

مشکوٰۃ

فصلنامه علمی

شماره ۱۷۰، بهار ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سردبیر: دکتر محمدکاظم رحمان ستایش

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی‌زاده

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد

دکتر منصور پهلوان

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

دکتر حسن خرقانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر علی راد

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)

دکتر محمدکاظم رحمان ستایش

دانشیار دانشگاه قم

دکتر علی نصیری

استاد دانشگاه علم و صنعت ایران

دکتر حسن نقی‌زاده

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی
مشهد

مدیر داخلی: سید جلال ربانی

ویراستار: محمدرضا نجفی

صفحه‌آرایی: محمود رسولی

برگردان چکیده‌ها: علی کازرونی زند

طرح جلد: سیدمسعود فرهنگ

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوٰۃ در پایگاه‌های زیر نمایه
می‌شود و متن مقاله‌های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.isc.ac

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور مگز

www.noormags.ir

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.sid.ir

پایگاه سیویلیکا (مرجع دانش)

Civilica.com

مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری

www.ricest.ac.ir

بنیاد پژوهش‌های اسلامی

www.islamic-rf.ir

سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله

www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

سید مصطفی احمدزاده، منا تکاورنژاد، حامد خانی (فرهنگ
مهروش)، قاسم درزی، محمدتقی دیاری، علی راد، احد فرامرز
قراملکی، امید قربانخانی، محمدحسین محمدپور، زهرا
محمودی، منصور معتمدی، محمود ملکی تراکمه‌ای.

❖ نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان

بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،

دفتر مجله مشکوٰۃ. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴

دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷

پیام‌نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله‌محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از الفاظی باشد.
- ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازایی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله:** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه (www. mishkat. Islamic- rf. ir) ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال/دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد/صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:

- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
- ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسندگان (۴۰ روز).
- ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

واکاوی مبانی قرآنی کرامت ذاتی انسان و بازتاب آن در سیره و تعالیم رضوی

۴ سیدرضا شیرازی

تحلیل مفهوم قرآنی «تعارف» از منظر انسان‌شناسی عمومی؛ جستاری درباره کرامت انسانی در قرآن کریم

۳۳ محمد حسن شیرزاد - محمد حسین شیرزاد

نظریه اسلامی کرامت با تأکید بر دیدگاه امام رضا علیه السلام

۶۲ محمد حسین طالبی

حقوق متقابل در گفت‌وگوی کرامت محور با علمای ادیان بر پایه سیره رضوی

۹۰ علیرضا ابراهیم

استخفاف به مثابه سازوکار قدرت: تحلیل قرآنی سلطه فرعون در پرتو نگرش رادیکال به قدرت

۱۱۵ فهیمه ساجدی مهر - محمد تقی کریمی

تحلیل گفتمان کرامت در حدیث امام رضا علیه السلام: تحقیر مؤمن به سبب فقر

۱۳۱ منا تکاورنژاد - محمود ملکی تراکمه‌ای

کاربست مدل تعالی EFQM در سنجش پذیری الگوی قرآنی کرامت با رویکرد معناشناختی

۱۵۲ مریم قاسم احمد

Abstracts

○ Ali kazerooni zand.....1.9

واکاوی مبانی قرآنی کرامت ذاتی انسان و بازتاب آن در سیره و تعالیم رضوی

سیدرضا شیرازی

استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی.

srshirazi@islamic-ir.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۴ - ۳۲)</p> <p>دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲</p>	<p>مسئله تقابل یا سازگاری «کرامت ذاتی انسان» با متون مقدس، از چالش‌های مهم حقوق بشر معاصر است. اگرچه اندیشمندان دیگر ادیان مدعی حمایت از کرامت انسانی اند، وجود آموزه‌هایی چون «گناه ذاتی» یا «انحصارگرایی قومی» در متون آن‌ها، با فراگیر بودن کرامت در تضاد است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی، ضمن واکاوی این چالش در ادیان، به تبیین مبانی کرامت در اندیشه اسلامی و سیره رضوی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد برخلاف نگاه‌های تبعیض‌آمیز موجود در برخی متون دینی تحریف شده، قرآن کریم و مفسران امامیه، «کرامت ذاتی» را حقی همگانی برای تمام انسان‌ها می‌دانند. بازتاب عینی این مبنا در سیره امام رضا <small>علیه السلام</small>، در قالب احترام به مخالفان فکری و قشرهای فرودست، الگویی متعالی از همزیستی کریمانه را جدای از نژاد و عقیده ارائه می‌دهد.</p>
<p>کلیدواژه‌ها</p>	<p>کرامت انسانی، حقوق بشر، کرامت ذاتی، آیه ۷۰ سوره اسراء، سیره رضوی، امام رضا <small>علیه السلام</small></p>

۱. مقدمه

مسئله «کرامت ذاتی انسان» از بنیادی‌ترین مفاهیم در گفتمان معاصر حقوق بشر است که کارکردی محوری در توجیه حقوق بنیادینی چون حق حیات، آزادی، ممنوعیت شکنجه و برابری حقوقی ایفا می‌کند. با این حال، مبانی فلسفی و الهیاتی این مفهوم،

به‌ویژه در نسبت آن با متون مقدس ادیان، همچنان محلّ مناقشه‌های جدّی نظری است. از یک سو، اسناد بین‌المللی حقوق بشر، کرامت انسانی را امری ذاتی، پیشینی و جهان‌شمول تلقی می‌کنند و از سوی دیگر، قرائت‌هایی از متون دینی ارائه شده که به نظر می‌رسد میان «انسان بما هو انسان» و «انسان مؤمن» در بهره‌مندی از حقوق بنیادین، تمایز قائل می‌شوند. این وضعیت، پرسش‌های مهمی را دربارهٔ امکان جمع میان الهیات دینی و پارادایم حقوق بشر مدرن پدید آورده است.

در این میان، برخی منتقدان بر آن‌اند که ادیان الهی، به دلیل آموزه‌هایشان، توان پشتیبانی نظری از کرامت ذاتی و فراگیر انسان را ندارند و ناگزیر به نوعی تبعیض ساختاری در تعریف حقوق انسانی می‌انجامند. درمقابل، دیدگاه‌های دیگری کوشیده‌اند با تفسیرهای نو یا بازسازی‌های فلسفی، سازگاری میان دین و حقوق بشر را نشان دهند. با این حال، بخش قابل توجهی از این مناقشات یا در سطح انتزاعی باقی مانده، یا به دلیل خلط میان ساحت‌های مختلف کرامت، به نتایج متعارض و گاه ناسازگار انجامیده‌اند.

در این بستر نظری مناقشه‌خیز، بازخوانی دقیق متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم و تفاسیر معتبر آن، و نیز بررسی نسبت میان مبانی نظری کرامت و تجلی عملی آن در سیره پیشوایان دینی، اهمیتی دوچندان می‌یابد. چنین رویکردی می‌تواند به روشن‌سازی این پرسش بنیادین یاری رساند که آیا در اندیشهٔ اسلامی، کرامت انسان تنها امری اکتسابی و مشروط به ایمان است، یا حقیقتی تکوینی و انفکاک‌ناپذیر از ذات انسان؛ و در صورت پذیرش فرض دوم، این مبنا چگونه در عرصهٔ عمل اجتماعی و تعامل با «دیگری» تجلی یافته است.

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و شیوهٔ پردازش آن‌ها توصیفی - تحلیلی با رویکرد انتقادی است. در این مسیر، ابتدا با روش معناشناسی، مفاهیم بنیادین کرامت بازخوانی می‌شود. سپس با رویکرد تطبیقی، چالش‌های نظری در الهیات یهود و مسیحیت بررسی می‌گردد. در گام اصلی، با روش تحلیل محتوا و بازخوانی متن عربی تفسیر المیزان، قرائت ادعایی از دیدگاه علامه طباطبایی نقد و اصلاح می‌شود و درنهایت،

با رویکرد تاریخی - روایی، داده‌های مربوط به سیره امام رضا علیه السلام استخراج و بر مبنای نظری اثبات شده، تطبیق داده می‌شود.

۲. مرور ادبیات

مسئله حقوق بشر و نسبت آن با آموزه‌های دینی، در دهه‌های اخیر کانون توجه محافل علمی بوده است. برگزاری همایش‌های بین‌المللی برگزار شده به اهتمام وزارت امور خارجه، دپارتمان حقوق بشر دانشگاه مفید، آستانه مقدسه حرم امام خمینی علیه السلام و... و انتشار شماری از پژوهش‌ها در این زمینه، نشان‌دهنده اهمیت و چندوجهی بودن این دغدغه است. با بررسی دقیق ادبیات تولید شده، می‌توان رویکردها را در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۲-۱. رویکرد ناسازگار - تحول خواه

این رویکرد با نگاهی انتقادی به احکام فقهی سنتی و هنجارهای اجتماعی، بر مشروعیت و تقدم حقوق بشر مدرن تأکید می‌کند. طرف‌داران این دیدگاه معتقدند که برخی از احکام و رویه‌های فقهی، به‌ویژه آن‌هایی که به احکام ارتداد، برده‌داری یا حقوق گروه‌های اقلیت دینی، زنان، یا افراد دارای گرایش‌های جنسیتی متفاوت می‌پردازند، با اصول بنیادین ذاتی انسان، مانند کرامت، عدالت و عقلایی بودن در تضاد بوده، نیازمند بازنگری ساختاری و اصلاحات بنیادین می‌باشند (کدیور، ۱۳۸۴؛ نوبهار، ۱۳۸۴؛ رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۶). این رویکرد نه تنها به دنبال رفع مغایرت‌های ظاهری است، بلکه خواهان تحول عمیق در نظام فقهی و ایجاد سازگاری آن با نیازهای جامعه مدرن و استانداردهای حقوق بشری است. در این دیدگاه، کرامت انسانی به عنوان یک اصل مطلق و تجدیدنپذیر، معیار ارزیابی و اصلاح احکام دینی تلقی می‌شود و در صورت مغایرت، در این احکام باید بازنگری گردد.

۲-۲. رویکرد سازگار - بازاندیشانه

این رویکرد بر امکان سازگاری میان آموزه‌های دینی و حقوق بشر تأکید دارد و به دنبال

یافتن زمینه‌های هم‌پوشانی و هماهنگی میان آن‌هاست. در این دیدگاه، تفسیرهای نو از متون دینی و استخراج مبانی فطری انسانی، به گونه‌ای انجام می‌شود که نشان دهد چگونه برخی ارزش‌های حقوق بشر، در واقع در توافق با اصول و آموزه‌های اسلامی می‌گنجند. طرف‌داران این رویکرد، به جای انتقاد از آموزه‌های دینی، بر ضرورت تفسیرهای عمیق‌تر و جامع‌تر از متون دینی برای درک صحیح و به‌روزرسانی آن‌ها در راستای نیازهای جامعه‌ی معاصر تأکید می‌کنند (ایازی، ۱۳۸۶). این رویکرد بر اهمیت گفتمان‌های سازنده و تعاملی میان دین و حقوق بشر تأکید دارد و به دنبال ارائه راهکارهایی برای حل تعارضات احتمالی از طریق میانجیگری و سازش است (ثقفی، ۱۳۸۶).

۲-۳. رویکرد ناسازگار - بنیادی

این رویکرد با تمرکز بر تحلیل عمیق مبانی دینی، به دنبال بازتعریف مفهوم کرامت انسانی در چهارچوب آموزه‌های دینی است. این رویکرد هم‌زمان به نقد دیدگاه‌های حقوق بشری مدرن و چالش‌های آن با آموزه‌های اسلامی نیز می‌پردازد. در این دیدگاه، اصول دینی به عنوان مبنایی برای ارزیابی کارکردهای مفاهیم حقوق بشری تلقی می‌شوند و نقدها نسبت به امکان انطباق این دو در فضای نظری و عملی مطرح می‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸). این رویکرد بیشتر با تأکید بر اصالت و جامعیت آموزه‌های دینی و انتقاد از تحولات فرهنگی و اجتماعی غرب همراه است. این دیدگاه به دنبال ارائه یک چهارچوب نظری منسجم و جامع برای درک کرامت انسانی از منظر اسلام است و باور دارد که این چهارچوب می‌تواند به حل بسیاری از مسائل و چالش‌های حقوق بشری در جامعه اسلامی کمک کند (جعفری، ۱۳۷۰ (ب)).

در کنار سه رویکرد پیش‌گفته، ادعا شده است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۶) می‌توان رویکردی را شناسایی کرد که کرامت انسانی و برخی حقوق بنیادین - از جمله حق حیات - را نه متعلق به «انسان بما هو انسان»، بلکه مشروط به ایمان دینی می‌داند. در این چهارچوب، استناد به برخی آیات قرآن کریم، به ویژه آیه ۷۵ سوره آل عمران، و نیز برخی از عبارات تفسیری ذیل آن، مبنای این برداشت قرار گرفته است. در این میان، نام علامه طباطبایی به عنوان نمونه‌ای

شاخص از این قرائت یاد شده است. از این رو این مسئله به طور جدی مطرح می‌شود که آیا واقعاً چنین رویکردی در میان اندیشمندان اسلامی وجود دارد و می‌توان از مجموع مبانی و گفتارهای علامه طباطبایی، نظریه‌ای مبتنی بر انکار کرامت ذاتی انسان را استنباط کرد؟

با وجود گسترش مطالعات مربوط به کرامت انسانی در نسبت با متون دینی و حقوق بشر، بررسی دقیق ادبیات موجود نشان می‌دهد که این حوزه همچنان با کاستی‌های مفهومی و روش‌شناختی قابل توجهی مواجه است. به ویژه در بحث مربوط به قرائت‌های تفسیری مناقشه‌برانگیز، روشن نیست که ادعای مشروط بودن کرامت ذاتی به ایمان دینی، تا چه اندازه از پشتوانه نظری منسجم برخوردار است و آیا می‌توان آن را به مثابه یک رویکرد مستقل در اندیشه اسلامی تلقی کرد، یا آنکه این برداشت، حاصل خوانش‌های گزینشی، تعمیم‌های شتاب‌زده یا خلط میان ساحت‌های متفاوت مفهومی است (مطهری، ۱۳۷۳). از سوی دیگر، در فرایند انتساب این قرائت به برخی اندیشمندان اسلامی، ابهام‌های روش‌شناختی چشمگیری به چشم می‌خورد. در بخش قابل توجهی از پژوهش‌ها، بدون تصریح به مبانی هرمنوتیکی، بدون رجوع نظام‌مند به متن اصلی، و بدون تفکیک میان «حقوق ناشی از انسان بودن» و «حقوق ناظر به عضویت در جامعه ایمانی»، داوری‌هایی کلی درباره پذیرش یا انکار کرامت ذاتی صورت گرفته است؛ امری که خود، ضرورت بازخوانی دقیق‌تر مبانی این انتساب‌ها را برجسته می‌کند.

افزون بر این، به رغم تأکید نظری بر کرامت ذاتی در متون قرآنی، پیوند این مبانی نظری با ساحت عینی و رفتاری دین کمتر به صورت منسجم مورد توجه قرار گرفته است. بخش قابل توجهی از مطالعات یا در سطح تحلیل‌های مفهومی باقی مانده‌اند، یا بدون ارائه شواهد تاریخی و رفتاری، به نتایج کلی بسنده کرده‌اند، حال آنکه فهم کارآمد از کرامت ذاتی، مستلزم بررسی چگونگی تجلی عملی آن در سیره معصومان علیهم‌السلام و چگونگی مواجهه آنان با «دیگری» در بستر واقعی جامعه است.

بر این اساس، مسئله محوری پژوهش حاضر آن است که نسبت میان مفهوم کرامت ذاتی انسان، قرائت‌های تفسیری مورد مناقشه، و تحقق عملی این مفهوم در سیره رضوی،

چگونه و بر پایه چه مبانی‌ای قابل تبیین است.

۳. مفهوم‌شناسی و چهارچوب نظری: چیستی و گستره کرامت

برای ورود به بحث اصلی و تبیین جایگاه کرامت در منظومه فکری اسلام و حقوق بشر، واکاوی دقیق مفهوم «کرامت» و تفکیک ساحت‌های آن ضروری است؛ زیرا بسیاری از چالش‌های نظری و تعارضات ظاهری میان متون دینی و اسناد حقوق بشری، ناشی از خلط میان مراتب مختلف «کرامت» و اشتراک لفظی در واژه «ذاتی» است.

۳-۱. معناشناسی واژگانی و اصطلاحی

«کرامت» در لغت به معنای نفاست، شرافت و عزت است و در برابر دناوت و پستی قرار دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱/۱۲). در اصطلاح نیز وصفی است که بر نوعی برجستگی وجودی و کمال دلالت دارد.

نکته حائز اهمیت در تحلیل مفهومی که در پژوهش‌های قرآنی بر آن تأکید شده، تفکیک میان «کرامت» و مفاهیمی چون «جود» و «سخاوت» است. «کرامت»، وصفی نفسی و ناظر به کمال درونی و وجودی شیء است (مانند حیات، علم و قدرت)، جدای از ارتباط آن با غیر، در حالی که جود و سخاوت، اوصافی نسبی و ناظر به مقام افاضه و بخشش به دیگری هستند. بنابراین، ممکن است انسانی کریم باشد (دارای سرمایه‌های وجودی)؛ اما در موقعیتی خاص، جواد نباشد (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۲۲). این تفکیک نشان می‌دهد که کرامت انسانی، حقیقتی وجودی و «نحوه هستی» خاص انسان است، نه تنها یک رفتار اخلاقی یا قرارداد اجتماعی (همان‌جا).

۳-۲. دوگانۀ کرامت ذاتی و اکتسابی

تحلیل داده‌های قرآنی و روایی بیانگر آن است که کرامت انسان بر دو گونه متمایز تقسیم‌پذیر است که خلط میان آن‌ها منشأ کژفهمی‌های بسیار در حوزه حقوق بشر اسلامی شده است (جعفری، ۱۳۷۰: الف):

• کرامت ذاتی (Inherent Dignity). این نوع کرامت، موهبتی الهی و تکوینی است که به

ماهیت انسانیت تعلق گرفته، قابل سلب یا اسقاط نیست. همه انسان‌ها جدای از نژاد، دین، جنسیت و حتی جدای از تقوا یا گناه، به حکم آنکه مصداق «انسان» اند، از این شرافت برخوردارند («وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»؛ اسراء/ ۷۰). مبنای حقوق بنیادین بشر (مانند حق حیات، آزادی، ممنوع بودن شکنجه و دادرسی عادلانه) همین نوع کرامت است.

• **کرامت اکتسابی (Acquired Dignity).** این کرامت، ارزشی، اختیاری و دارای مراتب تشکیکی است که در پرتو ایمان، عمل صالح و شکوفاسازی استعداد‌های عقلانی حاصل می‌شود. برخلاف نوع اول، این کرامت معیار قرب الهی و پاداش اخروی است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات/ ۱۳).

بسیاری از نقدهای وارد شده بر حقوق بشر، ناشی از تفکیک نکردن این دو ساحت است، بدین معنا که گاهی زوال کرامت اکتسابی فرد (مثلاً به دلیل کفر یا ارتکاب جرم)، به اشتباه به معنای سقوط او از هستی انسانی و جواز سلب حقوق بنیادین (کرامت ذاتی) تفسیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۹۱).

۳ - ۳. تحلیل فلسفی واژه «ذاتی» (نقد رویکرد منطقی رایج)

یکی از چالش‌های بنیادین در فهم متون حقوق بشری (مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر) و تطبیق آن با مبانی فلسفی اسلامی، واکاوی دقیق واژه «ذاتی» (Inherent) است. برخی منتقدان با تفسیر «ذاتی» در چهارچوب «کلیات خمس» (ذاتی باب ایساغوجی)، اشکال کرده‌اند که کرامت نمی‌تواند دوگانه باشد (نوبهار، ۱۳۸۴: ۶۱۷).

اما تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که مراد از «ذاتی» در ادبیات حقوق بشر و فلسفه اسلامی، به «ذاتی باب برهان» نزدیک‌تر است. در منطق، ذاتی باب برهان، اعم از ذاتی باب ایساغوجی است و شامل «لوازم ماهیت» نیز می‌شود؛ یعنی اوصافی که جزء ماهیت نیستند، اما انفکاک آن‌ها از موضوع محال است. آنچه بر این مسئله دلالت می‌کند، لوازمی است که برای اثبات آن‌ها به «حیثیت ذاتی» و «انسانیت انسان» و «شئون انسانی» (مانند آزادی، عدالت، صلح، جایز نبودن شکنجه و توهین) در بیانیه حقوق بشر استناد شده

است. پرواضح است که این موارد، جنس یا نوع و یا فصل انسان نمی‌باشند.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود انسان دارای کرامت ذاتی است، بدین معناست که «کرامت» و حقوق ناشی از آن (مانند آزادی و امنیت)، از لوازم وجود انسان است. ثمره این دقت فلسفی آن است که حتی اگر انسانی مرتکب جرم شود یا کافر باشد، مادامی که عنوان «انسان» بر او صدق می‌کند، این لوازم وجودی (کرامت ذاتی) از او انفکاک پذیر نیست. از این رو مجرم و کافر نیز اگرچه کرامت ارزشی را از دست داده‌اند، همچنان دارای حقوق انسانی ناشی از کرامت ذاتی می‌باشند و سلب این حقوق (مانند ممنوع بودن شکنجه) محال عقلی یا ممتنع شرعی است.

۴. بررسی تطبیقی: چالش‌های کرامت در الهیات ادیان

پیش از واکاوی دیدگاه اسلام و سیره رضوی، بررسی انتقادی متون مقدس دیگر ادیان (زردشت، یهود و مسیحیت) ضروری است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که به‌رغم تأکیدات ظاهری بر جایگاه والای انسان در نظام آفرینش، چالش‌های مبنایی و فقهی جدی در پذیرش «کرامت ذاتی جهان‌شمول» در قرائت‌های سنتی این ادیان وجود دارد. این چالش‌ها بیشتر ناشی از تعارض میان «الهیات آفرینش» و «احکام شریعت» یا آموزه «گناه ذاتی» است.

۴-۱. آیین زردشت: تقابل پاک‌آیینی با حرمت جسمانی

در الهیات زردشتی، با دو تصویر متفاوت از انسان روبه‌رو می‌شویم. در «گاتاها» (سرودهای زردشت)، انسان جایگاهی رفیع دارد و به عنوان «همکارِ اهورامزدا» در نبرد با اهریمن و گسترش نیکی معرفی می‌شود (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۸/سی و هفت)؛ اما با گذار به متون فقهی، به‌ویژه کتاب «وندیداد» (قانون ضد دیو)، مشاهده می‌شود که وسواس «پاکی آیینی» و ترس از آلودگی به دیو «نسو» (لاشه‌مرده)، عملاً «کرامت ذاتی» و حرمت جسمانی انسان را تحت الشعاع قرار داده است.

بررسی احکام کیفری در وندیداد، چالش‌های جدی این آیین با مبانی حقوق بشر

(به ویژه ممنوع بودن شکنجه و مجازات‌های تحقیرآمیز) را آشکار می‌کند. دو نمونه فقهی زیر این تعارض را به وضوح نشان می‌دهد:

مجازات حمل‌کننده جسد. در شریعت وندیداد، تماس با جسد انسان، بزرگ‌ترین منشأ آلودگی است. اگر کسی به تنهایی جسد مرده‌ای را حمل کند، نه تنها مرتکب گناه شده، بلکه چنان آلوده محسوب می‌شود که دیگر پاک‌شدنی نیست. حکم فقهی صادره برای چنین فردی، سلب فجیع حیات است:

«مزدپرستان باید دیواری پیرامون زمین بایر برکشند... سپس مردی توانا و زورمند و چیره‌دست را فرمان دهند تا بر سر کوه، پوست از تن وی [حمل‌کننده جسد] برکشد و سر از تن او بگیرد و جسدش را طعمه لاشخورها سازد» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۶۷۹/۲-۶۸۰).

این حکم نشان می‌دهد که در تزامم میان «رعایت بهداشت آیینی» و «جان انسان»، اولویت با حفظ پاکی محیط از آلودگی است و کرامت انسان خطا کار نادیده گرفته می‌شود. **گناهان بی‌توبه (آن‌آپرته).** چالش دیگر، وجود گناهانی است که مرتکب آن مستوجب مرگ ارزان (بدون محاکمه) می‌شود؛ برای نمونه، در متون تفسیری پهلوی، گناه لواط چنان سنگین شمرده شده که مرتکب آن، در ردیف «خرفُستَر» (جانوران موزی، مانند مار و عقرب) قرار می‌گیرد. دارمستتر در تحلیل این احکام اشاره می‌کند که کشتن چنین فردی نه تنها مجاز، بلکه ثوابی هم سنگ کشتن جانوران موزی دارد و نیازی به اذن حاکم شرع نیست (دارمستتر، ۱۳۸۴: ۳۰۲).

۴ - ۲. کرامت ذاتی در تزامم با حدود اسلامی: تحلیل جرم «لواط» در اسلام در مقایسه با رویکرد «خرفسترانگاری»

نقد رویکرد خرفسترانگاری در متون زردشتی این پرسش متقابل را برمی‌انگیزد که نظام حقوقی اسلام در مواجهه با گناهان کبیره‌ای که مجازات‌های سنگین (حدود) دارند، چگونه از دام «انسان‌زدایی» از مجرم می‌رهد؟ آیا تعیین مجازات اعدام برای جرمی مانند لواط، به معنای نفی کرامت ذاتی مجرم و تنزل او به سطح یک موجود بی‌ارزش نیست؟

پاسخ به این پرسش در گرو تفکیک میان «چیستی مجازات» و «فرایند قانونی» حاکم بر

آن است. تفاوت بنیادین میان رویکرد فقه اسلامی و نگاه «خرفسترانگاری» در همین فرایند نهفته است که کرامت ذاتی متهم را حتی در سخت‌ترین شرایط حفظ می‌کند:

در رویکرد وندیداد، مجرم با ارتکاب گناه از دایره «انسانیت» خارج و به «خَرَفُشْتَر» (جانور موذی) تبدیل می‌شود. این تغییر ماهیت، او را از یک «سوزه» که قانون با او سخن می‌گوید، به یک «ابژه» که باید حذف شود، تقلیل می‌دهد. به همین دلیل کشتن او نه تنها مجاز، که امری خودسرانه و حتی مستوجب ثواب است. درمقابل، فقه اسلامی هرگز هویت انسانی مجرم را سلب نمی‌کند. مجرم، یک «مکَلَّف» عاصی است، نه یک حیوان. او همچنان مخاطب قانون است و مجازات او نه یک عمل انتقام‌جویانه، بلکه اجرای یک «اعتبار قانونی» بر یک «انسان» است. این فرایند، کرامت ذاتی او را به رسمیت می‌شناسد، هرچند کرامت اکتسابی‌اش را به دلیل جرم، زائل شده می‌داند.

مهم‌ترین وجه تمایز، انحصار اجرای حدود در «حاکم شرع» و نظام قضایی است. در حالی که کشتن فرد در نگاه خرفسترانگاری نیازی به اذن حاکم ندارد، در اسلام هیچ‌کس حق اجرای خودسرانه حدود را ندارد. متهم از حق دادرسی، دفاع و تجدیدنظر (در ساختارهای مدرن) برخوردار است. این یعنی قانون، خود، محافظ جان و کرامت متهم در برابر خشونت افسارگسیخته جامعه است. حتی اگر در نهایت حکم به اعدام صادر شود، این حکم محصول یک فرایند حقوقی است که «انسان بودن» متهم را در هر مرحله به رسمیت شناخته است.

افزون بر اینکه نظام کیفری اسلام برای اثبات جرایم مستوجب حد (به‌ویژه جرایم منافی عفت)، سخت‌گیرانه‌ترین شروط اثباتی را وضع کرده است (مانند شهادت چهار شاهد عادل با جزئیات دقیق یا اقرار مکرر). این شروط، عملاً اثبات جرم را در بسیاری از موارد ناممکن می‌گرداند. علاوه بر این، اصل مشهور فقهی «الْحُدُودُ تُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ» (حدود با کمترین شبهه‌ای ساقط می‌شوند)، نشان می‌دهد که هدف اصلی شارع، نه «مجازات کردن»، بلکه «حفاظت از جان و آبروی انسان‌ها» به عنوان دارندگان کرامت ذاتی است. این سازوکار، یک سپر حقوقی قدرتمند برای جلوگیری از اجرای شتاب‌زده احکام سنگین است.

بنابراین، اگرچه نتیجه نهایی در هر دو رویکرد ممکن است سلب حیات باشد، مسیر رسیدن به آن کاملاً متفاوت است. در یک نگاه، فرد از انسانیت خلع و مانند یک آفت با او برخورد می‌شود؛ اما در نگاه اسلامی، او تا آخرین لحظه یک «انسان» و «سوژه قانون» باقی می‌ماند که کرامت ذاتی‌اش از طریق یک فرایند پیچیده و محافظه‌کارانه قضایی محترم شمرده می‌شود. این تمایز، مرز دقیق میان «عدالت کیفری» و «انسان‌زدایی» را روشن می‌کند.

۴-۳. یهودیت: انحصارگرایی قومی در برابر کرامت عام

در الهیات یهودی، مفهوم «صورت خدا» (Imago Dei) بر اساس آیه «خدا انسان را شبیه خود ساخت» (عهد عتیق، سفر پیدایش، ۱: ۲۷) به عنوان مبنای کرامت مطرح می‌شود؛ اما در شریعت و احکام عملی (هلاخا)، این کرامت بیشتر در حصار تنگ «قوم برگزیده» محبوس مانده است (سلیمانی، ۱۳۸۴).

حقوق دانان یهودی نظیر «مناکم الون» کوشیده‌اند حکم «حق فسخ یک جانبه قرارداد کار توسط کارگر» را نشانه‌ای از کرامت انسانی معرفی کنند و به این آیه استناد کرده‌اند که «چون بنی اسرائیل بندگان من می‌باشند و بنده دیگر بندگان نیستند» (Elon, 2006: 9/586).

اما نقد بنیادین بر این استدلال آن است که این «آزادی و کرامت»، در متن آیه به صراحت منحصر به بنی اسرائیل شده است. این رویکرد انحصارگرایانه در احکام برده‌داری آشکارتر می‌شود؛ جایی که تورات میان برده عبری و برده غیرعبری تفاوت ماهوی قائل است:

«و اما کنیزان و غلامانی که برای تو می‌باشند... از ایشان و از قبیله‌های ایشان بخرید... و ایشان را برای پسران خود بعد از خود وامی‌گذارید تا ما میملک موروثی باشند؛ ایشان را تا به ابد بندگی خواهید کرد، اما برادران خود بنی اسرائیل، هیچ‌کس بر برادر خود به سختی حکمرانی نکند» (عهد عتیق، سفر لاویان، ۲۵: ۴۴-۴۶).

بنابراین، نظام حقوقی یهود با تجویز «بردگی ابدی» برای غیر یهودیان (Goyim)، عملاً

کرامت را از یک «حق ذاتی و جهان شمول» به یک «امتیاز نژادی» تقلیل می‌دهد.

۴ - ۴. مسیحیت: پارادوکس «گناه ذاتی» و کرامت

در الهیات مسیحی با دو تصویر کاملاً متفاوت از انسان روبه‌رو می‌شویم که پذیرش «کرامت ذاتی جهان شمول» را با چالش مواجه می‌کند:

تصویر آرمانی (Imago Dei). مسیحیت با استناد به «سفر پیدایش»، انسان را به عنوان «تصویر خداوند» معرفی می‌کند. «لینچ» در دایرةالمعارف کاتولیک، بر این وجه تأکید کرده و انسان را والاترین مخلوق دانسته که همه چیز برای او آفریده شده است (Lynch, 1910: 9/85).

تصویر واقعی (سقوط و گناه ذاتی). این تصویر آرمانی، با آموزه بنیادین «گناه نخستین» (Original Sin) و تفاسیر پولسی در عهد جدید به شدت مخدوش می‌شود. در الهیات رسمی کلیسا، آن «صورت خدا» پس از هبوط آدم، دچار فساد و تباهی شده است. پولس قدیس تصویری تیره از سرشت بشر ارائه می‌دهد:

«هیچ‌کس عادل نیست، حتی یک نفر... همه گمراه شده‌اند و همه با هم فاسد گردیده‌اند» (عهد جدید، رساله به رومیان، ۳: ۱۰-۱۲).

نتیجه این الهیات آن است که کرامت در مسیحیت، ماهیتی «اقتسابی» پیدا می‌کند (از طریق ایمان به فدیة مسیح و غسل تعمید)، نه «ذاتی»؛ زیرا اگر انسان ذاتاً فاسد است و نوزاد با بار گناه متولد می‌شود (عهد عتیق، مزامیر، ۵۱: ۶)، پس ذات انسان فارغ از عقیده مسیحی، فاقد قداست ذاتی لازم برای حقوق بشر است. این بررسی نشان می‌دهد که در ادیان سه‌گانه مذکور، اگرچه بارقه‌هایی از کرامت انسان وجود دارد، به دلایل مختلف (دوگانه‌انگاری در زردشت، نژادمحوری در یهود، و گناه‌محوری در مسیحیت)، مفهوم «کرامت ذاتی انفکاک‌ناپذیر برای تمام ابناء بشر» به چالش کشیده شده است.

اینجاست که اهمیت بازخوانی متون اسلامی و به‌ویژه دیدگاه‌های مفسران قرآن کریم مشخص می‌شود تا روشن گردد آیا اسلام نیز دچار همین چالش‌هاست یا راهکاری متفاوت ارائه می‌دهد؟

۵. مبانی قرآنی کرامت: از کرامت تکوینی عام تا کرامت ارزشی خاص

در تقابل با دیدگاه‌های انحصارگرایانه (نژادی در یهودیت و آیینی در مسیحیت) که در بخش پیشین بررسی شد، قرآن کریم پارادایم متفاوتی ارائه می‌دهد. این پارادایم بر دو پایه استوار است: نخست، فراگیر بودن «کرامت ذاتی» برای تمام نوع بشر به واسطه خلقت؛ و دوم، مشروط بودن «کرامت ارزشی» به عملکرد اختیاری انسان. این تفکیک، کلید حل بسیاری از تعارضات حقوق بشری در اسلام است.

۵-۱. اصالت کرامت ذاتی در آیه ۷۰ سوره اسراء

محوری‌ترین نص قرآنی درباره کرامت عام، آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء/ ۷۰) است. تعبیر «بنی آدم» (فرزندان آدم) عام‌ترین خطاب قرآنی است که همه افراد بشر فارغ از عقیده، نژاد و جنسیت را شامل می‌شود. برخلاف خطاب‌هایی چون «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» که دایره‌ای خاص را دربرمی‌گیرد، این آیه نشان‌دهنده یک اعطای عمومی و تکوینی است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، بر این نکته تصریح دارد که این کرامت، مختص به مؤمنان نیست، بلکه مشرکان، کافران و فاسقان را نیز دربرمی‌گیرد. ایشان وجه این کرامت را «عقل» می‌داند که خداوند بشر را به آن اختصاص داده، به وسیله آن، حق را از باطل و خیر را از شر تمیز می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۵۵-۱۵۶).

بنابراین، در نگاه تفسیری شیعه، این آیه بیانگر یک واقعیت تکوینی (وجودی) است، نه یک حکم تشریحی مشروط. به بیان دیگر، انسان «بما هو انسان» دارای شرافتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

۵-۲. نفی «گناه ذاتی» و اثبات «فطرت پاک»

وجه تمایز بنیادین دیگر میان انسان‌شناسی اسلامی و الهیات مسیحی، در مسئله سرشت اولیه انسان نهفته است. قرآن کریم نظریه «گناه نخستین» (Original Sin) را با صراحت رد می‌کند. اگرچه قرآن هبوط آدم را ذکر می‌کند، بلافاصله از پذیرش توبه او سخن می‌گوید: «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (بقره/ ۳۷).

در منطق قرآن، نوزاد انسان نه با بارگناه، بلکه با لوحی سفید و «فطرت الهی» متولد می‌شود: ﴿فَطَرْتَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/ ۳۰). همچنین اصل قرآنی ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/ ۱۶۴) تصریح می‌کند که هیچ‌کس بارگناه دیگری را به دوش نمی‌کشد. این مبنای کلامی، زیربنای حقوقی مستحکمی را می‌سازد که طبق آن، «اصل بر برائت و کرامت» است، مگر آنکه خلاف آن با جرم شخصی (اکتسابی) ثابت شود. این در تضاد آشکار با الهیات آگوستینی است که در آن «اصل بر فساد و گناه» است مگر آنکه با غسل تعمید پاک شود.

۵-۳. گذار به کرامت اکتسابی: شرط ایمان و تقوا

کرامت ذاتی (حق حیات و حقوق اولیه) شامل همه انسان‌هاست؛ اما قرآن کریم سطح عالی‌تری از کرامت را معرفی می‌کند که «ارزشی» و «اکتسابی» است. شهید مطهری در جمع‌بندی میان آیات ستایشگر و نکوهشگر انسان معتقد است که انسان ممدوح قرآن، «انسان به علاوه ایمان» است و انسان منهای ایمان، کاستی‌گرفته و ناقص است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴/۴).

این تفکیک در مباحث حقوقی بسیار حیاتی است. آیت‌الله مصباح یزدی با تفکیک دقیق میان این دو نوع کرامت، توضیح می‌دهد:

«کرامت ذاتی یک امر تکوینی است که با اختیار سلب نمی‌شود؛ اما کرامت ارزشی، وابسته به تلاش اختیاری انسان است... کسانی که با سوء اختیار خود جنایت می‌کنند، اگرچه کرامت ذاتی (انسانیت) را دارند، اما کرامت ارزشی خود را از دست می‌دهند و جامعه حق دارد برای حفظ مصالح، حقوقی را از آنان سلب کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۱ و ۳۰۰).

بنابراین، نظام حقوقی اسلام با پذیرش «کرامت ذاتی» به عنوان پایه حقوق بشر (برای همه)، و «کرامت اکتسابی» به عنوان معیار کمال معنوی (برای مؤمنان)، تعادل ظریفی میان «حقوق جهان‌شمول» و «ارزش‌های اخلاقی» برقرار می‌کند.

۶. واکاوی یک سوء برداشت: جایگاه علامه طباطبایی در مناقشه معاصر کرامت ذاتی انسان

در مناقشات معاصر درباره «کرامت ذاتی انسان» و نسبت آن با حقوق بشر، برخی پژوهشگران کوشیده‌اند با استناد به برخی عبارات تفسیری علامه طباطبایی، به ویژه ذیل آیه ۷۵ سوره آل عمران، ایشان را در زمره متفکرانی قرار دهند که کرامت انسانی را امری مشروط و محدود به ایمان دینی می‌دانند. در این قرائت ادعا می‌شود که از منظر علامه، تنها پس از پذیرش توحید یا ورود در نظام ذمه است که انسان از حقوق بنیادین - حتی حق حیات - برخوردار می‌شود.

این برداشت، در برخی آثار پژوهشی صراحت یافته است؛ چنان که ادعا شده است: «علامه طباطبایی نیز نظریه اسلام را درباره حقوق انسان‌ها به همین شکل ارائه کرده و بر این باور است که پس از ایمان به خدا و قبول توحید، انسان‌ها از حقوق برخوردار می‌شوند و کسانی که به توحید باور نداشته باشند، حتی از حق حیات هم محروم‌اند» (رحیمی نژاد، ۱۳۸۶).

خاستگاه اصلی چنین انتسابی، تکیه بر ترجمه خاصی از عبارت «فمن لا اسلام له ولا ذمه، فلا حق له من الحیاة» است؛ عبارتی که در ترجمه، به گونه‌ای معنا شده که گویا نفی مطلق «حق حیات طبیعی» از غیرمسلمانان را افاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/۴۱۴). این در حالی است که همین رویکرد انتقادی، بیشتر بدون ارجاع روشمند به دیگر مواضع صریح علامه درباره کرامت انسانی - به ویژه تفسیر ایشان از آیه ۷۰ سوره اسراء به عنوان محوری‌ترین آیه قرآنی در این بحث - صورت گرفته و تصویری گزینشی و تقلیل یافته از اندیشه ایشان ارائه داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۵۶).

۶-۱. نقد روش شناختی انتساب: خطای ترجمه و خلط سطوح مفهومی

نخستین نقد بر این انتساب، تقلیل‌گرایی در فهم واژگان کلیدی المیزان و بی‌توجهی به ظرایف ادبی - حقوقی کلام علامه است. اگرچه از عبارت «فَلَا حَقَّ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ» در نگاه نخست، نفی ارزش هستی شناختی انسان به صورت مطلق برداشت شود، دقت در حروف ربط و مبانی فلسفی علامه، تفسیری متفاوت را به دست می‌دهد.

اولاً، از منظر تحلیل زبانی، میان دو تعبیر «لا حق له فی الحیاة» (حق زندگی) و «لا حق له من الحیاة» (حقی ناشی از زندگی) تفاوتی ظریف اما بنیادین وجود دارد. تعبیر نخست، ناظر به «استحقاق زنده ماندن» است؛ اما تعبیر دوم که علامه با هوشمندی از حرف جرّ «من» (نشوئه، به معنای نشئت گرفتن) استفاده کرده، ناظر به «حقوق مترتب بر حیات» است. در منطق حقوقی، حقوقی وجود دارند که ناشی از «زنده بودن» اند؛ (مانند حق مالکیت، تجارت و مشارکت سیاسی). در مقابل، حقوقی وجود دارند که حتی پس از مرگ نیز باقی اند؛ (مانند حق تکریم جسد و مثله نشدن). عبارت علامه دقیقاً ناظر به سلب دسته اول (حقوق ناشی از حیات اجتماعی) است، نه سلب مصونیت جانی یا جواز کشتن.

ثانیاً، از منظر مبانی فلسفی، در دستگاه فکری علامه (نظریه اعتباریات)، میان «حیات» به عنوان یک واقعیت تکوینی و «حقوق اجتماعی» به عنوان اعتباریات قراردادی، تفاوت وجود دارد. وقتی علامه از سلب حق سخن می گوید، ناظر به مفهوم حقوقی «عصمت» (مصونیت قانونی) است. در منطق اجتماعی، فردی که علیه بنیان های جامعه قیام می کند، «پیمان امنیت» را شکسته، در نتیجه، «چتر حمایت قانون» از او برداشته می شود. بنابراین، عبارت علامه به معنای آن نیست که ذات آن فرد بی ارزش است، بلکه بدین معناست که او با کنش خود، حقوق اعتباری ناشی از زیست اجتماعی را ساقط کرده است.

این نکته با توجه به ساختار استدلال علامه در همان موضع به روشنی آشکار می شود. ایشان بحث خود را با تصریح به «سلب الحقوق العامة» آغاز می کند و معیار ثبوت یا سلب «حق» را در چهارچوب نظم اجتماعی و بقای جامعه انسانی توضیح می دهد:

«نعم أصل هذه الكلمة - وهو سلب الحقوق العامة عن بعض الأفراد و الجوامع -

مما لا مناص عنه في الجامعة الإنسانية...» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۲/۳).

همچنین تصریح پایانی ایشان مبنی بر اینکه این اصل «إجمالاً عند المجتمع الإنساني» معتبر است، نشان می دهد که سخن از قاعده ای پذیرفته شده در همه جوامع انسانی درباره

محدودسازی حقوق اجتماعی کسانی است که درصدد تخریب جامعه‌اند، نه تجویز سلب حیات زیستی انسان‌ها.

اشکال روش شناختی دوم، بی‌توجهی به تفکیک‌های کلیدی در اندیشه علامه است؛ به‌ویژه تفکیک میان «کرامت تکوینی انسان» و «حقوق عامه اجتماعی در جامعه ایمانی». در منظومه فکری علامه، کرامت تکوینی، امری عام و فراگیر است که به‌صرف انسان بودن تعلق می‌گیرد و ریشه آن در موهبتی الهی چون «عقل» نهفته است، همان‌گونه که ایشان ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء تصریح می‌کند که کرامت بنی آدم، همه انسان‌ها - اعم از مؤمن، کافر، مشرک و فاسق - را دربرمی‌گیرد (همان، ۱۳/۱۵۶).

سومین خطا، خلط میان «حق حیات طبیعی» و «حقوق سیاسی - اجتماعی» است. آیه ۷۵ سوره آل عمران، به روشنی در مقام نقد دیدگاه یهودیانی است که حقوق اجتماعی و اقتصادی غیرخودی‌ها را به رسمیت نمی‌شناختند و خیانت در امانت نسبت به «أُمِّیْن» را مجاز می‌شمردند: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّیْنِ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران/ ۷۵). علامه با تحلیل این آیه، وارد بحثی فرعی درباره اصل امکان سلب برخی حقوق اجتماعی از کسانی می‌شود که در صدد تخریب جامعه‌اند و این بحث، هیچ ملازمه‌ای با نفی حق حیات طبیعی ندارد.

۶-۲. گذر از سطح به عمق: ریشه‌یابی فلسفی «سلب حق» در اندیشه علامه

نقد ترجمه عبارت «فَلَا حَقَّ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ» پاسخی لازم به شبهه «انکار کرامت» است، اما کافی نیست. برای فهم دقیق چرایی این تعبیر از سوی علامه طباطبایی، باید آن را در بستر دو نظریه کلیدی ایشان در رساله «الولایه» و کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بازخوانی کرد: نظریه «استخدام» و نظریه «اعتباریات».

علامه طباطبایی بر این باور است که انسان به مقتضای طبیعت خود، «مُستخْدِم» است؛ یعنی می‌کوشد موجودات دیگر را برای منافع خود به خدمت گیرد. از دیدگاه ایشان، «عدالت» و «حقوق اجتماعی» امور ذاتی و پیشینی نیستند، بلکه «اعتباریاتی» هستند که بشر برای تعدیل غریزه استفاده و جلوگیری از هرج و مرج، ناچار به ساختن آن‌ها شده است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۶۹). در این چهارچوب، اگر فردی با طغیانگری خود این قرارداد

اعتباری را زیر پا بگذارد، سلب «حق اعتباری» از او نیز نه یک اقدام انتقام جویانه، بلکه ابزاری ضروری برای محافظت از یک «حق تکوینی» برتر؛ یعنی «حیات کلّ جامعه»، در برابر خطر فروپاشی است.

در این چهارچوب، «حق حیات اجتماعی» یک قرارداد دوطرفه است که بر پایه «احترام متقابل به قراردادهای زیست جمعی» استوار است. استدلال علامه ذیل آیه ۷۵ سوره آل عمران را می‌توان چنین توضیح داد:

کسی که با تکیه بر «استخدام طغیانگر»، حقوق دیگران (اموال اُمّیین) را محترم نمی‌شمارد، عملاً «قرارداد همزیستی» را نقض کرده است. در منطق اعتباریات، کسی که مبنای اعتبار را ویران می‌کند، خودبه‌خود از چتر حمایتی آن اعتبار بیرون می‌رود. بنابراین، عبارت «فلا حقّ له» یک حکم کلامی مبنی بر کفر نیست، بلکه یک حکم جامعه‌شناختی مبنی بر «خروج از دایره قرارداد اجتماعی» است.

شاه‌کلید فهم کلام علامه، تفکیک میان دو ساحت «حق» است:

- **حقّ تکوینی (کرامت ذاتی).** این حق، ریشه در «هستی» انسان دارد و تابع قرارداد نیست. علامه در تفسیر آیه ۷۰ سوره اسراء، این کرامت را برای مطلق «بنی آدم» ثابت می‌داند.

- **حقّ اعتباری (کرامت شهروندی).** این حقوق (مانند امنیت شغلی و مشارکت سیاسی)، اموری «جعلی» و «قراردادی» هستند.

خطای راهبردی منتقدان در این است که «سلب حق اعتباری» (در آیه ۷۵ سوره آل عمران) را به معنای «سلب کرامت ذاتی» تفسیر کرده‌اند. وقتی علامه می‌گوید چنین فردی «هیچ حقی از حیات ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۲/۳)، منظور حیات در بستر «نظام حقوق مدنی» است.

۷. جلوه‌های عینی پاسداشت کرامت در سیره و تعلیم رضوی

مبانی نظری «کرامت» که بر پایه تفکیک میان «کرامت تکوینی» و «حقوق اعتباری» تحلیل شد، در سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مفسران حقیقی وحی، نمود عینی

می‌یابد. دوران امامت امام رضا علیه السلام، به دلیل تلاقی فرهنگ‌ها و اوج‌گیری مباحث کلامی، برهه‌ای حساس برای تبیین عملی این مبانی بود. سیره رضوی نشان می‌دهد که چگونه امام علیه السلام با مهار آگاهانه «غریزه استخدام» که بنیاد تبعیض را شکل می‌دهد، «کرامت تکوینی» انسان‌ها را به رسمیت شناخته، «حقوق اعتباری» آنان را حتی در مورد مخالفان عقیدتی پاس می‌دارد. در ادامه، چهار جلوه از این رویکرد تحلیلی - حقوقی در مکتب رضوی واکاوی می‌شود.

۷-۱. مقابله با «استخدام طغیانگر»: فروپاشی اعتبارهای طبقاتی در عمل

بر اساس مبانی نظری علامه طباطبایی، ریشه بسیاری از نابرابری‌های اجتماعی، طغیان «میل به استخدام» در انسان است؛ میلی که دیگران را نه به عنوان انسان، بلکه به عنوان ابزاری برای تحقق اهداف خود به کار می‌گیرد. این میل، برای مشروعیت بخشیدن به خود، «اعتبارات» و قراردادهای اجتماعی کاذبی همچون برتری نژادی، طبقاتی و قومی را جعل می‌کند. سیره امام رضا علیه السلام مصداق بارز مقابله عملی با این «استخدام طغیانگر» و فروپاشی «اعتبارهای» مبتنی بر آن است.

در روایتی مهم، مردی از بلخ که ذهنش با اعتبارات طبقاتی عصر خود شکل گرفته بود، از هم سفره شدن امام با همه خدمتکاران و غلامان (حتی سیاه‌پوستان) برآشفته و پیشنهاد داد: «فدایت شوم، کاش برای اینان سفره‌ای جداگانه می‌انداختید!» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۳۰). این پیشنهاد، تجلی دقیق منطق «استخدام» است: غلام ابزاری برای خدمت است، نه شریکی برای هم‌نشینی. او یک «دیگری» است که باید در جایگاه فرودست خود باقی بماند.

پاسخ امام علیه السلام یک بیانیه هستی‌شناختی و حقوقی است که اعتبار کاذب طبقاتی را با یک حقیقت تکوینی در هم می‌کوبد:

«مَه! إِنَّ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ وَالْأُمُّ وَاحِدَةٌ وَالْأَبُّ وَاحِدٌ وَالْحِزَاءُ بِالْأَعْمَالِ».

ساکت باش! پروردگار - تبارک و تعالی - یکی است، مادر یکی و پدر یکی است،

و پاداش تنها به اعمال است.

در این کنش و واکنش، چند سطح تحلیلی قابل مشاهده است:

- **ابطال اعتبار با ارجاع به تکوین.** امام علیه السلام یک «اعتبار اجتماعی» (برتری ارباب بر برده) را با یک «حقیقت تکوینی» (وحدت در خلقت) به چالش می‌کشند. این دقیقاً به معنای مقدم داشتن کرامت ذاتی بر عناوین اعتباری است.
- **محدودسازی میل به استخدام.** رفتار امام یک کنش تعلیمی برای مهار «میل به استخدام» در آن مرد بلخی و جامعه است. امام با این عمل نشان می‌دهند که رابطه انسان‌ها نباید تنها بر اساس «کارایی» و «استفاده» تعریف شود، بلکه بر پایه «اخوت انسانی» استوار است.
- **خلق یک «اعتبار» جدید.** هم سفره شدن، تنها یک عمل اخلاقی نیست، بلکه یک «اعتبارگذاری» جدید است. امام در عمل اعتبار می‌کند که «حق احترام» و «حق مشارکت برابر»، به رنگ و نژاد و جایگاه اجتماعی وابسته نیست. این سفره، نماد یک جامعه آرمانی است که در آن، اعتباریات بر اساس حقیقت تکوینی بنا شده‌اند.

بدین سان، این رفتار رضوی را نباید تنها به «تواضع» یا «مهرورزی» فروکاست. این یک استراتژی هوشمندانه برای بازتعریف روابط اجتماعی، مهار یکی از ویرانگرترین غرایز انسانی (استخدام لگام‌گسیخته)، و پایه‌ریزی حقوق اجتماعی بر مبنای خلقت واحد است.

۷-۲. اعتباربخشی به حقوق کار: مهار «استخدام مبهم» در سیره رضوی

«میل به استخدام» تنها در شکل‌های خشن و آشکار بروز نمی‌کند، بلکه می‌تواند در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی مبهم و تعریف نشده پنهان شود. یکی از این ساختارها، رابطه کاری بدون قرارداد شفاف است که در آن، قدرت چانه‌زنی و تعیین ارزش کار، به صورت یک طرفه در اختیار کارفرما قرار می‌گیرد. سیره رضوی نشان می‌دهد که مبارزه با این «استخدام پنهان»، از طریق «اعتبارگذاری حقوقی» و شفاف‌سازی روابط اقتصادی ممکن است.

در روایتی از سلیمان بن جعفر جعفری، امام رضا علیه السلام با مشاهده کارگری که بدون قرارداد مشغول به کار بود، به شدت خشمگین شدند. پاسخ اطرافیان، منطق رایج در یک نظام اقتصادی مبتنی بر استخدام مبهم را آشکار می‌کند: «هرچه بدھیم، راضی می‌شود». این جمله به این معناست که کارگر به دلیل موضع ضعف، حق تعیین ارزش کار خود را ندارد و به هر «تفضل» و «لطفی» از سوی کارفرما تن می‌دهد. امام علیه السلام با این منطق به شدت مقابله کرده، فرمودند: «من بارها نهی کرده‌ام که کسی را برای کاری به کار گیرند مگر آنکه قبلاً اجرتش را تعیین کنند... زیرا اگر بدون قرارداد کار کند، هرچقدر به او بدهی، فکر می‌کند کم داده‌ای؛ اما اگر تعیین کنی و همان مقدار را بدهی، از تو سپاسگزار خواهد بود...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۲۸۸).

تحلیل این سیره در چهارچوب نظری مقاله، ابعاد عمیقی را آشکار می‌کند.

- **شناسایی و نفی «اعتبار» ظالمانه.** امام علیه السلام اعتبار اجتماعی نانوشته‌ای را که به کارفرما اجازه می‌دهد از نیاز کارگر سوءاستفاده کرده، مزد را به صورت نامشخص باقی بگذارد، شناسایی و باطل اعلام می‌کنند. این وضعیت، تجلی «استخدام» است؛ زیرا کارگر به ابزاری منفعل تقلیل یافته است.
- **الزام به ایجاد «اعتبار حقوقی» عادلانه.** اصرار بر «تعیین اجرت قبل از کار»، یک دستور اخلاقی صرف نیست، بلکه الزام به خلق یک قرارداد یا اعتبار حقوقی است. این قرارداد، رابطه را از یک الگوی عمودی (ارباب - رعیت) به یک الگوی افقی (طرفین قرارداد) تغییر می‌دهد و به کارگر «شخصیت حقوقی» می‌بخشد.
- **حفاظت از کرامت از طریق شفافیت.** تحلیل روان‌شناختی امام علیه السلام نشان می‌دهد که نبود شفافیت، حتی در صورت پرداخت منصفانه، کرامت انسانی کارگر را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا او را همواره در موضع «گیرنده لطف» و نه «صاحب حق» نگاه می‌دارد. قرارداد شفاف، با تعریف دقیق «حق» و «تکلیف»، این حس وابستگی و قطعیت نداشتن را از میان برده، امنیت روانی و عزت نفس او را تضمین می‌کند.

بنابراین، این اقدام رضوی یک راهبرد مدیریتی برای پیشگیری از استثمار و بهره‌کشی است. امام علیه السلام با اجباری کردن یک «اعتبار» ساده (قرارداد کار)، ساختار قدرت را تعدیل کرده، از کرامت اقتصادی فردی که در موضع ضعف قرار دارد، به شکلی نهادینه و پایدار دفاع می‌کنند.

۷-۳. کرامت اندیشه: تفکیک میان «بطلان عقیده» و «کرامت صاحب عقیده»

یکی از عمیق‌ترین جلوه‌های پاسداشت کرامت در سیره رضوی، تفکیک قاطع میان «بطلان یک عقیده» و «سقوط کرامت انسانی صاحب آن عقیده» است. در منطق رضوی، کرامت تکوینی انسان که ریشه در «عقلانیت» او دارد، به صرف داشتن عقیده‌ای مخالف، از او سلب نمی‌شود. این اصل، خود را در مناظرات تاریخی امام رضا علیه السلام با رهبران ادیان (جاثلیق، رأس‌الجالوت و...) به نمایش می‌گذارد (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۱۵۴). این مناظرات تنها یک تبادل کلامی نبود، بلکه یک صحنه «اعتباربخشی» به حقوق مخالف بود. امام علیه السلام با فراهم آوردن زمینه گفت‌وگو، به مخالفان خود یک «حق اعتباری» کلیدی اعطا می‌کردند: حق شنیده شدن به عنوان یک سوژه عاقل. سازوکار امام برای تضمین این حق، مبتنی بر اصول زیر بود:

- به رسمیت شناختن چهارچوب معرفتی خصم. امام با استناد به منابع دینی طرف مقابل (تورات و انجیل)، به جای نفی مطلق هویت فکری آنان، از یک موضع مشترک برای گفت‌وگو بهره می‌جستند.
- اعطای «حق بیان» در چهارچوب مناظره. امام علیه السلام به مخالفان اجازه می‌دادند تا آزادانه شبهات و نقدهای خود را مطرح کنند. این «آزادی بیان»، حقی بود که در قرارداد نانوشته آن مناظره عقلانی، از سوی امام به رسمیت شناخته شده، تضمین می‌شد.
- حفظ کرامت انسانی مخاطب. خطاب‌های محترمانه و استدلال‌های مبتنی بر منطق نشان می‌دهد که هدف امام، ابطال اندیشه بود، نه تحقیر اندیشمند.

این رفتار، ترجمان عملی نظریه «اعتباریات» است. امام علیه السلام به عنوان مدیر آن جلسه

گفت و گو اعتبار می‌کردند که هر فرد عاقلی، جدای از درستی و نادرستی عقیده‌اش، حق طرح استدلال دارد. این رویکرد در تضاد کامل با دیدگاه‌هایی است که «خطای فکری» را با «خیانت عملی» یکسان پنداشته، به بهانه بطلان عقیده، تمامی حقوق اعتباری فرد، از جمله حق بیان و حتی حق حیات را از او سلب می‌کنند.

۷-۴. «سلسله الذهب» به مثابه «اعتبار بنیادین» برای الغای استخدام

سیره رضوی در مقابله با اعتبارات ظالمانه، از اصلاحات جزئی در روابط اجتماعی و اقتصادی فراتر رفته، به معرفی یک «اعتبار بنیادین» می‌رسد که ریشه تمام ساختارهای مبتنی بر «استخدام» را هدف قرار می‌دهد. حدیث مشهور سلسله الذهب، که در بزنگاه تاریخی ورود امام علیه السلام به نیشابور بیان شد، یک مانیفست حقوقی - سیاسی است که سنگ بنای کرامت انسانی را بر یک اصل استوار می‌کند.

اصل حدیث «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي»، یک گزاره کلامی صرف نیست، بلکه یک «اعتبارزدایی» انقلابی از تمام قدرت‌های غیرالهی است. «میل به استخدام» همواره خود را در قالب «اعتباراتی» مشروعیت می‌بخشد که برای غیر خدا، اصالت و حق حاکمیت قائل می‌شوند: حاکمیت طاغوت، برتری نژادی، اصالت طبقه اجتماعی یا تقدس ثروت. اعلامیه «لا إله إلا الله»، تمام این اعتبارات را باطل کرده، هر انسانی را از بندگی هر انسان یا ساختار دیگری آزاد می‌کند. «حصن» یا دژ توحید در این تحلیل، یک ساختار حقوقی - مفهومی است که با تحقق آن، مشروعیت استخدام سلب می‌شود. اگر هیچ «إله» و سرپرست مطلقى جز خداوند وجود ندارد، پس هیچ انسانی حق ندارد انسان دیگری را به ابزار و وسیله تقلیل دهد. این اصل، هرگونه رابطه مبتنی بر بردگی، بهره‌کشی و سلطه جویی را از بنیان نامشروع می‌گرداند.

به رسمیت شناختن کرامت ذاتی: انسانی که تنها در برابر خالق خود مسئول است، در برابر هیچ مخلوقی کرنش نمی‌کند. این اصل، یک «حق ذاتی برای مقاومت» در برابر هر قدرتی که قصد پایمال کردن کرامت او را دارد، اعتبار می‌کند.

نقطه اوج این تحلیل، شرطی است که امام علیه السلام به این اصل بنیادین می‌افزایند:

«بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا». این شرط، تنها یک الحاقیه اعتقادی نیست، بلکه بیانگر یک ضرورت جامعه‌شناختی و حقوقی است. تاریخ نشان داده که خود اصل «توحید» نیز می‌تواند توسط حاکمان جور به یک «اعتبار» در خدمت «استخدام» تبدیل شود (مانند حکومت بنی عباس که به نام خلافت الهی، کرامت انسان‌ها را پایمال می‌کرد). نقش «ولایت» در اینجا، تضمین تفسیر و اجرای صحیح آن اعتبار بنیادین است. امام به عنوان شرط توحید، مانع از آن می‌شود که این اصل رهایی‌بخش، مصادره به مطلوب شده، به ابزاری برای ستم تبدیل گردد. ولایت، آن نهاد ناظری است که پاسداری می‌کند تا «اعتبار توحید» همواره به نفعی «استخدام» و تأیید «کرامت» منجر شود.

بنابراین، حدیث سلسله الذهب در منظومه فکری این مقاله، نقشه راه گذار از کرامت ذاتی به کرامت اکتسابی و اجتماعی است؛ گذاری که از طریق ابطال تمام اعتبارات ظالمانه و استقرار یک اعتبار بنیادین (توحید) تحت نظارت یک نهاد حافظ آن (ولایت) صورت می‌پذیرد.

۸. تحلیل تزام کرامت ذاتی و تفاوت‌های فقهی در پرتو نظریه اعتباریات

یکی از چالش‌های بنیادین در نظریه «کرامت ذاتی و همگانی انسان» در اندیشه اسلامی، تبیین تفاوت‌های حقوقی میان مسلمان و غیرمسلمان در فقه (مانند دیه، ارث و برخی احکام مدنی) است. پرسش اصلی آن است که اگر کرامت انسان امری تکوینی، ثابت و همگانی است، این تمایزات حقوقی بر چه مبنایی قابل توجیه‌اند و چگونه می‌توان از نسبت آن‌ها با اصل کرامت دفاع کرد؟ با بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناختی و حقوقی علامه طباطبایی، و به‌ویژه نظریه اعتباریات، می‌توان پاسخی روشن‌مند به این مسئله ارائه داد.

۸-۱. تمایز میان «کرامت تکوینی» و «اعتبارات قانونی»

در اندیشه علامه طباطبایی «انسان بما هو انسان» دارای ساختاری واحد از قوای ادراکی، ارادی و گرایش به استخدام متقابل است که او را ناگزیر به زیست اجتماعی می‌کند. در این سطح تکوینی، هیچ‌گونه تفاوت ارزشی یا وجودی میان افراد انسانی وجود

ندارد و کرامت انسان، به عنوان وصفی ذاتی، شامل همگان می‌شود. در مقابل، «حقوق» و «قوانین» از سنخ امور تکوینی نیستند، بلکه اعتباریاتی عقلایی اند که برای تنظیم روابط اجتماعی، مهار تعارض منافع و تضمین بقای نظم جمعی جعل می‌شوند. بر این اساس، تفاوت‌های فقهی نه بازتاب‌دهنده تفاوت در «ارزش وجودی» انسان‌ها، بلکه ناظر به تمایز در «موقعیت‌های حقوقی» و «نقش‌های نهادی» آنان در چهارچوب یک نظم حقوقی معین‌اند. خلط این دو سطح، منشأ اصلی تصور تعارض میان کرامت ذاتی و تفاوت‌های فقهی است.

۸-۲. حقوق اجتماعی به مثابه ثمره تعهدات نهادی متقابل

در منطق اعتباریات، حقوق اجتماعی همواره در پیوند با شبکه‌ای از تعهدات متقابل معنا می‌یابند. ورود به جامعه اسلامی، چه از طریق پذیرش اسلام و چه از طریق انعقاد پیمان ذمه، مستلزم شکل‌گیری نوعی «رابطه حقوقی نهادمند» است که مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف متقابل را ایجاد می‌کند. تفاوت در این حقوق، تابع تفاوت در نوع و سطح تعهدات نهادی است، نه تابع تفاوت در شأن انسانی افراد.

از این منظر، تمایزات فقهی ماهیتی «کارکردی» دارند؛ یعنی برای تنظیم نسبت فرد با ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه اسلامی طراحی شده‌اند و نه برای ارزش‌گذاری وجودی انسان‌ها. بنابراین، این تفاوت‌ها را باید در افق «نظریه قرارداد اجتماعی دینی» فهمید، نه در افق سنجش کرامت ذاتی یا منزلت اخلاقی انسان.

۸-۳. ثبات کرامت و تساوی در حقوق بنیادین انسانی

حتی با فرض تفاوت‌های فقهی، کرامت ذاتی انسان در اندیشه اسلامی هرگز مخدوش نمی‌شود. انسان، جدای از دین و ایمان، مادامی که در صدد سلب امنیت و حقوق دیگران برنیاید، از حقوق بنیادینی همچون حق حیات، مصونیت جسمانی، امنیت مالی و حرمت انسانی برخوردار است؛ چنان‌که قرآن کریم صراحتاً به رعایت عدالت و نیکی نسبت به غیرمسلمانان غیرمحراب فرمان می‌دهد: «...أَنْ تَبْرَهُمْ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ» (ممتحنه/ ۸).

بر همین اساس، احکامی مانند «دیه» در فقه اسلامی را نباید به منزله «قیمت‌گذاری جان انسان» یا سنجه‌ای برای ارزش اخلاقی او تلقی کرد. دیه یک سازوکار اعتباری - جبرانی است که در بستر یک نظم معیشتی و نهادی خاص، برای جبران ناشی از فقدان یک عضو جامعه طراحی شده است. تفاوت در میزان آن، بازتاب‌دهنده تفاوت در ساختار مسئولیت‌ها و پیوندهای اقتصادی - خانوادگی است، نه نشانه تفاوت در کرامت یا ارزش ذاتی انسان‌ها.

بر این اساس، تفاوت‌های فقهی در اندیشه اسلامی، نه «تبعیض ذاتی یا نژادی»، بلکه تمایزاتی قراردادی و نهادمند هستند که در سطح اعتبارات اجتماعی و برای کارکرد صحیح نظم حقوقی جعل شده‌اند. کرامت انسانی، به مثابه حقیقتی تکوینی و پیشینی، همواره زیربنای این اعتبارات باقی می‌ماند و مانع از آن می‌شود که غیرمسلمان به موجودی فاقد حق یا تنها به یک ابزار فروکاسته شود. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی امکان آن را فراهم می‌آورد که این تفاوت‌ها، بدون عدول از اصل کرامت همگانی انسان، به شکل عقلانی و منسجم تبیین شوند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی قرآنی «کرامت ذاتی انسان» و تجلی آن در سیره و تعلیم رضوی، در نقطه تلاقی الهیات، حقوق بشر و تاریخ اندیشه تدوین گردید. این تحقیق در پاسخ به چالش بنیادین تقابل یا تلائم آموزه‌های دینی با پارادایم حقوق بشر معاصر، نشان داد که اندیشه اسلامی، به ویژه در قرائت امامیه، نه تنها با مفهوم کرامت ذاتی در تضاد نیست، بلکه مبانی هستی‌شناختی و حقوقی مستحکمی برای آن ارائه می‌دهد که از بسیاری جهات، جامع‌تر از مبانی سکولار است.

یافته کلیدی این پژوهش، تفکیک مفهومی میان دو ساحت «کرامت تکوینی» و «حقوق اعتباری» بود. این تفکیک که با بازخوانی انتقادی و اصلاح یک قرائت اشتباه از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به دست آمد، ثابت کرد که از منظر قرآن کریم، کرامت امری انفکاک‌ناپذیر و همگانی برای «بنی آدم» است که در خلقت الهی ریشه دارد و مشروط

به ایمان یا عقیده نیست. آنچه در برخی آیات و مباحث فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد، نه سلب این کرامت ذاتی، بلکه محدود شدن «حقوق اعتباری» یا اجتماعی فرد در نتیجه نقض قراردادهای اجتماعی است. این پژوهش با تبارشناسی ریشه نابرابری‌ها در نظریه «استخدام طغیانگر» علامه طباطبایی نشان داد که تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها نه محصول دین، بلکه نتیجه طغیان‌گری‌های انسانی‌اند که دین برای مهار و تعدیل آن آمده است.

نوآوری اصلی این مقاله در گذار از مباحث انتزاعی به تحلیل مصادیق عینی و ایجاد پیوندی نظام‌مند میان «نظریه» و «عمل» بود. این تحقیق نشان داد که سیره امام رضا علیه السلام تنها مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی درباره مهرورزی نیست، بلکه یک «آزمایشگاه عملی» برای پیاده‌سازی مبانی نظری کرامت است. کنش‌های امام علیه السلام - از هم سفره شدن با بردگان برای فروپاشی «اعتبارهای طبقاتی»، و الزام به تعیین دستمزد پیش از کار برای مهار «استخدام مبهم»، تا تفکیک میان «بطلان عقیده» و «کرامت صاحب عقیده» در مناظرات - همگی راهبردهای هوشمندانه‌ای برای «اعتبارگذاری» حقوقی و بازتعریف روابط اجتماعی بر پایه حقیقت تکوینی کرامت انسانی تحلیل شدند. حدیث سلسله الذهب نیز نه به مثابه یک گزاره کلامی صرف، بلکه به عنوان یک «مانیفست حقوقی - سیاسی» و یک «اعتبار بنیادین» معرفی شد که با استوار کردن حاکمیت بر توحید و امامت عادل، ریشه هرگونه «استخدام» و سلطه انسان بر انسان را از مشروعیت می‌اندازد.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که الگوی رضوی، ظرفیتی پویا برای ارائه یک پارادایم جایگزین در حوزه حقوق بشر ارائه می‌دهد؛ پارادایمی که در آن، کرامت انسان نه بر پایه یک قرارداد اجتماعی متزلزل، بلکه بر یک حقیقت هستی‌شناختی استوار است. این چهارچوب نظری، زمینه را برای بازاندیشی انتقادی در برخی رویه‌های فقهی و همچنین مشارکت فعال و اصیل اندیشه اسلامی در گفتمان جهانی حقوق بشر فراهم می‌آورد. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی، با بهره‌گیری از این الگوی تحلیلی (تفکیک تکوین و اعتبار، و نظریه استخدام)، به بررسی تطبیقی سیره دیگر امامان معصوم علیهم السلام و بازخوانی مسائل مشخص فقهی در حوزه حقوق اقلیت‌ها، زنان و آزادی اندیشه پردازند.

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فارسی: فاضل خان همدانی، ترجمه انگلیسی: ویلیام گلن و هنری مرتین، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح و تحقیق مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۵. ایازی، سید محمدعلی، «کرامت و آزادی در قرآن»، مجله بینات، سال چهاردهم، شماره ۵۳، ۱۳۸۶ ش، ص ۸-۴۴.
۶. ثقفی، محمد، «ارزش و کرامت انسانی از سه دیدگاه اسلام و مسیحیت و بودیسم»، در: مجموعه آثار همایش بین‌المللی امام خمینی رضی الله عنه و قلمرو دین (۱)، جلد ۶، انتشارات عروج، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۷. جعفری، محمدتقی، «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲۷، ۱۳۷۰ ش (الف)، ص ۷۷-۹۸.
۸. جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی تهران، ۱۳۷۰ ش (ب).
۹. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم، ۱۳۶۹ ش.
۱۱. دارمستتر، جیمز، مجموعه قوانین زردشت (وندیداد)، ترجمه موسی جوان، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. دوستخواه، جلیل (مترجم)، اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، نشر مروارید، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. رحیمی نژاد، اسماعیل، «رویکردهای مختلف در مورد کرامت انسانی»، مجموعه آثار همایش بین‌المللی امام خمینی رضی الله عنه و قلمرو دین (۱)، جلد ۶، انتشارات عروج، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. سلیمانی، حسین، عدالت کبیری در آیین یهود (مجموعه مقالات)، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با پاورقی شهید مرتضی مطهری)، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. کدیور، محسن، «مسئله برده‌داری در اسلام معاصر»، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴ ش، ص ۴۷۷-۵۰۲.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب
الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، *نظریه حقوقی اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم،
۱۳۸۲ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (۴)*، *انسان در قرآن*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. نوبهار، رحیم، «دین و کرامت انسانی»، *مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری
حقوق بشر)*، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴ ش، ص ۶۱۳-۶۳۲.
24. Elon, Menachem, "Human Dignity", in *Encyclopaedia Judaica*, Vol 9, Jerusalem: Keter
Publishing House, 2006.
25. Lynch, J., "Man", in *The Catholic Encyclopedia*, Vol 9, New York: Robert Appleton
Company, 1910.

تحلیل مفهوم قرآنی «تعارف» از منظر انسان‌شناسی عمومی؛ جستاری درباره کرامت انسانی در قرآن کریم

محمد حسن شیرزاد

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
h.shirzad@umz.ac.ir (نویسنده مسئول).

محمد حسین شیرزاد

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
mh.shirzad@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی</p> <p>صفحه (۳۳ - ۶۱)</p> <p>دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۹</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۱</p>	<p>در نیمه دوم سده اخیر، در پی گسترش ارتباطات انسانی از یک سو و رواج گفت‌وگوها و انگاره‌های مدرن همچون کرامت انسانی و حقوق بشر در جهان اسلام از سوی دیگر، آیه ۱۳ سوره حجرات در کانون توجه برخی از متفکران مسلمان قرار گرفته و از منظرهای نو همچون فلسفه علوم اجتماعی، ارتباطات میان فرهنگی، روابط بین الملل و تمدن پژوهی به بازخوانی درآمده است. در این مقاله بناست برای نخستین بار، این آیه شریفه از منظر دانش انسان‌شناسی عمومی که متشکل از چهار زیرشاخه انسان‌شناسی زیستی، انسان‌شناسی فرهنگی، انسان‌شناسی زبان‌شناختی و انسان‌شناسی باستان‌شناختی است، به بحث گذاشته شود. از منظر آیه ۱۳ سوره حجرات انسان‌ها متفاوت و متنوع آفریده شده و از حیث تعلقات جنسیتی، گروهی و قبیله‌ای، گونه‌گون و متکثرند. هدف از این تنوع کم‌نظیر، «تعارف» است که بر مبنای رویکرد انسان‌شناختی، فرایندی سه‌مرحله‌ای است که «شناختن دیگری»، «شناساندن خود به دیگری» و از همه مهم‌تر «شناختن خود در پرتو شناخت دیگری» را شامل می‌شود. نیز بنابر رویکرد انسان‌شناختی، متعلق شناخت در هر یک از مراحل یادشده - متناظر با زیرشاخه‌های انسان‌شناسی عمومی - چهار دسته از ویژگی‌های جماعات انسانی است که عبارت‌اند از: ویژگی‌های زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی. بر این اساس، آموزه قرآنی «تعارف»، انسان‌ها را از خودمحوری</p>

پرهیز می‌دهد و «دیگری» را نه به عنوان تهدید، که به عنوان عاملی ضروری برای شناخت «خود» بازمی‌شناساند. مبتنی بر آموزه قرآنی «تعارف»، همه مردم در سرتاسر جهان، جدای از تنوع زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی، واجد کرامت انسانی هستند، با این تبصره که کرامت امری مشکک است که درجات آن براساس میزان تقوا نزد خداوند متعال سنجیده می‌شود.

انسان در قرآن، انسان‌شناسی قرآن، سوره حجرات، قوم‌مداری، خود و دیگری.

کلیدواژه‌ها

۱. مقدمه و بیان مسئله

تنها آیه قرآنی که عموم مردم (التاس) را بدون در نظر گرفتن هر آنچه آنان را گونه‌گون و متفاوت می‌سازد، مورد خطاب قرار داده و الگوی ارتباطی بایسته میان آنان را بازگو کرده است، آیه ۱۳ سوره حجرات است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

اگرچه این آیه در بردارنده مضامینی منحصربه‌فرد است، چندان مورد توجه عالمان تفسیر در سده‌های متقدم و میانه قرار نگرفته و بیشتر به ذکر مباحث لغوی و شرح‌گذاری مضامین آن بسنده شده است (مثلاً بنگرید به: طوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۹-۳۵۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷۴/۴-۳۷۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۵۲/۵-۱۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۹-۲۰۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۷/۵). همچنین در انتقال به دوران معاصر هر چند ارتباطات انسانی گسترش یافته و برخی مفاهیم مدرن چون «کرامت انسانی»^۱ و «حقوق بشر»^۲ شکل گرفته است، باز هم اقبال درخوری به این آیه در تفاسیر قرآن کریم صورت نگرفته و از تعالیم آن درباره موارد یادشده بهره‌چندان برده نشده است (برای آگاهی از چگونگی تفسیر این آیه در دوران معاصر، بنگرید به: گرامی، ۱۴۰۱: ۸۸-۱۰۱).

در این میان، اهتمام گسترده به این آیه در دوران معاصر را تنها می‌توان در آثار

1. Human Dignity.
2. Human Rights.

اندیشمندانی بازجست که نه درصدد تألیف یک اثر تفسیری، بلکه در مقام پاسخ به نیازها و پرسش‌های نوظهور معاصر بودند؛ برای نمونه، مرتضی مطهری (د ۱۳۵۸ ش) در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۳۵۰ ش، در بحث از فلسفهٔ علوم اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی، دربارهٔ این آیه از دو جهت بحث کرده است: اولاً، از این آیه استنباط می‌کند که انسان موجودی است مدنی^۱ بالطبع که به حسب خلقت و فطرت، اجتماعی است و از این منظر، زندگی اجتماعی او نه امری اضطراری یا انتخابی، که امری طبیعی و برآمده از یک غایت کلی و عمومی است. ثانیاً، از این آیه استفاده می‌کند که قرآن کریم با نظریه‌های مبتنی بر ملی‌گرایی^۲ در تقابل آشکار است و بنابر نظریهٔ فطرت، همهٔ جوامع و ملّت‌ها به سوی یگانه شدن و تحقّق جامعهٔ جهانی توحیدی سوق می‌یابند (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۱۹-۲۱ و ۶۴-۵۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/ ۲۸-۳۱ و ۶۳-۸۵؛ همو، ۱۳۹۶: ۴۴-۵۴ و ۱۰۱-۱۰۹).

در ادامه، باید از محققانی یاد کرد که در بحث از مطالعات تمدنی، نظریات بدیعی را متأثر از آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات طرح کرده‌اند. شاخص‌ترین چهره در این زمینه، زکی عبدالله میلاد- از متفکران حجازی شیعه‌مذهب- است که در آثار قلمی و زبانی متعدد، دربارهٔ رابطهٔ تمدن‌ها سخن گفته است. او معتقد است که نظریات ارائه‌شده در این باره را می‌توان در قالب دو دیدگاه اصلی صورت‌بندی کرد: نخست، نظریاتی که تمدن‌ها را در حال تقابل با یکدیگر می‌بینند و دیگری، نظریاتی که تمدن‌ها را در حال تعامل با یکدیگر می‌نگرند. چهرهٔ شاخص از گروه نخست، ساموئل هانتینگتون^۳ (د ۲۰۰۸ م) صاحب نظریهٔ «برخورد تمدن‌ها»^۴ (صدام الحضارات) و چهرهٔ شاخص از گروه دوم، روزه گارودی^۵ (د ۲۰۱۲ م) صاحب نظریهٔ «گفت‌وگوی تمدن‌ها»^۶ (حوار الحضارات) است. زکی میلاد اگرچه دیدگاه گارودی را بر هانتینگتون ترجیح می‌دهد، معتقد است که می‌توان با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، رابطهٔ تمدن‌ها را در سطحی جامع‌تر و عمیق‌تر بازشناخت که وی آن را با الهام از عبارت

1. Nationalism.
2. Samuel Huntington.
3. Clash of Civilizations.
4. Roger Garaudy.
5. Dialogue of Civilizations.

«لتعارفوا»، «هم‌شناسی تمدن‌ها» (تعارف الحضارات) نام می‌نهد (میلاد، ۱۴۲۰: سراسر اثر). دیدگاه زکی میلاد بسیار در جهان عرب مورد اقبال قرار گرفته و با الهام از آن، پژوهش‌های فراوانی به انجام رسیده است (بنگرید به: همو، ۲۰۲۴: سراسر اثر)؛ برای مثال، نادیه محمود مصطفی - استاد روابط بین‌الملل دانشگاه قاهره - «تعارف الحضارات» را یکی از اصول بنیادین سیاست خارجی در اسلام می‌شناسد و معتقد است که این اصل، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ، پابرجاست (مصطفی، ۲۰۰۶: ۱۷۹-۱۸۲).

از دیگر حوزه‌های نوین مطالعاتی که از مضامین آیه ۱۳ سوره حجرات بهره برده، مطالعات مربوط به ارتباطات میان‌فرهنگی^۱ با رویکرد اسلامی است (مثلاً بنگرید به: سلیمی، ۱۳۸۹: ۱۰؛ دهقان و معتمدی، ۱۳۹۲: ۲۲). شاخص‌ترین پژوهش در این زمینه، از آن غمامی و اسلامی‌تنهاست؛ آنان در پژوهشی گسترده، الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی در قرآن را با الگوهای غربی به مقایسه گذاشتند و با تکیه بر مفهوم «تعارف» در آیه ۱۳ سوره حجرات، به نتایج درخوری دست یافتند. برآیند این پژوهش آن است که الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی در فضای انگلیسی-آمریکایی، «تطابق» (هم‌سازی)، در فضای فرانسوی، «تعاون» (همکاری) و در فضای آلمانی، «تجاوز» (هم‌گویی) است؛ حال آنکه قرآن کریم الگوی «تعارف» (هم‌شناسی) را طرح‌ریزی کرده که از آن سه عمیق‌تر است؛ چراکه انسان‌ها را افزون بر هم‌گرایی (ائتلاف)، به یک‌دلی (اتحاد) رهنمون می‌سازد و افقی فراتر را در حوزه ارتباطات میان‌فرهنگی ترسیم می‌کند (غمامی و اسلامی‌تنها، ۱۴۰۱: ۷-۲۷).

مبتنی بر آنچه گذشت، مفهوم قرآنی «تعارف» از منظرهای گوناگون همچون فلسفه علوم اجتماعی، مطالعات تمدنی، روابط بین‌الملل و ارتباطات میان‌فرهنگی کاویده شده و دلالت‌های آن در عرصه‌های یادشده به بحث گذاشته شده است. در ادامه همین دست از مطالعات، در مقاله حاضر بناست برای نخستین بار، این مفهوم قرآنی از منظر دانش «انسان‌شناسی عمومی»^۲ بازخوانی و زوایای دیگری از آن بازشناخته شود. بر این اساس،

1. Intercultural Communication.
2. General Anthropology.

مقاله حاضر به دنبال پاسخ به پرسش‌های زیر از منظر دانش انسان‌شناسی است: نخست، تعارف دارای چه ابعادی است و آنچه قرار است در این فرایند شناخته شود، چیست؟ دوم، تعارف در بردارنده چه مراحل است و نقطه آغاز و انجام آن چیست؟ سوم، تعارف در صدد رقابت با چه الگوهای جایگزینی است و چه سخن تازه‌ای برای جامعه بشری دارد؟ و چهارم، نقش تعارف در تحقق کرامت انسانی چیست؟

۲. «انسان‌شناسی عمومی» و رهیافت آن به رابطه خود و دیگری

در این بخش از مقاله، نخست مقصود از «انسان‌شناسی عمومی» تبیین شده، سپس با رویکرد انسان‌شناسانه، بایسته‌های یک ارتباط مؤثر میان خود و دیگری^۱ به بحث گذاشته می‌شود.

۱-۲. انسان‌شناسی؛ از واژه تا دانش واژه

«انسان‌شناسی» که اصطلاحی نسبتاً جدید در زبان فارسی است، در سال ۱۳۴۹ ش و به انتخاب «شورای وضع و قبول لغات و اصطلاحات اجتماعی»، به عنوان برابر نهاد برای واژه بیگانه «آنتروپولوژی»^۲ برگزیده شد (روح‌الامینی، ۱۳۵۷: ۳۳-۳۴). این واژه از ترکیب دو جزء معنایی ساخته شده است: بخش نخست، ریشه در واژه یونانی *ανθρωπος* (*anthropos*) به معنای «انسان» و بخش دوم، ریشه در واژه یونانی *λογία/λόγος* (*logía/logos*) به معنای «سخن» دارد. بر این اساس، آنتروپولوژی در لغت، به معنای «سخن گفتن درباره انسان» و در اصطلاح، به معنای علمی است که عهده دار شناخت انسان است (برای ریشه‌شناسی واژه آنتروپولوژی، بنگرید به: Skeat, 1888: 26; Brachet, 1873: 27; Donald, 1872: 17; Webster, 1916: 45; Morris, 2012: 11).

آنتروپولوژی به عنوان یک رشته علمی سابقه چندانی ندارد، ولی گفت و گو درباره انسان، امری پُرسابقه است و از دیرزمان، اندیشمندانی با نحله‌های مختلف فکری به دنبال شناخت انسان با روش‌های متفاوت بوده‌اند. بر همین اساس، انسان‌شناسی را از جهت

1. Self & Other.
2. Anthropology/Anthropologie.

روش بر چهار نوع دانسته‌اند: الف. انسان‌شناسی دینی که درصدد است انسان را بر پایه آموزه‌های وحیانی مندرج در متون مقدس دینی بشناسد؛ ب. انسان‌شناسی فلسفی که می‌کوشد با بهره‌گیری از عقل، انسان کلی را به بحث بگذارد؛ ج. انسان‌شناسی عرفانی که می‌خواهد انسان را نه از طریق علم حصولی و استدلال‌های عقلی، که از طریق علم حضوری و کشف و شهودهای عارفانه بازشناسد؛ د. انسان‌شناسی تجربی که به دنبال مطالعه انسان از طریق روش‌های مبتنی بر مشاهده، آزمایش و تجربه در قالب علم مدرن^۱ است (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۳).

دانشی که در مجامع علمی و تحقیقاتی «انسان‌شناسی عمومی» خوانده می‌شود، متعلق به گروه اخیر است. این دانش نوپا که به‌طور رسمی در سده نوزدهم میلادی به وجود آمده، شامل چهار زیرشاخه اصلی است:

الف. انسان‌شناسی زیستی / انسان‌شناسی طبیعی^۲: دانشی که ویژگی‌های بیولوژیکی، جسمانی و نژادی جماعت‌های مختلف انسانی را به مطالعه می‌گذارد و در ارتباط تنگاتنگ با برخی علوم طبیعی همچون ژنتیک، آناتومی و استخوان‌شناسی قرار دارد؛

ب. انسان‌شناسی فرهنگی^۳: دانشی که به بحث از شباهت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل مختلف در جهان می‌پردازد و درصدد استخراج الگوهای زیست جمعی بشر در حیطه‌های گوناگون زندگی - از خوراک و پوشاک گرفته تا اقتصاد و سیاست - است؛

ج. انسان‌شناسی زبان‌شناختی^۴: دانشی که درباره مهم‌ترین عامل ارتباط میان انسان‌ها - یعنی زبان - مطالعه می‌کند و به دنبال بحث از تنوع زبانی جماعت‌های مختلف انسانی در سرتاسر جهان است؛

د. انسان‌شناسی باستان‌شناختی^۵: این دانش که به اختصار باستان‌شناسی نیز خوانده می‌شود، سابقه تاریخی اقوام و ملل ساکن در جهان را می‌کاود و ماده‌های فرهنگی^۶

1. Science.
2. Biological Anthropology/ Physical Anthropology.
3. Cultural Anthropology.
4. Linguistic Anthropology.
5. Archaeological Anthropology.
6. Material Culture.

بازمانده از گذشتگان، همچون بناهای تاریخی، صنایع دستی و ابزاروآلات آنان را به مطالعه می‌گذارد (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ طبقه‌بندی یادشده، بنگرید به: Winthrop, 1991: 13-14; Kottak, 2002: 8-13; Ferraro & Andreatta, 2010: 5-15).

۲-۲. ارتباط خود و دیگری از منظر انسان‌شناسی عمومی

محوری‌ترین بحث در نظریه‌های انسان‌شناسی، تبیین مفهوم «هویت»^۱ در قالب رابطهٔ «خود و دیگری» است (فکوهی، ۱۳۸۱: ۲۲). توضیح آنکه هر جماعت انسانی، هویت خویش را در قبال دیگر جماعات انسانی بازمی‌شناسد. بر این مبنا، «خود» هویتی است که تنها براساس تمایزهای زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی با «دیگری» تعریف می‌شود. مبتنی بر این طرز تلقی، بدون وجود «دیگری»، شناختی از «خود» به دست نخواهد آمد؛ چرا که شناخت کامل از هر چیز، جز با بهره‌بردن از رویکرد تطبیقی (مقایسه‌ای)^۲ حاصل نمی‌گردد (همو، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۳). به همین سبب است که همواره در مطالعات انسان‌شناختی بر مقولهٔ «مقایسه»^۳ تأکید و گاه از باب نمونه، در همین باره گفته می‌شود: «آن‌کس که فقط انگلستان را می‌شناسد، شناخت بسیار اندکی از انگلستان دارد»^۴ (Macfarlane, 1977: 3). جملهٔ مزبور کمابیش شبیه آن جملهٔ معروف در زبان عربی است که می‌گوید: «تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا». به تعبیر شهید مطهری، از این عبارت استفاده می‌شود که دستگاه ادراکی بشر فقط در صورتی می‌تواند پدیده‌های عالم را درک کند که نقطهٔ مقابل داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۴۹-۲۵۲).

۲-۲-۱. قوم‌مداری و نقش مخرب آن در ارتباط خود و دیگری

از منظر انسان‌شناسی، «خود» و «دیگری» از هم متمایزند و هویت خویش را با کمک همین تمایزها بازمی‌شناسند، ولی این‌گونه نیست که صرف وجود تفاوت میان آن دو لزوماً

1. Identity.
2. Comparative Approach.
3. Comparison.
4. He little knows of England who only England knows.

به تعارضِ آنان با هم بینجامد، بلکه اگر «خود» و «دیگری» یکدیگر را به درستی بشناسند، تفاوت‌های همدیگر را بپذیرند و بر تحمیل الگوهای خویش بر یکدیگر اصرار نداشته باشند، تعارضی رخ نخواهد داد (فکوهی، ۱۳۸۳: ۴۳). از جمله مفاهیم بنیادین در علم انسان‌شناسی که به همین موضوع مربوط است، «قوم‌مداری»^۱ است. قوم‌مداری بدین معناست که ویژگی‌های زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی «دیگری» را براساس معیارهای شناخته‌شده و پذیرفته‌شده «خود» قضاوت کنیم و با رویکردی تنگ‌نظرانه، تفاوت‌های «دیگری» با «خود» را به حساب کم‌مایگی او بگذاریم (Seymour-Smith, 1986: 97; Rhum, 1998: 155; Kottak, 2002: 39; Ferraro & Andreatta, 2010: 15-16).

قوم‌مداری که بزرگ‌ترین مانع ارتباط سازنده با «دیگری» است، امری شایع در طول تاریخ بوده و هست، و از تحقیر تا تسخیر «دیگری» را شامل می‌شود؛ برای نمونه، اینکه اقوام و ملل مختلف در دنیا یکدیگر را با القاب ناشایست یاد می‌کنند، به سبب نگاه تحقیرآمیز به غیرخودی‌هاست (برای مشاهده نمونه‌هایی از این دست، بنگرید به: ریویر، ۱۳۹۷: ۲۳-۲۴). فراتر از این، قوم‌مداری در حالت تشدید یافته خود به نژادگرایی^۲ و سپس نفی «دیگری» و از بین بردن آن نیز می‌انجامد (Harrison, 1998: 394-396).

بدین سان می‌توان قوم‌مداری را متناظر با زیرشاخه‌های انسان‌شناسی عمومی در چهار جنبه سراغ گرفت:

نخست. قوم‌مداری بر مبنای تفاوت‌های زیستی؛ مثلاً کاشفان قاره آمریکا حاضر نبودند بومیان آن منطقه را به دلیل ویژگی‌های خاصّ زیستی و جسمانی آنان؛ همچون رنگ پوست، استخوان‌بندی و شکل اندام‌هایشان در زمره آدمیزادگان به شمار آورند و بر همین اساس، به بردگی کشاندن و کشتن آنان را توجیه می‌کردند (ریویر، ۱۳۹۷: ۲۳). نیز این تلقی نزد برخی از اقوام و ملل رایج است که برای تمایزگذاری «خود» از «دیگری»، بر اصالت نژاد خویش تأکید می‌کنند؛ با این توضیح که «خود» را از نژادی پاک و اصیل، و «دیگری» را

1. Ethnocentrism.
2. Racism.

بی‌اصل و نسب می‌دانند. برای نمونه، واژه «آریا» در اصل به معنای خالص و اصیل است و براساس این طرز فکر شکل گرفته است که آریایی‌ها دارای نژادی خالص و پاک، و دیگران از این امتیاز محروم‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۷: ب: ۱۷۶).

دوم. قوم‌مداری بر مبنای تفاوت‌های فرهنگی؛ نمونه بارز از این دست را می‌توان در ماجرای تأسیس مدارس شبانه‌روزی بومیان کانادا^۱ در اواخر دهه ۱۸۷۰م سراغ گرفت. این مدارس که با بودجه دولت کانادا تأسیس و توسط کلیسای کاتولیک مسیحی در طول بیش از یک قرن اداره شده بودند، با هدف همسان‌سازی اقوام بومی کانادا با فرهنگ غربی شکل گرفتند. در این برنامه، کودکان بومی به اجبار از خانواده‌های خود جدا و به این مدارس سپرده می‌شدند تا تحت تربیت نظام آموزشی کلیسای مسیحی قرار گیرند و به زعم طراحان این مدارس، متمدن و با فرهنگ شوند. در آن مدارس کوشش می‌شد با اعمال خشونت، تمام عناصر فرهنگ بومی آن کودکان - از چگونگی پوشش و خوراک تا دین و زبان‌شان - به کلی زدوده و با فرهنگ غربی جایگزین شود (Wilk, Maltby & Cooke, 2017: 1-3, 19-). (20; Boutier & Hill, 2025: 78-89).

سوم. قوم‌مداری بر مبنای تفاوت‌های زبانی؛ توضیح آنکه یکی از الگوهای رایج نزد اقوام و ملل مختلف در دنیا برای تمییز «خود» از «دیگری»، ارجح دانستن زبان «خود» بر زبان «دیگری» با حالتی متکبرانه است؛ برای مثال، اقوام اسلاوی خود را Slavjan و دیگر اقوام و ملل را Nemets می‌نامند. از لحاظ دستوری، Slavjan اسم فاعل و برگرفته از فعل اسلاوی Slaviti به معنای «سخن گفتن» است. بر این اساس، Slavjan به معنای «سخن‌گو» (آن‌کس که قادر است حرف بزند) است، حال آنکه Nemets به معنای «لال» و «گنگ» است؛ گویی از منظر اسلاوها، انسان‌ها از دو حال خارج نیستند: یا اسلاو و قادر به حرف زدن هستند یا غیر اسلاو و لال‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۷: ب: ۱۷۶-۱۷۷). همین طرز تلقی را می‌توان در میان عرب پیش از اسلام نیز بازجست؛ با این توضیح که آنان خود را «عَرَب» (فصیح) و دیگران را «عَجَم» (لال) می‌خواندند (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: ۱/۲۳۷ و ۲/۱۲۸؛

1. Canadian Indian residential schools.

ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴/۲۳۹-۲۴۰ و ۲۹۹-۳۰۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۳).

چهارم. قوم‌مداری بر مبنای تفاوت‌های تاریخی و باستانی؛ به این معنا که یک قوم یا ملت با تکیه بر سابقه تاریخی و آثار باستانی بازمانده از نیاکان خویش، بر دیگر اقوام و ملل فخر فروشد و آنان را تحقیر کند. نگاهی به تحولات مهم سیاسی در تاریخ معاصر نشان می‌دهد که برخی از سیاستمداران کوشیده‌اند برای دستیابی به مقاصد سیاسی خویش، از حس باستان‌گرایانه ملت خود که بیشتر همراه با نوعی خودبرتری‌بینی است، بهره‌برداری کنند؛ برای نمونه، می‌توان از مردم ایتالیا یاد کرد که همواره خود را میراث‌دار روم باستان و از دیگر ملل اروپایی برتر می‌انگاشتند. رواج همین تفکر در میان ایتالیایی‌ها باعث شد که بنیتو موسولینی^۱ (د ۱۹۴۵م) - رهبر حزب ملی فاشیست - بتواند با وعده احیای عظمت از دست رفته امپراتوری روم باستان، مردم ایتالیا را متحد و به دست‌اندازی در دیگر سرزمین‌ها ترغیب کند (سلیمان‌پور، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۶ و ۸۹). هخامنشی‌گرایی در سیاست‌های حکومت پهلوی دوم از دیگر نمونه‌های همین دست رویکرد قوم‌مدارانه در دنیای معاصر به شمار می‌آید (حسینی و علم، ۱۴۰۳: سراسر اثر).

۲-۲-۲. نگاه دانش انسان‌شناسی به قوم‌مداری؛ از پذیرش تانفی

نگرش تاریخی به فرایند پیدایش انسان‌شناسی نشان می‌دهد که این دانش در مراحل آغازین شکل‌گیری خود، واجد رویکردهای قوم‌مدارانه بوده است؛ با این توضیح که صاحب‌نظران این عرصه، جوامع غربی را «جوامع متمدن»^۲ یا «جوامع بافرهنگ»^۳، و بومیان ساکن در دیگر مناطق را «جوامع باستانی»^۴ یا «جوامع ابتدایی»^۵ می‌خوانده‌اند. در توضیحی مختصر در این باره باید گفت: تا پیش از اواسط سده بیستم میلادی، یک

1. Benito Mussolini.
2. Civilized Societies.
3. Cultured Societies.
4. Ancient Societies.
5. Primitive Societies.

تقسیم کار نانوشته میان دانش انسان‌شناسی و دانش جامعه‌شناسی^۱ شکل گرفته بود؛ به این صورت که مطالعه‌ی جوامع ابتدایی و الگوهای غریب زیستی آنان به دانش انسان‌شناسی محول شده و در برابر، مطالعه‌ی جوامع امروزی غربی و الگوهای متعارف زیستی آنان به دانش جامعه‌شناسی واگذار شده بود (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶: ۲۷-۲۸؛ Kottak, 2002: 14). انسان‌شناسان در آن زمان چنین می‌پنداشتند که بهترین شیوه برای شناخت لایه‌های ژرف و ناشناخته «خود» (یعنی جوامع مدرن غربی)، شناخت «دیگری» (یعنی جوامع ابتدایی) است؛ چراکه معتقد بودند نیاکانِ غربیان نیز در گذشته‌های دور به شیوه‌ی جوامع ابتدایی می‌زیسته، اما بعدها مسیر تکامل را در پیش گرفته و به جایگاه متعالی کنونی دست یافته‌اند (Winthrop, 1991: 109-111). این طرز تلقی، باعث شکل‌گیری نخستین مکتب انسان‌شناسی با نام «تکامل‌گرایی / تطورگرایی»^۲ شد؛ مکتبی که در عمق و نهان خود، رویکردی قوم‌مدارانه داشت؛ چراکه غربیان را پیشرفته و متکامل، و دیگر جوامع را بسیط و به مثابه نمونه‌ای زنده از سابقه‌ی منحل‌شده غربیان در نظر می‌گرفت (Ferraro & Andreatta, 2010: 70-71).

رویکرد قوم‌مدارانه در محافل انسان‌شناسی را می‌توان از نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم تا اواسط سده‌ی بیستم میلادی در جای‌جای مغرب‌زمین بازجست. در انگلستان، باید از ادوارد برنت تایلر^۳ (د ۱۹۱۷م) یاد کرد که از پایه‌گذاران علم انسان‌شناسی شناخته می‌شود (Amit, 2004: 733). او که به شدت از اندیشه‌های تکامل‌گرایانه‌ی زمانه‌ی خود در علوم طبیعی و زیستی - همچون دیدگاه‌های چارلز داروین - تأثیر پذیرفته بود، فرهنگ را امری رو به تکامل دانست و بر همین مبنا، جوامع انسانی را از حالت ابتدایی تا پیشرفته، به سه گروه اصلی تقسیم کرد: الف. جوامع وحشی^۴ که پست‌ترین نوع جوامع هستند؛ ب. جوامع بربر^۵ که در حد میانه قرار دارند؛ ج. جوامع متمدن که همان غربیان هستند. او معتقد بود همه‌ی انسان‌ها

1. Sociology.
2. Evolutionism.
3. Edward Burnett Tylor.
4. Savage.
5. Barbar.

در اصل داشتن «فرهنگ» مشترک‌اند، ولی در میزان تلبس به آن، شدت و ضعف دارند، با این تبصره که قوم‌مدارانه سنجۀ آن را غرب و ارزش‌های غربی قرار داد (Tylor, 1871: 1/ 23-62). در آمریکا، باید لوئیس هنری مورگان^۱ (د ۱۸۸۱م) را نام بُرد که همچون تایلر، رویکردی تکامل‌گرا داشت و غربیان را متمدن و دیگر جوامع را وحشی یا بَربر می‌شناخت (Morgan, 1877: 3-18, 29-44). سرانجام در فرانسه، باید لوسین لوی-برول^۲ (د ۱۹۳۹م) را یاد کرد. او در کتابش با نام ذهنیت ابتدایی^۳ از تفاوت بارز میان دو نوع اندیشه‌ورزی سخن گفت؛ یکی، «ذهنیت پیش منطقی»^۴ که در جوامع ابتدایی وجود دارد و دیگری، «ذهنیت منطقی»^۵ که در جوامع متمدن غربی یافت می‌شود. به اعتقاد او، جوامع ابتدایی در قیاس با جوامع غربی، از توانمندی اندکی در تحلیل عقلانی پدیده‌های جهان هستی برخوردارند (Seymour-Smith, 1986: 233-234; Amit, 2004: 425-426; Morris, 2012: 204).

در پایان باید گفت: از نیمۀ نخست سده بیستم میلادی، رویکردهای قوم‌مدارانه به نقد گرفته شده و درباره مبانی مکتب تکامل‌گرایی، بازنگری‌های گسترده‌ای به انجام رسیده است (Winthrop, 1991: 111-112). انسان‌شناسانی همچون فرانتس بوآز^۶، ادوارد ساپیر^۷ و بنجامین لی وُرف^۸ از پیشگامان مبارزه با قوم‌مداری شناخته می‌شوند که کاربرد تعابیری چون ابتدایی، وحشی و بَربر را برای یادکرد از اقوام و ملل غیرغربی برنمی‌تافتند (Duranti, 1997: 55-56; Ahearn, 2021: 91-94). امروزه دیدگاه حاکم بر محافل انسان‌شناسی آن است که نوع بشر - جدای از همه تفاوت‌ها - از یگانگی برخوردار است. بر همین اساس، یکی از نخستین آموزش‌هایی که به انسان‌شناسان داده می‌شود، آن است که باید به کلّی، قوم‌مداری را کنار گذارند و «دیگری» را به دور از انگاره‌های منفی بازشناسند (ریویر، ۱۳۹۷:

1. Lewis Henry Morgan.
2. Lucien Lévy-Bruhl.
3. Primitive Mentality.
4. Pre-Logical Mentality.
5. Logical Mentality.
6. Franz Boas.
7. Edward Sapir.
8. Benjamin Lee Whorf.

۱۹ و ۲۳-۲۵). مبتنی بر این رویکرد، بهترین شیوه برای شناخت ابعاد زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی «خود»، شناخت «دیگری» بر پایه‌ی یک مطالعه تطبیقی (مقایسه‌ای) است؛ بنابراین، «دیگری» نه به عنوان تهدید، که به عنوان فرصتی برای شناخت عمیق‌تر از «خود» در نظر گرفته می‌شود.

۳. رابطه خود و دیگری بر مبنای مفهوم قرآنی تعارف

اینک که بایسته‌های ارتباط میان «خود» و «دیگری» از منظر انسان‌شناسی عمومی به بحث گذاشته شد، در این بخش از مقاله کوشش می‌شود با تکیه بر مضامین آیه ۱۳ سوره حجرات، رهیافت قرآن کریم در این باره بازخوانی شود.

۱-۳. تحلیل اجزای آیه

برای آنکه بتوان چگونگی ارتباط «خود» و «دیگری» را بر مبنای مفهوم قرآنی تعارف درک کرد، نخست لازم است فقره‌های این آیه به صورت جزء به جزء تحلیل شود.

۱-۱-۳. فقره ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾

در این آیه، عموم مردم جدای از هر تفاوتی که با هم دارند، مورد خطاب قرار گرفته‌اند؛ افزوده شدن الف و لام استغراق بر واژه «ناس»، نشان از عمومیت این خطاب برای نوع انسان دارد و امکان وجود هرگونه مُستثنی را رد می‌کند.

«الناس» واژه‌ای است که در قیاس با واژه‌های قریب‌المعنا، ویژگی‌هایی منحصر به فرد دارد؛ نخست، تعددپذیر نیست و به شمارش در نمی‌آید، برخلاف واژگانی همچون «شعب» که قابل تبدیل شدن به «شعبین» و «شعوب» هستند؛ دوم، واژه‌ای است که همه طبقات و قشرهای مردم را شامل می‌شود، برخلاف واژه‌ای همچون «جمهور» که در تقابل با «نخبه» قرار دارد؛ سوم، واژه‌ای است که قابلیت انتساب به هیچ گروهی را ندارد، برخلاف واژه‌ای همچون «أمة» که به جماعت‌های مختلف انسانی افزوده می‌شود و می‌توان با آن، تعبیرهایی چون «الأمة العربیة» را ساخت؛ چهارم، واژه‌ای است که جنسیت‌بردار نیست و مردان و زنان را به طور یکسان در برمی‌گیرد (میلاد، ۱۴۲۰: ۹۸-۹۹).



مبتنی بر آنچه گذشت، «یا أَيُّهَا النَّاسُ» خطابیی است که ناظر به تمامی انسان‌ها در سرتاسر دنیاست و آنان را جدای از تفاوت‌های نژادی، قومی، جنسیتی، زبانی، دینی و... برای شنیدن پیامی جهان‌شمول فرامی‌خواند.

۳-۱-۲. فقره ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾

در پاسخ به این پرسش که مقصود از «ذَكَرٍ وَأُنْثَى» در این فقره چیست، دو دیدگاه اصلی مطرح است: بیشتر مفسران معتقدند که مقصود از «ذَكَرٍ»، حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و مقصود از «أُنْثَى»، جناب حواء است. بر این اساس، آیه درصدد بیان این نکته است که همه انسان‌ها از یک پدر و مادر مشترک آفریده شده و با هم برادر و برابرنند. در نقطه مقابل، گروهی اندک معتقدند که مقصود از «ذَكَرٍ» و «أُنْثَى»، نه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و حواء، که پدر و مادر هریک از افراد انسان است؛ بنابراین آیه می‌خواهد بگوید که همه انسان‌ها در این جهت مشترک‌اند که وجودشان وابسته به پیوند یک مرد با یک زن است و از این منظر، هیچ تفاوتی با هم ندارند (طوسی، بی تا: ۳۵۲/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷۴/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸/۱۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۷/۵؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۲۲/۹). دیدگاه‌های مزبور در این امر مشترک‌اند که واژه «مِن» را در عبارت ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ «نَشْوِیَّه» و بیانگر منشأ انسان‌ها دانسته‌اند؛ دیدگاه نخست اشاره به جدّ اعلاّی تمام انسان‌ها و دیدگاه دوم اشاره به پدر و مادر نَسَبِیِ فرد فرد انسان‌ها دارد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰/۴-۸۳-۸۴؛ همو، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۴). علامه طباطبایی پس از ذکر اقوال تفسیری یادشده، چنین جمع‌بندی می‌کند که در صورت پذیرش دیدگاه نخست، آیه در مقام نفی تفاخر به اَنَسَاب است؛ چرا که نَسَبِ همه انسان‌ها به یک پدر و مادر مشترک بازمی‌گردد و از این حیث هیچ برتری بر هم ندارند؛ اما اگر دیدگاه دوم پذیرفته شود، آیه درصدد نفی مطلق برتری جویی‌های طبقاتی میان انسان‌ها (همچون عرب یا عجم بودن، غنی یا فقیر بودن، مرد یا زن بودن) است، با این توضیح که همه انسان‌ها از پدری و از مادری زاده شده‌اند؛ بنابراین از آغاز پای نهادن در دنیا با هم برابرنند و هیچ نوع برتری میان آنان وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۶/۱۸).

در مقام ارزیابی باید گفت: هر دو دیدگاه خالی از اشکال نیستند؛ از یک سو، نام بُردن

از آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و حوّاء با تعبیر «ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (آن‌هم به صورت نکره) عجیب و بی‌سابقه است و از سوی دیگر، یادکرد از پدر (أب) و مادر (أُمُّ) با تعبیر «ذَكَرٍ وَأُنْثَى» امری غریب در زبان عربی است و در هیچ آیهٔ قرآنی نمونه ندارد.

مبتنی بر آنچه گذشت، می‌توان این دیدگاه را پیش نهاد که «مِن» در عبارت «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى»، «بیانیه» است و تنوع جنسیتی انسان‌ها را بیان می‌کند؛ یعنی: «ای انسان‌ها! ما شما را اعم از جنس مرد و جنس زن آفریدیم» (برای یادکرد از این دیدگاه بنگرید به: مطهری، ۱۳۹۰: ۴/۸۳-۸۴؛ همو، ۱۳۹۶: ۴۷ و ۱۰۴-۱۰۵). آنچه درستی این دیدگاه را تأیید می‌کند، عطف شدن «جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» به فقرهٔ مورد بحث با حرف عاطفهٔ واو است. در توضیح باید گفت: در این نکته تردیدی نیست که فقرهٔ «جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» درصدد بیان تنوع انسان‌ها از حیث تعلقات گروهی و قبیله‌ای است. بر این اساس، چون این فقرات با حرف عاطفهٔ واو به هم عطف شده‌اند، ناگزیر مقصود از «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» نیز تنوع انسان‌ها از لحاظ جنسیتی خواهد بود؛ چرا که اگر عبارت «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» ناظر به اشتراک انسان‌ها از جهت انتساب به جدِّ اعلای مشترک، یا زاده شدن از یک پدر و مادر باشد، باید عبارت «جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» نه با حرف عاطفهٔ واو، که با حرف عاطفهٔ فاء که نشان از ترتیب و تعقیب دارد، به عبارت پیشین عطف می‌شد که در این صورت، معنای آیه چنین بود: «ای انسان‌ها! همانا ما شما را از یک پدر و مادر آفریدیم [نقطهٔ اشتراک]، سپس شما را گروه‌گروه و قبیله‌قبیله کردیم [نقطهٔ افتراق]». این در حالی است که چون برای عطف میان دو جمله، از حرف عاطفهٔ واو استفاده شده که نشان از اشتراک حکم دارد، ارجح آن است که هر دو فقره ناظر به تنوع انسان‌ها دانسته شود: «ای انسان‌ها! همانا ما شما را از دو جنس مرد و زن آفریدیم [افتراق از حیث تنوع جنسیتی] و شما را گروه‌گروه و قبیله‌قبیله کردیم [افتراق از حیث تنوع گروهی و قبیله‌ای]».

۳-۱-۳. فقرهٔ «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ»

در بحث از اینکه معنای «شعب» و «قبیله» چیست، عالمان تفسیر بسیار سخن گفته و گاه نظریات کاملاً متناقضی را بازگو کرده‌اند (بنگرید به: طوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۹؛ طبرسی،

۱۳۷۲: ۹/۲۰۶-۲۰۷؛ قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۶/۳۴۳-۳۴۵؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۹/۵۲۲). به طور خلاصه باید گفت: «قبیله» یک گروه خویشاوندی است که اعضای آن - به صورت واقعی یا ادعایی - به یک نیای مشترک نَسَب می‌رسانند و با هم رابطهٔ خونی دارند؛ از این منظر، اعضای یک قبیله، «خودی» و اعضای دیگر قبایل، «دیگری» محسوب می‌شوند (علی، ۱۹۹۳: ۱/۵۱۰-۵۱۱؛ العلی، ۲۰۰۰: ۱۶۱ و ۱۸۷؛ 1-2: Smith, 1907).

در انتقال بحث به «شعوب» باید گفت: عالمان لغت معتقدند که «ش-ع-ب» بر دو معنای کاملاً متفاوت دلالت دارد: نخست، پراکنده شدن و متفرق گردیدن؛ و دیگری، گرد آمدن و اجتماع کردن (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳/۱۹۱-۱۹۰). برخی از لغویان این واژه را در زمرهٔ لغات اَضداد به شمار آورده (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: ۱/۲۶۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۴۹۷) و برخی دیگر هریک از آن معانی را متعلق به یکی از اقوام عرب دانسته‌اند (ابن درید، ۱۹۸۷: ۱/۳۴۳). برای پاسخ به این سؤال که چگونه ممکن است «ش-ع-ب» بر دو معنای متضاد دلالت داشته باشد، می‌توان از دوگانهٔ «خود» و «دیگری» بهره بُرد. توضیح آنکه «اجتماع» و «افتراق» دو روی یک سکه‌اند، هر آنچه باعث اجتماع عده‌ای بر گرد هم شود [تشکیل خود]، باعث افتراق آنان از دیگران خواهد شد [مرزبندی با دیگری]. اینک باید افزود: «شعب» در لغت به معنای «دسته» و «گروه» است؛ حال، از آن جهت یک گروه از انسان‌ها را «شعب» خوانند که براساس یک ملاک و معیار - همچون نژاد، قومیت، دین یا زبان مشترک - دور هم گرد می‌آیند و از دیگر گروه‌ها متمایز می‌شوند.

کوتاه‌سخن آنکه فقرهٔ ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ درصدد بیان این مطلب است که انسان‌ها بسیار گونه‌گون و متکثرند و به صورت گروه‌گروه و قبیله‌قبیله درآمده‌اند. نکتهٔ حائز اهمیت آن است که این تنوع گسترده به عنوان تقدیر الهی، به خداوند متعال نسبت داده شده است.

۳-۱-۴. فقرهٔ ﴿لَتَعَارَفُوا﴾

ادات لام که به فعل «تعارفوا» الحاق شده، لام تعلیل است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۳۷۵). بر این اساس، ﴿لَتَعَارَفُوا﴾ بازگوکنندهٔ هدف خداوند متعال از تنوع گسترده‌ای است که در

نوع بشر پدید آورده است.

در سخن از اینکه معنای «تعارف» چیست، نخست باید مادهٔ «ع-ر-ف» و سپس هیئت آن (تفاعل) را بازشناخت. در بحث از معنای «عَرَفَ» باید گفت: قدیم‌ترین معنای آن در زبان‌های سامی، «بلند شدن» است که سپس از آن، معنای «اشراف داشتن/ احاطه یافتن» و سرانجام، «دانستن/ شناختن» ساخته شده است (پاکتچی، ۱۳۹۷ الف: ۱۱۰-۱۱۳). در سخن از معنای باب تفاعل نیز باید یادآور شد که این باب - همچون مفاعله - بر معنای «مشارکت» دلالت دارد (ابن حاجب، ۱۹۹۵: ۲۰/۱؛ رضی الدین استرآبادی، ۱۳۹۵: ۱/۱۰۰-۱۰۱). بر این اساس، «تعارف» در لغت به معنای «شناخت متقابل» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱). با این حال، آنچه از نظر ادبی و نحوی، «تعارف» را از «معارفه» متمایز می‌سازد، آن است که طرفین «تعارف»، کاملاً دوشادوش هم قرار دارند و هر دو نقش فاعل را ایفا می‌کنند: «تَعَارَفَ زَيْدٌ وَ بَكْرٌ»؛ حال آنکه در «معارفه»، یکی نقش فاعل و دیگری نقش مفعول را ایفا می‌کند و با هم تفاوت لفظی دارند: «عَارَفَ زَيْدٌ بَكْرًا» (ابن حاجب، ۱۹۹۵: ۲۰/۱؛ رضی الدین استرآبادی، ۱۳۹۵: ۱۰۲/۱-۹۶).

فراتر از این، محمدباقر صدر (د ۱۴۰۰ق) معتقد است که میان تفاعل و مفاعله، تفاوت معنایی نیز وجود دارد. او بر این باور است که در باب مفاعله، فاعلیت یک طرف (فاعل) نسبت به طرف دیگر (مفعول) قوی‌تر است؛ بدین معنا که مقصود از «ضَارَبَ زَيْدٌ بَكْرًا» آن است که هرچند هر دو همدیگر را مورد ضرب و شتم قرار داده‌اند، انتساب «ضَرْب» به زید، اصلی و انتساب «ضَرْب» به بکر، تبعی است. این در حالی است که مقصود از «تَضَارَبَ زَيْدٌ وَ بَكْرٌ» آن است که هیچ‌یک از آنان، فاعلیت قوی‌تر نسبت به دیگری ندارد و هر دو به یک اندازه، متلبس به ضَرْب شده‌اند (صدر، ۱۴۲۰: ۱۵۷-۱۶۱).

با تکیه به بیانات شهید صدر می‌توان چنین نتیجه گرفت که قرآن کریم از آن رو «تعارف» را بر «معارفه» ترجیح داده است که انسان‌ها باید در شناخت متقابل از یکدیگر، هم‌عرض باشند و احساس برتری بر «دیگری» را کنار گذارند؛ چرا که خودبرتری - حتی در کمترین اندازه - فرایند شناخت را دچار اختلال می‌کند.

۳-۱-۵. فقره ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾

از ابتدای آیه تاکنون روشن شد که همه مردم از آن جهت که انسان‌اند، برابرند و بر هم برتری ذاتی ندارند. برتری جویی انسان‌ها بر یکدیگر به این میل درونی در وجود آدمی بازمی‌گردد که او همواره دوست دارد صاحب کمالاتی باشد که با داشتن آن از دیگران ممتاز شود و از شرافت و کرامتی خاص برخوردار گردد؛ اما چون بیشتر مردم به مادیات دل بسته‌اند، شرافت و کرامت را در امور مادی چون حَسَب و نَسَب و مال جست‌وجو می‌کنند و با امثال آن بر یکدیگر فخر می‌فروشند. اکنون در این فقره توضیح داده می‌شود که تنها ملاک معتبر برای سنجش کرامت انسان‌ها، نه امور مادی، که تقوای الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۳۲۷-۳۲۸).

در باب کرامت انسان‌ها، آیات دیگری نیز هستند که آموزه‌هایی مهم دربردارند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا * يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا * وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۷۰-۷۲). در این آیات به دو نکته مهم اشاره شده است: الف. همهٔ ابنای بشر - حتی مشرکان و کافران و فاسقان (بدون هیچ‌گونه استثنا) - صاحب کرامت‌اند؛ ب. در روز قیامت، همهٔ آنان - چه نیکوکار و چه بدکار - براساس کردارشان جزا داده می‌شوند. بنابراین، کرامت ذاتی انسان‌ها مانع از کیفر آنان در دوزخ نخواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۵۵-۱۵۸ و ۱۶۵-۱۶۹).

حال، از انضمام عبارت ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ به عبارت ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ فهمیده می‌شود که از منظر قرآن کریم، کرامت نه امری متواظی، که امری مشکک و دارای درجات متعدد است. بنابراین هرچند تمام انسان‌ها از کرامت ذاتی برخوردارند، میزان کرامت آنان یکسان نیست و براساس میزان تقوایشان، از درجات مختلف برخوردار می‌شوند.

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که فقره ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ در مقام تعلیل «تعارف» است (دعاس و دیگران، ۱۴۲۵: ۳/۲۵۳)؛ با این توضیح که آنچه زمینهٔ تفاخر و تنازع میان انسان‌ها را برمی‌چیند و بستر را برای تعارف آنان فراهم می‌آورد، اذعان به این مطلب است که همهٔ انسان‌ها واجد کرامت‌اند و آنچه مایهٔ برتری میان آنان است، تنها

تقوای الهی است.

۳-۱-۶. فَرُّهُ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾

یادکرد از علم و خُبْرَت الهی، پایان بخش آموزه‌های این آیه است. نیک می‌دانیم که یکی از قواعد تفسیری شناخته آن است که باید آسمای حُسنای پایانی هر آیه را در ارتباط با فحوای همان آیه معنا کرد (سبت، ۱۴۲۱: ۲/۷۴۶-۷۴۴). در همین راستا، چون این تلقی از رواج برخوردار است که «خ-ب-ر» اخَصّ از «ع-ل-م» و به معنای «علم یافتن به جوهره و حقایق امور» است (عسکری، ۱۴۰۰: ۸۶)، بیشتر مفسران معتقدند که مقصود از ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، علم خدای متعال به اعمال ظاهری انسان‌ها و خُبْرَت او به احوال باطنی آنان (از جمله میزان تقوایشان) است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۲۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸/۱۱۵). بر این اساس، انسان‌ها را نشاید که «خود» را از «دیگری» باتقواتر بدانند؛ چرا که تقوا امری باطنی است و جز خدا کسی از آن خبر ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۱۹۸).

۳-۲. ارتباط آیه با آیات پیشین

اینک پس از تحلیل فقره‌های آیه ۱۳ سوره حجرات لازم است ارتباط مفهومی این آیه با آیات پیشین به بحث گذاشته شود تا تصویر کامل‌تری از مضامین این آیه به دست آید. به اختصار باید گفت: محور اصلی بحث در آیات ۹ تا ۱۲ سوره حجرات، تبیین چگونگی ارتباط میان دو گروه از مؤمنان است که با هم اختلاف دارند. در این آیات، خداوند متعال به مؤمنان امر می‌کند که در صورت بروز اختلاف، دست از قتال با یکدیگر بردارند، برادرانه با هم صلح و سازش کنند (حجرات/۹-۱۰)، از تمسخر و عیب‌جویی پرهیزند، بر هم القاب ناپسند نهند، همواره این احتمال را در نظر بگیرند که چه بسا «دیگری» از آنان بهتر باشد (حجرات/۱۱)، و سرانجام از بدگمانی، تجسس و غیبت پرهیز کنند (حجرات/۱۲). در چنین سیاقی از آیات است که قرآن کریم خطاب خود را از مؤمنان به کلّ انسان‌ها تغییر می‌دهد و همگان را به تعارف با یکدیگر فرامی‌خواند. پیداست که با حاکم شدن الگوی تعارف، زمینه برای قتال، تمسخر، عیب‌جویی،

کاربرد القاب ناپسند، بدگمانی، تجسس، غیبت و مانند آن‌ها برچیده می‌شود؛ چرا که موارد یادشده ناشی از آن است که یک گروه از انسان‌ها تنها «خود» را واجد کرامت می‌داند، «دیگری» را به دیده تحقیر می‌نگرد و در صدد تضعیف یا حذف آن برمی‌آید.

در پایان باید یادآور شد درباره سبب نزول آیه ۱۳ سوره حجرات، چهار روایت متفاوت بازگو شده است که وجه جامع آن‌ها، برتر انگاشتن «خود» از «دیگری» است: الف. پس از آنکه بلال حبشی در روز فتح مکه به دستور پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر بام کعبه اذان گفت، تنی چند از اشراف قریش دل افکار شده، به اعتراض گفتند: «آیا کسی بهتر از این کلاغ سیاه نبود که اذان بگوید؟». ب. وقتی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مطلع شد غلامی سیاه که همواره در نمازهای حضرت شرکت می‌جست بیمار شده است، به عیادتش رفت و پس از مرگش، تغسیل و تکفین و تدفینش را خود بر عهده گرفت. عنایت ویژه حضرت به آن غلام، بر تعدادی از مهاجران و انصار گران آمده، آنان را به اعتراض واداشت. ج. پس از آنکه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از بنی بیاضه (شاخه‌ای از خزرج) خواست یکی از دختران خویش را به تزویج غلامی به نام ابوهند درآورند، آنان از سر انکار گفتند: «آیا دخترانمان را به همسری موالی درآوریم؟». د. ثابت بن قیس که از اشراف خزرج به‌شمار می‌رفت، بر یکی از مجالس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وارد شده، قصد جلوس داشت؛ اما چون مردی که در آنجا نشسته بود، برایش جا باز نکرد، او را با لحنی تحقیرآمیز به نام مادرش صدا زد. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثابت را توبیخ کرده، وی را از رفتار متکبرانه‌اش نهی فرمود (واحدی، ۱۴۱۲: ۳۹۴-۳۹۶؛ سیوطی، بی تا: ۱۸۲).

اسباب نزول یادشده، جدای از اینکه تا چه حد معتبر باشند، واجد ارزش گفتمانی هستند و نشان از آن دارند که برتر انگاشتن «خود» از «دیگری» و تعیین کرامت انسان‌ها بر مبنای امور مادی، همچون نژاد و قومیت و طبقه اجتماعی، از صدر اسلام مسئله‌ساز بوده و به یکی از بنیادی‌ترین چالش‌ها میان فرهنگ جاهلی و فرهنگ قرآنی تبدیل شده بوده است.

۳-۳. تحلیل انسان‌شناختی از مفهوم قرآنی تعارف

اینک در این بخش از مقاله، مفهوم قرآنی تعارف از منظر انسان‌شناسی عمومی

بازخوانی می‌شود.

۳-۳-۱. مراحل و ابعاد تعارف

تاکنون گفته آمد که «تعارف» مفهومی قرآنی است که الگوی ارتباط «خود» و «دیگری» را در قالب «شناخت متقابل» بازطراحی می‌کند. حال باید افزود: اگر از دریچه انسان‌شناسی عمومی به تعارف نگریسته شود، ارتباط میان «خود» و «دیگری» فرایندی است که مشتمل بر سه مرحله خواهد بود: «شناختن دیگری»، «شناساندن خود به دیگری» و «شناختن خود در پرتو شناخت دیگری».

در توضیحی مختصر درباره فرایند یادشده باید گفت: براساس آیات قرآنی، خداوند متعال قادر بود همه انسان‌ها را بدون هیچ‌گونه تفاوت به طور کاملاً یکسان بیافریند، ولی مشیت الهی بر این امر تعلق گرفت که انسان‌ها بسیار متفاوت و متکثر باشند: ﴿... جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ...﴾ (حجرات/۱۳) و در قالب آیت واحد درنیايند: ﴿... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾ (مائده/۴۸). کاربرد ادات «لو» امتناعی در آیه اخیر نشان می‌دهد که از همان آغاز، وحدت انسان‌ها از نظر جنسیتی، نژادی، قومی، زبانی، قبیله‌ای و... مطمح نظر خداوند متعال نبوده و زندگی اجتماعی انسان‌ها همراه با تفاوت‌های بسیار و براساس دوگانه «خود» و «دیگری» شکل گرفته است. به تعبیر شهید مطهری، اگر انسان‌ها همچون کالاهای تولیدشده در یک کارخانه کاملاً شبیه به هم می‌بودند، امکان تمییز خود از دیگری و در نتیجه، امکان زیست اجتماعی را از دست می‌دادند (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۲۰-۲۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۳۰-۳۱؛ همو، ۱۳۹۶: ۵۱-۵۲).

از آیات یادشده به دست می‌آید که تنوع و تفاوت موجود میان انسان‌ها ناشی از مشیت الهی است و حکمت آن، دست یافتن به نوع خاصی از معرفت (شناخت) است که همان شناخت انسان یا به تعبیر دیگر، انسان‌شناسی است: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾. هم‌راستا با تعالیم قرآنی، در دانش انسان‌شناسی نیز بر دو نکته تأکید می‌شود: نخست آنکه بهترین شیوه برای شناخت انسان‌ها، مقایسه آنان با یکدیگر است. دیگر آنکه بهترین شیوه برای شناخت

«خود»، آشنایی زدایی^۱ است و این هدف محقق نمی‌شود جز آنکه «خود» را در پرتو شناخت «دیگری» بهتر و عمیق‌تر بشناسیم.

در انتقال بحث به این پرسش که از منظر انسان‌شناسی عمومی، «تعارف» چه ابعادی از شناخت متقابل را دربردارد، باید گفت: متعلق شناخت در فرایند سه مرحله‌ای تعارف - متناظر با زیرشاخه‌های انسان‌شناسی عمومی - عبارت است از: ویژگی‌های زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی جماعت‌های انسانی. قرآن کریم به عنوان کتابی که با انسان‌ها و درباره انسان‌ها سخن می‌گوید، همگان را به تفکر در موارد چهارگانه یاد شده فراخوانده است؛ برای نمونه، قرآن کریم تفاوت در رنگ پوست انسان‌ها را که به ویژگی‌های زیستی و نژادی‌شان بازمی‌گردد و نیز تنوع زبانی آنان را در عرض آفرینش آسمان‌ها و زمین نشانده و به عنوان نشانه‌های خداوند متعال برای اهل علم یاد کرده است (بنگرید به: روم/۲۲). افزون بر این، قرآن کریم بارها انسان‌ها را به تأمل در سرگذشت اقوام گذشته سفارش کرده و آنان را به واریسی آثار باستانی برجای مانده از پیشینیان فراخوانده است (بنگرید به: صافات/۱۳۷-۱۳۸؛ غافر/۲۱). نیز قرآن کریم از وجود تنوع فراوان در باورها و ارزش‌های دینی و فرهنگی جماعات مختلف انسانی یاد کرده، این تفاوت‌ها را مایه ابتلای الهی برای آبنای بشر دانسته و زمان تبیین اختلافات موجود میان آنان را به جهان پسین موکول کرده است (بنگرید به: مائده/۴۸). مجموعه آیاتی از این دست، در راستای مضامین آیه ۱۳ سوره حجرات نازل شده، انسان‌ها را به تعارف با یکدیگر رهنمون می‌سازد.

در پایان به عنوان جمع‌بندی باید گفت: از تلفیق مراحل سه‌گانه تعارف با ابعاد چهارگانه آن، یک شبکه دوازده‌گانه از فرایند تعارف به دست می‌آید که در جدول شماره ۱ به نمایش گذاشته شده است:

مراحل تعارف				
شناخت «دیگری»	شناساندن «خود» به «دیگری»	شناخت «خود» از طریق شناخت «دیگری»		
ویژگی‌های زیستی	شناختن ویژگی‌های زیستی «خود» به «دیگری»	شناخت ویژگی‌های زیستی «خود» از طریق شناخت «دیگری»	ابعاد تعارف	
ویژگی‌های فرهنگی	شناختن ویژگی‌های فرهنگی «خود» به «دیگری»	شناخت ویژگی‌های فرهنگی «خود» از طریق شناخت «دیگری»		
ویژگی‌های زبانی	شناختن ویژگی‌های زبانی «خود» به «دیگری»	شناخت ویژگی‌های زبانی «خود» از طریق شناخت «دیگری»		
ویژگی‌های تاریخی	شناختن ویژگی‌های تاریخی «خود» به «دیگری»	شناخت ویژگی‌های تاریخی «خود» از طریق شناخت «دیگری»		

جدول شماره ۱. مراحل و ابعاد «تعارف» از منظر انسان‌شناسی عمومی

۳-۲-۳. مقایسهٔ تعارف با الگوهای رقیب

قرآن کریم به عنوان کتابی که تفاوت‌های موجود میان انسان‌ها را به رسمیت می‌شناسد، از آبنای بشر می‌خواهد که به جای تنازع و تقابل با یکدیگر، به تعارف با هم پردازند. آنچه اهمیت این ایده را آشکار می‌کند، دانستن این نکته است که در عصر نزول، خودمحوری و دیگرستیزی رواج داشته است.

از آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات برمی‌آید که خودمحوری در فرهنگ عرب پیش از اسلام، بیش از همه در سه عرصه نمایان بود: الف. برتری جویی مردان بر زنان؛ ب. برتری جویی گروه‌های نژادی، قومی، زبانی و... بر یکدیگر؛ ج. برتری جویی قبایل ساکن در شبه جزیره بر یکدیگر.

در تقابل با همین برتری جویی هاست که در آیه ۱۳ سوره حجرات به ترتیب از تعارف میان «ذکر و انثی»، «شعوب» و «قبائل» سخن گفته شده است:

الف. تعارف میان ذکر و انثی: از جست‌وجو در منابع تاریخی به دست می‌آید که در فرهنگ عرب پیش از اسلام، مردان از زنان برتر پنداشته می‌شدند. در همین راستا، یکی از قدمای صحابه به صراحت اذعان کرده است که در روزگار جاهلیت، زنان را چیزی به شمار نمی‌آوردند: «كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا» (بخاری، ۱۴۰۷: ۵/۲۱۹۷).

رویکرد تحقیرآمیز به زنان موجب شد که در فرهنگ جاهلی، گونه‌های منحطی از نکاح همچون «شغار»، «بَدَل» و «مُضامده» شکل بگیرد که وجه مشترک همه آن‌ها، شیء‌انگاری زنان بود (آلوسی، ۱۳۱۴: ۵/۲؛ ترمذینی، ۱۹۸۴: ۱۹-۲۱ و ۲۸-۳۰؛ علی، ۱۹۹۳: ۵/۵۳۷-۵۳۸). در چنین بافت فرهنگی است که قرآن کریم از تعارف میان مردان و زنان سخن گفته، جنسیت را در کرامت انسانی بی‌تأثیر دانسته و مجموعه وسیعی از آموزه‌های والا را برای احقاق حقوق زنان مطرح کرده است.

ب. تعارف میان شعوب: در بافت نزول قرآن کریم، برتری جویی گروه‌های نژادی، قومی، زبانی و... بر یکدیگر بسیار رواج داشت. از معروف‌ترین نمونه‌ها در این حوزه یهودیان اند که با استناد به آیات عهد عتیق، خود را قوم برگزیده خدا و برتر از دیگر اقوام و ملل می‌پنداشتند (مثلاً بنگرید به: سفر تثنیه، ۷: ۶، ۱۰: ۱۵، ۱۴: ۲، ۲۶: ۱۸-۱۹؛ مزامیر، ۳۳: ۱۲، ۴۷: ۲-۴؛ اشعای نبی، ۴۱: ۸-۱۰، ۴۴: ۱؛ حزقیال نبی، ۲۰: ۵-۶؛ برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: Morrison & Brown, 2009: 12, 31, 42, Umansky, 2005: 2744-2746). (43, 84)

رویکرد قوم‌مدارانه یهودیان در چگونگی تعامل با «دیگری» را می‌توان در جای جای عهد عتیق بازجست؛ برای نمونه، بر یهودیان حرام است از همدیگر ربا بگیرند (بنگرید به: سفر خروج، ۲۲: ۲۵؛ سفر لاویان، ۲۵: ۳۵-۳۷)، ولی مُجاز به اخذ ربا از «دیگری» هستند، بدون آنکه از رواداشتن ظلم به او نگران باشند (بنگرید به: سفر تثنیه، ۲۳: ۲۰). فراتر از این، قوم‌مداری به باورهای فرجام‌شناسانه یهودیان نیز رسوخ کرد، به گونه‌ای که نه «خود» را

مستحقّ ورود به جهنّم و نه «دیگری» را لایق ورود به بهشت می‌دانستند (بنگرید به: بقره/۸۰ و ۱۱۱). برخلاف آموزه‌های یهودی، قرآن کریم از تعارف میان شعوب سخن می‌گوید و کرامت را تنها وابسته به تقوا می‌داند؛ بلکه ای درونی که ارتباطی به تعلّقات قومی، نژادی، زبانی و... ندارد.

ج. تعارف میان قبایل: در عصر نزول قرآن کریم، اعراب در قالب نظامات قبیله‌ای زندگی می‌کردند. هر قبیله کشوری مستقل را می‌مانست که براساس سازوکارهای سیاسی، اقتصادی و امنیتی مخصوص به خود اداره می‌شد (دلّو، ۱۹۸۹: ۱۵۳/۱؛ برّو، ۱۹۹۶: ۲۵۲-۲۵۳؛ العلی، ۲۰۰۰: ۱۸۷-۱۸۸). بر این اساس، شبه جزیرهٔ عربستان سرزمینی نه‌چندان بزرگ بود که در درون خود، صدها واحد سیاسی-اجتماعی مستقل را دربرمی‌گرفت. آنچه زندگی قبایل در منطقه را دشوار می‌کرد، شرایط سخت اقلیمی بود که باعث کمبود ذخایر آبی و غذایی برای ساکنان می‌شد. حضور قبایل مختلف در یک منطقهٔ خشک و بیابانی موجب می‌شد که رقابت بر سر منابع آبی و غذایی افزایش یابد و به وقوع جنگ‌های درازدامن بینجامد (دلّو، ۱۹۸۹: ۱۵۹/۱؛ برّو، ۱۹۹۶: ۲۳۶-۲۳۷). هر قبیله می‌خواست منابع را برای «خود» تصاحب کند و «دیگری» را از دستیابی به آن بازدارد. در چنین بافت فرهنگی-اجتماعی است که قرآن کریم از تعارف میان قبایل سخن گفته و اخلاق را نه امری محدود به دایرهٔ قبیله، که امری انسانی و فراقبیله‌ای دانسته است (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۲۱۵-۲۱۶).

در پایان باید یادآور شد که براساس آموزه‌های قرآنی، اصل اوّلی در مواجهه با «دیگری» تعارف است؛ اما اگر «دیگری» به تعارف باور نداشته باشد و به قتال برخیزد، باید از هویت «خود» دفاع کرد (بنگرید به: بقره/۱۹۰؛ حج/۳۹).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر کوشش شد برای نخستین بار، مفهوم قرآنی «تعارف» از منظر انسان‌شناسی عمومی بازخوانی و از این منظر، به دیدگاه قرآن کریم دربارهٔ کرامت انسانی پرداخته شود. مطالعهٔ حاضر نشان داد:

۱. آموزه قرآنی تعارف حامل پیامی جهان‌شمول برای عموم مردم است و همهٔ انسان‌ها را

بدون در نظر گرفتن هر آنچه آنان را متفاوت می‌سازد، به تعاملی بایسته مبتنی بر شناخت متقابل فرامی‌خواند.

۲. تعارف مفهومی است که الگوی ارتباط «خود» و «دیگری» را در قالب فرایندی مشتمل بر سه مرحله صورت‌بندی می‌کند. این مراحل عبارت‌اند از: الف) شناختن دیگری؛ ب) شناساندن خود به دیگری؛ ج) شناختن خود در پرتو شناخت دیگری.

۳. از منظر انسان‌شناسی عمومی، آنچه باید در تعارف میان «خود» و «دیگری» شناخته و شناسانده شود، چهار دسته از ویژگی‌های جماعات انسانی است که عبارت‌اند از: ویژگی‌های زیستی، فرهنگی، زبانی و تاریخی.

۴. آموزه قرآنی تعارف، نه تنها تنوع و تفاوت میان انسان‌ها را به رسمیت می‌شناسد، بلکه آن را ناشی از مشیت الهی دانسته، انسان‌ها را از خودمحموری پرهیز می‌دهد و دیگرپذیری را جایگزین دیگرستیزی می‌کند. در این رویکرد، «دیگری» نه به عنوان تهدید، که به عنوان عاملی ضروری برای شناخت «خود» در نظر گرفته می‌شود.

۵. آیه ۱۳ سوره حجرات بیان می‌دارد که آنچه انسان‌ها را - جدای از همه تفاوت‌ها - به هم پیوند می‌دهد و عامل وحدت میان آن‌هاست، کرامتی است که خداوند متعال به همه آنان ارزانی داشته است. مبتنی بر آموزه قرآنی تعارف، همه مردم در سرتاسر جهان واجد کرامت انسانی‌اند؛ با این تبصره که کرامت امری مشکک و دارای درجات متعدد است که میزان آن براساس میزان تقوا سنجیده می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، *بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب*، دار الکتب المصری، قاهره، ۱۳۱۴ق.
۳. ابن حاجب، عثمان، *الشافیة فی علم التصریف*، المكتبة المکیه، مکه، ۱۹۹۵م.
۴. ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.
۵. ابن عطیة، عبدالحق، *المحزر الوجیز*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
۷. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

۸. ابوحيان اندلسی، محمد، *البحر المحيط فی التفسیر*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۹. بخاری، محمد، *الجامع الصحیح*، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۰. بزّو، توفیق، *تاریخ العرب القدیم*، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۶م.
۱۱. بیضاوی، عبدالله، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۲. پاکتچی، احمد، «اخلاق: اخلاق دینی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۳. پاکتچی، احمد، «کمّیت و کیفیت در افعال حوزهٔ معرفت در قرآن کریم با رویکرد معناشناسی»، *معناشناسی و مطالعات قرآنی*، به کوشش فروغ پارسا، نگارستان اندیشه، تهران، ۱۳۹۷ش الف.
۱۴. پاکتچی، احمد، «معناشناسی فرهنگی-قوم‌شناختی»، *معناشناسی و مطالعات قرآنی*، به کوشش فروغ پارسا، نگارستان اندیشه، تهران، ۱۳۹۷ش ب.
۱۵. ترمانی، عبدالسلام، *الزواج عند العرب فی الجاهلیة و الإسلام*، عالم المعرفة، کویت، ۱۹۸۴م.
۱۶. حسینی، حمزه و محمدرضا علم، «هخامنشی‌گرایی در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی حکومت محمدرضا شاه پهلوی»، *تحقیقات اسنادی انقلاب اسلامی*، سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳ش.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین و رضا میرزایی، «چیستی انسان‌شناسی»، *انسان‌پژوهی دینی*، سال هفتم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش.
۱۸. خلیل بن احمد، *کتاب العین*، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۱۹. دعاس، احمد و دیگران، *إعراب القرآن الکریم*، دار المنیر، دمشق، ۱۴۲۵ق.
۲۰. دلّو، برهان‌الدین، *جزیره العرب قبل الإسلام*، دار الفارابی، بیروت، ۱۹۸۹م.
۲۱. دهقان، علیرضا و بشیر معتمدی، «الگوی دینی پیرامون ارتباطات بین‌فرهنگی»، *راهبرد*، سال بیست و دوم، شماره ۶۶، بهار ۱۳۹۲ش.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۳. رضی‌الدین استرآبادی، محمد، *شرح الشافیة*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۵ق.
۲۴. روح‌الامینی، محمود، *مبانی انسان‌شناسی*، کتاب زمان، تهران، ۱۳۵۷ش.
۲۵. ریویر، کلود، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، نشر نی، تهران، ۱۳۹۷ش.
۲۶. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۷. سبت، خالد بن عثمان، *قواعد التفسیر*، دار ابن عقیان، قاهره، ۱۴۲۱ق.
۲۸. سلیمان‌پور، قربانعلی، «زمینه‌های تاریخی پیدایی فاشیسم در ایتالیا و آلمان»، *پژوهش‌نامه تاریخ*، سال دوم، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۵ش.
۲۹. سلیمی، علی، «درون‌مایه‌های یک نظریهٔ ارتباطات میان‌فرهنگی در آموزه‌های قرآنی»، *اسلام و علوم اجتماعی*، سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمن، *لباب النقول فی أسباب النزول*، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.

۳۱. صدر، محمدباقر، لا ضرر ولا ضرار، دار الصادقین، قم، ۱۴۲۰ق.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۵. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، دار الآفاق الجدیده، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۳۶. عسکری خانقاه، اصغر و محمدشریف کمالی، انسان شناسی عمومی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۶ش.
۳۷. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، مکتبه النهضة، بغداد، ۱۹۹۳م.
۳۸. العلی، صالح احمد، تاریخ العرب القديم و البعثه النبویه، شركة المطبوعات، بیروت، ۲۰۰۰م.
۳۹. عهد عتیق، انجمن کتاب مقدس ایران، تهران، ۱۳۶۲ش.
۴۰. غمامی، محمدعلی و اصغر اسلامی تنها، «هم شناسی فرهنگی به مثابه الگوی ارتباطات میان فرهنگی در قرآن؛ رویکردی تطبیقی»، مطالعات فرهنگ ارتباطات، سال بیست و سوم، شماره ۵۷، بهار ۱۴۰۱ش.
۴۱. فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۲. فکوهی، ناصر، تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۴۳. فکوهی، ناصر، «انسان شناسی گفت وگو: پویایی ممنوعیت ها و تعلق ها در حوزه مبادلّه»، جامعه شناسی ایران، سال پنجم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۳ش.
۴۴. فیروزآبادی، محمد، القاموس المحیط، مؤسسة الرساله، دمشق، ۱۴۲۶ق.
۴۵. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الکتب المصریه، قاهره، ۱۳۸۴ق.
۴۶. گرامی، سید محمدهادی، «قرآن دست مایه مساوات یا غیریت سازی: گفتمان های مدرن جهان اسلام و تفسیر اجتماعی آیه ۱۳ سوره حجرات»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ششم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱ش.
۴۷. مصطفی، نادیه، «تعارف الحضارات»، تعارف الحضارات، به کوشش زکی میلاد، دار الفکر، دمشق، ۲۰۰۶م.
۴۸. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، صدرا، تهران، چاپ ۲۴، ۱۳۸۹ش الف.
۴۹. مطهری، مرتضی، «دستگاه ادراکی بشر»، بیست گفتار، صدرا، تهران، چاپ ۳۳، ۱۳۸۹ش ب.
۵۰. مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ، صدرا، تهران، چاپ ششم، ۱۳۹۰ش.
۵۱. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ در قرآن، صدرا، تهران، ۱۳۹۶ش.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ش.
۵۳. میلاد، زکی، «تعارف الحضارات»، رساله التقرب، سال ششم، شماره ۲۴، ربیع الثانی - جمادی الثانیه ۱۴۲۰ق.
۵۴. میلاد، زکی، تعارف الحضارات: سیره الفکر و کیف تطورت، مؤسسة الانتشار العربی، بیروت، ۲۰۲۴م.
۵۵. واحدی، علی بن احمد، أسباب نزول القرآن، دارالإصلاح، دما، ۱۴۱۲ق.

56. Ahearn, Laura, *Living Language: An Introduction to Linguistic Anthropology*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 3rd edition, 2021.
57. Amit, Vered, *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London & New York, 2004.
58. Boutier, Indira & Hill, Conor, "Between Acknowledgement and Inertia: Reflections on the Legacy of Canada's Residential School System", *Peace Human Rights Governance*, Vol. 9, No. 1, 2025.
59. Brachet, Auguste, *An Etymological Dictionary of the French Language*, tr. by G. W. Kitchin, Clarendon Press, Oxford, 1873.
60. Donald, James, *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*, W. & R. Chambers, Edinburgh, 1872.
61. Duranti, Alessandro, *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
62. Ferraro, Gary & Andreatta, Susan, *Cultural Anthropology*, Thomson Wadsworth, New York, 8th edition, 2010.
63. Harrison, Faye, "Racism", *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers, Oxford & Massachusetts, 1998.
64. Kottak, Conrad Phillip, *Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, Boston, 2002.
65. Macfarlane, Alan, "Historical Anthropology", *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 3, No. 3, 1977.
66. Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society*, Charles H. Kerr & Company, Chicago, 1877.
67. Morris, Mike, *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2012.
68. Morrison, Martha & Brown, Stephen, *Judaism*, Chelsea House, New York, 2009.
69. Rhum, Michael, "Ethnocentrism", *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers, Oxford & Massachusetts, 1998.
70. Seymour-Smith, Charlotte, *Macmillan Dictionary of Anthropology*, Macmillan Press Ltd, London & Basingstoke, 1986.
71. Skeat, W., *An Etymological Dictionary of the English Language*, Clarendon Press, Oxford, 1888.
72. Smith, William Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam and Charles Black, London, 1907.
73. Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, John Murray, London, 1871.
74. Umansky, Ellen, "Election", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, Thomson Gale, Farmington Hills, 2005.
75. Webster, Noah, *Webster's Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster, Springfield/Massachusetts, 1916.
76. Wilk, Piotr & Maltby, Alana & Cooke, Martin, "Residential Schools and the Effects on Indigenous Health and Well-Being in Canada", *Public Health Reviews*, Vol. 38, No. 8, 2017.
77. Winthrop, Robert, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Greenwood Press, New York, 1991.

نظریه اسلامی کرامت با تأکید بر دیدگاه امام رضا علیه السلام

محمد حسین طالبی

دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mhtalebi@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۶۲ - ۸۹) دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲</p>	<p>نظریه اسلامی کرامت نظریه‌ای است درباره کرامت به معنای احترام، که از منابع سه‌گانه فهم معارف اسلامی؛ یعنی عقل، کتاب خدا و سنت برگرفته شده است. از نگاه عقل، کرامت یکی از عوارض ذاتی وجود است. بنابراین، نه تنها انسان، بلکه همه موجودات کرامت دارند؛ زیرا همه آن‌ها وجود دارند. کرامت یا به عبارتی احترام، حقیقتی است که در اثر داشتن ارزش هر موجود حاصل می‌شود. سنجه ارزش، کمالات وجودی هر موجود است. بنابراین، چون وجود همواره همراه با خیر؛ یعنی همراه با کمال است و هر کمالی ارزشمند است، و هر امر با ارزشی کرامت دارد، در نتیجه، هر وجودی کرامت دارد. حاصل آنکه، همه موجودات کرامت دارند. براین-اساس و به دلیل آنکه کرامت مساوق با وجود است، همه صفات وجود؛ مانند تشکیک، اصالت و فراگیری، اوصاف کرامت نیز هستند.</p> <p>کرامت در یک تقسیم عام به دو دسته تقسیم می‌شود: کرامت اختیاری و کرامت غیراختیاری (تکوینی). کرامت غیراختیاری (تکوینی) صفت ذاتی هر موجود است و همواره با آن موجود همراه است. کرامت اختیاری به کنش‌های اختیاری موجودات مختار مربوط است. فایده بحث از کرامت موجودات، احترام به منشور حقوق آن‌هاست.</p> <p>افزون بر عقل، قرآن نیز کرامت را مختص انسان نمی‌داند. از نگاه قرآن، خداوند متعال، فرشتگان، انسان‌ها، جنیان، حیوانات، گیاهان و حتی جمادات کرامت دارند.</p> <p>روایات اسلامی به‌ویژه احادیث امام رضا <small>علیه السلام</small> نیز کرامت را به انواع موجودات نسبت داده‌اند. به فرموده آن حضرت، کرامت انواع گوناگون و درجات متنوع دارد. به اصطلاح فلسفی، کرامت امری تشکیکی است.</p>

مقیاس سنجش کرامت افراد و راه‌های دریافت کرامت از دیگر مباحث نظریه اسلامی کرامت است. روش تحقیق در این بحث روشی عقلی- نقلی و برگرفته از منابع کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها

امام رضا علیه السلام، نظریه کرامت اسلامی، کرامت موجودات، وجود، تشکیک.

مقدمه

نظریه‌های توجیه‌کننده حقوق بشر در گفتمان حقوق بشر متعددند. برخی به قانون کطبیعی^۱ استناد می‌کنند. برخی دیگر حقوق بشر را امری بدیهی می‌دانند. به دیگر سخن، بداهت^۲ را دلیل توجیه‌کننده حقوق بشر می‌دانند. فاعلیت اخلاقی^۳ بشر نظریه دیگری است که به عقیده برخی از نظریه پردازان، دلیل اعتبار حقوق بشر است. بسیاری از فعالان حقوق بشر آن را نتیجه طبیعت نمی‌دانند، بلکه اعتبار حقوق بشر را ناشی از قرارداد اجتماعی^۴ می‌دانند. گروهی دیگر، مانند فینیس نیز به خیر بودن^۵ حق‌های بشری برای بشر استناد می‌کنند و آن را ملاک اعتبار حقوق بشر معرفی می‌کنند. نتیجه‌گرایان^۶ سوددهی، یا به عبارتی بهره‌مندی مادی از حقوق بشر را به عنوان نتیجه مطلوب از این حق‌ها ملاک اعتبار حقوق بشر معرفی کرده‌اند (Jones, 1994: p.94-119).

در این میان، یکی از نظریه‌های توجیه‌کننده حقوق بشر در غرب که شهرت جهانی نیز دارد، «نظریه کرامت ذاتی بشر»^۷ است. به عقیده طرف‌داران این نظریه، کرامت ذاتی از ویژگی‌های طبیعت اخلاقی هر انسان است که به دلیل اهمیت و عمومیتش ملاک وجود حقوق بشر قرار گرفته است. به بیان دیگر، به عقیده این گروه از دانشمندان، دلیل وجود

1. Natural law.
2. Self-evidence.
3. Moral agency.
4. Social contract.
5. Being Good.
6. Consequentialists.
7. Theory of Inherent Human Dignity.

حقوق بشر آن است که به وسیله استیفای آن‌ها، کرامت ذاتی انسان‌ها حفظ می‌شود (طالبی، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

گفتمان کرامت بشر پیشینه‌ای دیرینه در حوزه مباحث فلسفه حقوق (بشر) دارد. برخی از دانشمندان یونان و روم باستان یکی از بنیادهای حقوق طبیعی بشر را کرامت و عزت شأن آدمیان می‌دانستند (Honore, 2002: ix). در دوره جدید نیز جایگاه انسان در نظام هستی توجه عمیق دانشمندان را به کرامت بشر در پرتو انسان‌گرایی (اومانیزم) جلب کرد. همچنین در قرن بیستم توجه به کرامت ذاتی بشر در اعلامیه جهان حقوق بشر هویدا است. این اعلامیه در اولین ماده خود می‌گوید: «همه انسان‌ها آزاد و همراه با کرامت و حقوق مساوی متولد شده‌اند»^۱.

جک دانلی^۲، از طرف داران نظریه کرامت ذاتی بشر، این نظریه را «نظریه سازنده حقوق بشر»^۳ نامیده است. او می‌گوید: «حقوق بشر برای تأمین بهداشت و سلامت بشر نیست، بلکه برای حفظ کرامت بشر به آن (حقوق) نیازمندیم، برای داشتن زندگی‌ای در شأن انسان؛ حیاتی که بدون وجود این حقوق لذتی ندارد» (Donnelly, 1989: 17). وی همچنین بر این باور است که کرامت و عزت شأن بشر حقوق بشر را تولید می‌کند، به طوری که انکار این حقوق مستلزم انکار انسانیت بشر است. بنابراین، تنها راه شناخت حقوق بشر آن است که به وسیله دانش انسان‌شناسی فلسفی ذات با کرامت بشر را به خوبی شناسایی کنیم (Donnelly, 1985: 31). از نظر دانلی، مهم‌ترین دلیل موجه ساز حقوق بشر آن است که انسان چون کرامت دارد، حق دارد.

در حوزه اندیشه اسلامی نیز پژوهندگان مسلمان به پیروی از کتاب و سنت، مسئله کرامت بشر را بسیار مهم دانسته‌اند. آن‌ها کرامت را به دو نوع ذاتی و اکتسابی تقسیم کرده‌اند. کرامت ذاتی بشر عزت شأنی است که همه آدمیان به سبب انسان بودن دارند. به عقیده

1. Article 1: All human beings are born free and equal in dignity and rights ... (Melden, 1970: 143).

2. Jack Donnelly.

3. Constructivist theory of human rights.

آن‌ها، این نوع کرامت در همه انسان‌ها به یک اندازه وجود دارد؛ چون همه آن‌ها خصوصیات ذاتی یکسان، مانند توان اندیشیدن و آینده‌بینی دارند. برخی از این افراد به پیروی از دانشمندان غرب، کرامت ذاتی را ملاک اعتبار حقوق بشر معرفی کرده‌اند (شریفی طرازکوهی، ۱۳۹۰: ۷۸ و ۱۱۶-۱۲۰؛ ایازی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ هاشم‌زاده هریسی، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۶؛ راسخ، ۱۳۸۸: ۳۸۵؛ هکی، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۷). مسلمانان عموماً در این خصوص به این آیه استناد می‌کنند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/۷۰)؛ ما انسان‌ها را گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا توان جابه‌جایی دادیم و روزی پاکیزه به آن‌ها عطا کردیم و آن‌ها را بر بسیاری از مخلوقات برتری دادیم.

نوع دوم کرامت بشر در نگاه اندیشمندان مسلمان، کرامت اکتسابی است. این نوع کرامت عبارت است از عزتی که انسان‌ها در پرتو تقرب به خداوند متعال به سبب رعایت تقوا و خداترسی به دست می‌آورند (عابدی و منفرد، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۶). آن‌ها دلیل قرآنی این نوع کرامت را آیه ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (حجرات/۱۳)؛ «همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند پارساترین‌ها هستند» می‌دانند. در این زمینه، کتب و مقالات فراوانی تألیف شده است.

با این همه، به نظر می‌رسد: ۱. برخلاف ادعای غریبان، کرامت نه اختصاص به انسان دارد، بلکه همه موجودات کرامت دارند؛ ۲. و نه، برخلاف ادعای پژوهندگان مسلمان، کرامت بشر را می‌توان به ذاتی و اکتسابی تقسیم کرد، بلکه کرامت در یک مقیاس کلی، به کرامت اختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌شود. در ادامه، با تبیین نظریه اسلامی کرامت، دلیل این دو امر نیز تبیین می‌شود.

طرحی جدید درباره آموزه کرامت در اندیشه اسلامی

«کرامت» لفظی مشترک است با دو معنا. معنای اول آن در دانش عرفان مورد توجه قرار می‌گیرد. کرامت در این معنا نیرویی است که در باطن انسان عارف ایجاد می‌شود تا بتواند برخلاف قوانین طبیعت در امور جهان محسوسات تصرف کند. به دیگر سخن، کرامت در

ادبیات عرفانی به کار یا رفتاری خارق العاده گویند که از سوی «ولی» انجام می‌گیرد و آن اظهار اتصال به نیرویی فراتر از حد بشری است (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۶۷).

معنای دیگر کرامت،^۱ احترام داشتن، یا به عبارتی گرامی بودن است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۰۶/۱۷-۶۰۷). «کریم» وصفی است که بر موجودی که خیر و کمال دارد، اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۱۱/۱۲). این معنای کلی و جامع بر عزت و تفوق در خود شیء دلالت دارد (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۴۶/۱۰). برای تحلیل و بررسی عمیق این واژه که محور اصلی این پژوهش است، شایسته است ابتدا از تحلیل مفهومی استفاده شود تا جهات گوناگونی که در واژه کرامت وجود دارد، تشریح گردد. در این شیوه، از راه بررسی واژه (گان) ای که عنصر یا عناصر سازنده مفهوم کرامت هستند، جنبه‌های اختصاصی، مهم و عینی آن، به شرح زیر، آشکار می‌شود:

کرامت داشتن به معنای گرامی بودن، از لوازم ارزشمند بودن است؛ به این معنا که، وقتی چیزی ارزشمند باشد، آن چیز کرامت دارد؛ یعنی گرامی است. بنابراین، از مفهوم ارزشمندی به کرامت می‌رسیم. مفهوم ارزشمندی نیز لازمه مفهوم داشتن کمال است. هرچیز به مقدار کمالی که دارد، به همان اندازه ارزشمند است. براین اساس، از کمال داشتن به ارزشمند بودن و از ارزشمند بودن به احترام داشتن؛ یعنی گرامی بودن، یا به عبارتی به کرامت داشتن، می‌رسیم. بنابراین، کرامت داشتن از لوازم کمال داشتن است. به دیگر سخن، هر موجود صاحب کمال هم ارزشمند و هم گرامی است؛ یعنی کرامت دارد. به بیان دیگر، هر موجود به اندازه کمالاتش ارزشمند است و به اندازه ارزشش کرامت دارد.

به دلیل آنکه مفهوم کرامت (احترام) با کمال و ارزشمندی همراه است، انسان‌ها در فطرت خویش به آن تمایل دارند. همه دوست دارند مورد احترام باشند. بنابراین، کرامت مطلوب ذاتی است؛ یعنی همه به سبب خود کرامت، دوست دارند آن را داشته باشند. امام رضا علیه السلام در حدیثی فرمودند: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا يَأْتِي الْكِرَامَةَ إِلَّا حِمَاؤُ. قُلْتُ: وَمَا مَعْنَى ذَلِكَ؟ فَقَالَ: ذَلِكَ فِي الظَّيْبِ يُعْرَضُ عَلَيْهِ وَالتَّوَسُّعَةِ فِي المَجْلِسِ، مَنْ أَبَاهُمَا كَانَ

1 Dignity.

كَمَا قَالَ «ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۶۳)؛ امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده‌اند: دوری نمی‌کند از کرامت مگر الاغ [صفت]. راوی [از امام رضا علیه السلام] می‌پرسد: این یعنی چه؟ امام فرمودند: کسی که به احترامش عطری به او تعارف کنند یا در مجلسی به احترامش جا برایش باز کنند و او از این دو کار ابا داشته باشد، همان است که امیرالمؤمنین فرمود (یعنی مانند الاغ کم عقل است). براساس یکی از اصول مسلم فلسفه اسلامی، همه موجودات کمال دارند؛ زیرا کمال داشتن، یکی از عوارض ذاتی وجود است. به این دلیل، وجود مساوق با کمال است. به بیان دیگر، هر جا وجود باشد، در آنجا کمال نیز هست. با انضمام این مطلب به مطالب بالا درمی‌یابیم همه موجودات هم وجود دارند، هم کمال دارند، هم ارزشمندند و هم کرامت دارند. به تعبیر دیگر، وجود یا خیر محض است یا خیر غالب (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۱). خیر همان کمال است. کمال هر موجود نیز موجب ارزش بوده و ارزشمندی نیز سبب جلالت شأن یا به عبارتی سبب کرامت (احترام) است. بنابراین، هر موجود، از جمله انسان، همچنان که وجود و کمال وجودی دارد، ارزشمند است و در نتیجه، کرامت نیز دارد. مطالب بالا را می‌توان به زبان نموداری زیر نشان داد:

وجود ← کمال ← ارزش ← کرامت

از این «هست»؛ یعنی از بودن کرامت، یک «باید» ناشی می‌شود. آن باید عبارت است از اینکه «هر موجود (دارای کمال و ارزش) را باید (به اندازه کمالات و ارزشش) گرامی داشت»؛ یعنی باید حق کرامت او را استیفا کرد. گرامی داشتن هر موجود، یا به عبارتی احترام گذاشتن به آن، به معنای رعایت حقوق آن موجود است.

نظریه اسلامی کرامت با استناد به اینکه حقیقت وجود همزاد کمال است، به این نتیجه می‌رسد که همه موجودات به قدر وجود خود کمال، ارزش و کرامت دارند و چون حقیقت وجود امری تشکیکی است، کمال موجودات، ارزش و کرامت آن‌ها نیز اموری تشکیکی‌اند. توضیح این مطلب براساس اصول حکمت متعالیه، به این شرح است: تفاوت وجود هر موجود با هستی موجود دیگر، تفاوت تشکیکی است؛ یعنی موجودات به لحاظ وجودی دارای درجات مختلف شدت و ضعف هستند. از این نوع تفاوت به تشکیک (طولی)

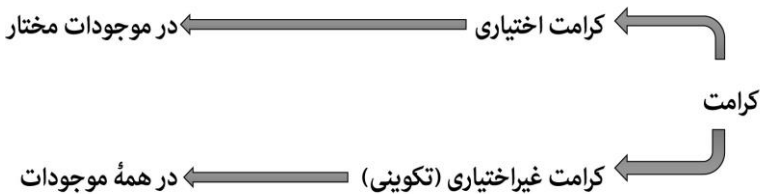
تعبیر می‌شود. بنابراین، موجودات هرچه قوی‌تر باشند، هم وجود شدیدتر دارند، هم کمالات بیشتر و هم ارزش و کرامت فزون‌تر. همچنان‌که وجود مراتب مختلف؛ یعنی درجات گوناگون دارد، همه عوارض ذاتی آن که اوصاف ذاتی وجود هستند نیز درجات مختلف دارند. بنابراین، کرامت نیز همانند اصل وجود، امری تشکیکی است و درجات متنوع دارد. بیشترین کرامت به قوی‌ترین وجود؛ یعنی وجود خداوند متعال که واجب الوجود است، تعلق دارد. به این دلیل، او اکرم‌الاکرمین است. در مقابل، کمترین کرامت از آن ضعیف‌ترین وجود است؛ یعنی وجود بالقوه محض که هیولای اولی نام دارد.

انواع کرامت

کرامت از اوصاف و عوارض ذاتی وجود است، و موجود یا مختار است یا بی‌اختیار؛ بنابراین، کرامت موجودات نیز یا اختیاری است یا غیراختیاری. کرامت اختیاری تابعی از کمالات اختیاری موجودات مختار است. کرامت غیراختیاری تابعی از کمالات تکوینی موجودات است. خداوند متعال این کمالات را، همانند اصل وجود آن‌ها به هر موجود عطا کرده است و اگر موجود، مختار نیز باشد، اختیار او در اعطای کرامت تکوینی به او نقشی ندارد به جز آنکه اصل اختیار؛ یعنی اراده، برای هر موجود مختار یک کمال تکوینی است. برای نمونه، یک انسان یا حیوان، قوای مختلف نفسانی دارد. این قوا کمالات تکوینی انسان و حیوان هستند. اختیار انسان یا حیوان در بود و نبود این قوا نقشی ندارد. در نتیجه، کرامتی که مربوط به وجود قوای انسان یا حیوان است، کرامت غیراختیاری، یا به عبارتی کرامت تکوینی است. برخی از نویسندگان به چنین کرامتی در انسان کرامت ذاتی گفته‌اند (شریفی طرازکوهی، ۱۳۹۰: ۷۸ و ۱۱۶-۱۲۰؛ ایازی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ هاشم‌زاده هریسی، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۶؛ راسخ، ۱۳۸۸: ۳۸۵؛ هکی، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۷).

به نظر می‌رسد این نام‌گذاری مناسب نباشد؛ زیرا امر ذاتی هیچ‌گاه از ذات جدا نمی‌شود، درحالی‌که برخی از درجات کرامت ذاتی می‌تواند از ذات موجود، از جمله انسان، جدا شود و آن هنگامی است که بخشی از کمالات تکوینی ذات از بین برود؛ برای نمونه، اگر انسان بعضی از توانایی‌های تکوینی خود؛ مانند حس بینایی یا قدرت شناخت خود را

از دست بدهد، برخی از کمالات تکوینی خود را از دست داده است و در نتیجه، مقدار کرامتی را که مربوط به بینایی یا قدرت شناخت است، از دست می دهد. حاصل آنکه، کرامت را نمی توان کرامت ذاتی نامید؛ چون ممکن است در برخی شرایط از دست برود؛ در حالی که امر ذاتی مفقود نمی شود. به جای نام ذاتی، میتوان آن را کرامت غیراختیاری (تکوینی) نامید. این نوع کرامت، قسیم کرامت اختیاری است. کرامت اختیاری تابعی از کمالات اختیاری موجودات مختار است. به جای انتخاب شر و عمل به آن، کمالات اختیاری در اثر انتخاب خیر و عمل به آن به دست می آیند. بنابراین، کرامت اختیاری فقط در موجودات مختار وجود دارد. این مطلب را می توان به زبان نموداری زیر بیان کرد:



به دلیل آنکه کرامت، چه اختیاری و چه غیراختیاری، در نهایت، تابعی از وجود هر موجود است و وجود در یک تقسیم کلی به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می شود، کرامت نیز یا ثابت است، یا متغیر. اگر وجود موجود دارای کمالات ثابت؛ یعنی کمالات تغییرناپذیر، باشد، ارزش و در نتیجه، کرامت آن موجود نیز امری ثابت است؛ اما اگر وجود موجودی متغیر باشد، کمالات آن موجود نیز نا ثابت است و بر این اساس، ارزش و کرامت آن نیز در معرض تغییر است.

برای نمونه، کرامت خداوند متعال و همه فرشتگان ثابت است؛ زیرا وجودشان مجرد تام و تغییرناپذیر است و به تبع آن، کمالاتشان نیز ثابت است؛ اما کرامت دیگر موجودات متغیر است؛ زیرا وجودشان نا ثابت است. وجود این موجودات، خواه مانند وجود انسان و جن، مجرد ناقص باشد و خواه وجود غیر مجرد، همگی کرامت نا ثابت دارند. از اینجا دلالت آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» بر این مطلب روشن می شود که تقوا سبب تکامل بیشتر

می‌شود و کمال بیشتر موجب کرامت بیشتر هر انسان است. درمقابل، هرچه تقوای بشر کمتر شود، کمالات اختیاری او و به تبع آن، کرامت اختیاری او نیز کاهش می‌یابد.

آخرین نکته‌ای را که می‌توان در این قسمت از بحث، بر آن تأکید کرد، این است که چون کرامت در نتیجه داشتن کمال و سپس داشتن ارزش تحقق می‌یابد، به ازای هر کمالی و مقدار ارزش آن، مقداری کرامت برای موجود وجود دارد. براین اساس، یک موجود به تعداد کمالاتی که دارد، کرامت‌های متعدد نیز دارد. این کرامت‌ها کرامت‌های جزئی آن موجود هستند. برآیند همه آن‌ها یک کرامت کلی است که می‌توان به آن موجود نسبت داد.

برای نمونه، فرض کنیم شخصی برخی از کمالات اختیاری؛ مانند علم، شجاعت و صداقت (راست‌گویی) دارد؛ اما ملکه عدالت ندارد. روشن است که چنین شخصی به اندازه کمالات اختیاری که دارد، کرامت نیز دارد. برآیند کرامات او نسبت به کسی که افزون بر این کمالات، ملکه عدالت نیز دارد، کمتر است. به بیان دیگر، مجموع کرامت‌های شخص دوم بیش از شخص اول است؛ زیرا کمالات او، ارزشمندی او و کرامت‌های جزئی او بیش از شخص اول است. بنابراین، کرامت کلی شخص دوم بیش از کرامت کلی شخص اول است. آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» به کرامت کلی افراد که برآیند همه کرامت‌هایشان است، اشاره دارد. توضیح اینکه، تقوا برآیند کمالات اختیاری انسان است. کسی که مجموع کمالات اختیاری اش بیش از دیگران باشد، مجموع کرامت‌هایش نیز بیشتر است.

خلاصه کلام آنکه، «نظریه اسلامی کرامت بشر» با اتکای به عقل می‌گوید:

۱. کرامت به انسان اختصاص ندارد، بلکه همه موجودات، چه حقیقی و چه اعتباری، به اندازه کمالات خود، کرامت دارند.
۲. کرامت امری تشکیکی است و درجات گوناگون دارد.
۳. بیشترین کرامت از آن خداوند متعال است؛ زیرا او واجب‌الوجود است و بنابراین، اکریم‌الاکرمین است. کمترین کرامت به ضعیف‌ترین موجودات، مانند هیولای اولی، تعلق دارد.
۴. کرامت به دو دسته اختیاری و غیراختیاری (تکوینی) تقسیم می‌شود. کرامت

اختیاری به موجودات مختار اختصاص دارد و کرامت غیراختیاری به همه موجودات (مختار و غیرمختار) تعلق دارد.

۵. هر موجود، چه مختار باشد و چه غیرمختار، به تعداد کمالاتش کرامت نیز دارد؛ زیرا هر کمال سبب پیدایش یک کرامت می شود. حاصل جمع کرامت های موجودات، ملاک برتری آن ها بر یکدیگر است.

آنچه تاکنون گفته شد رویکرد عقلی نظریه اسلامی کرامت بود. افزون بر روش عقلی، شواهد نقلی قرآنی و روایی نیز بر درستی این نظریه گواهی می دهند. شواهد نقلی نظریه اسلامی کرامت بشر در این نوشتار برخی از آیات قرآن و احادیث منقول از امام رضا علیه السلام درباره کرامت به شرح زیر است:

برداشت های قرآنی و رضوی کرامت

افزون بر عقل، منابع نقلی اسلام نیز از «نظریه اسلامی کرامت» از زوایای گوناگون حمایت می کنند. مقصود از منابع نقلی اسلام، کتاب و سنت است. مراد از کتاب، کتاب آسمانی اسلام؛ یعنی قرآن است و منظور از سنت در اینجا احادیث منقول از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است؛ اما چون هدف این مقاله بیان نظریه اسلامی کرامت با تأکید بر دیدگاه امام رضا علیه السلام است، بیشتر احادیث مورد استناد در این نگارش از سخنان آن حضرت انتخاب شده است. زوایای مختلفی که «نظریه اسلامی کرامت» با استناد به عقل اثبات کرده است و آیات قرآن و روایات منقول از امام رضا علیه السلام آن ها را تأیید می کنند، بدین شرح مورد توجه قرار می گیرند:

۱. شمول کرامت نسبت به غیرانسان

یکی از ادعاهای «نظریه اسلامی کرامت» آن است که کرامت به انسان اختصاص ندارد، بلکه همه موجودات متصف به کرامت اند. برخی از موجوداتی که در قرآن و نیز در سخنان امام رضا علیه السلام با کرامت دانسته شده اند، عبارت اند از:

- خداوند

قرآن مجید کرامت را به غیرانسان‌ها نیز نسبت داده است. یکی از آن موارد، انتساب کرامت به خداوند است. خداوند متعال در چند جای قرآن، خود را با دلالت مطابقی یا التزامی با کرامت (کریم) معرفی کرده است؛ برای نمونه، در این آیه می‌فرماید: «فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل/۴۰)؛ پروردگار من غنی و گرامی (با کرامت) است. در آیه‌ای دیگر نیز آمده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار/۶)؛ ای انسان چه چیز تو را نسبت به پروردگار گرامی‌ات مغرور کرده است؟ این دو آیه دلالت مطابقی بر کرامت خدای متعال دارند.

همچنین آیه ۷۰ سوره اسراء بر کرامت خداوند (و فرشتگان) دلالت التزامی دارد. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...»؛ «ما انسان‌ها را گرامی داشتیم (کرامت بخشیدیم) ...». دلالت التزامی این آیه بر کرامت خداوند (و فرشتگان) آن است که او (و فرشتگان) به انسان‌ها کرامت داده است و امکان ندارد بخشنده کرامت، خود، کرامت نداشته باشد. به دیگر سخن، مُعْطِي شَيْءٍ فَاقِدَ أَنْ يَكُونَ نَبِيًّا؛ در نتیجه، خداوند کرامت دارد.

امام رضا علیه السلام نیز در بخش‌هایی از سخنان خود، صفت کرامت را به خداوند متعال نسبت داده‌اند. ایشان در پاسخ به نامه یکی از بازرگانان که درباره خمس سؤال کرده بود، نوشتند: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ كَرِيمٌ. ضَمِنَ عَلَيَّ الْعَمَلِ الثَّوَابَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۷/۱)؛ به نام خداوند بخشنده مهربان. همانا خدا دستش باز و گرامی است. او در ازای عمل (دادن خمس)، ثواب را تضمین کرده است....

همچنین آن حضرت در روز عرفه دعایی را انشاء کرده‌اند و در پایان دعا، خطاب به خداوند متعال فرموده‌اند: «... يَا جَوَادُ يَا كَرِيمُ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۳۹/۱)؛ ... ای بخشنده، ای با کرامت، ای صاحب جلالت و کرامت بخشی.

۱ حدیث ۲۵. قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ مِنْ تُجَّارِ فَارِسَ مِنْ بَعْضِ مَوَالِي أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام يَسْأَلُهُ الْإِذْنَ فِي الْخُمْسِ....

- عرش الهی

قرآن کریم در سوره مؤمنون عرش پروردگار را نیز گرامی (باکرامت) دانسته است، آنجا که می‌فرماید: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ (مؤمنون/۱۱۶)؛ معبودی جز او نیست؛ او پروردگار عرش گرامی (باکرامت) است.

- قرآن

افزون بر خداوند و عرش الهی، برخی دیگر از موجودات نیز در قرآن با وصف کرامت آراسته شده‌اند. یکی از آن‌ها خود قرآن است. خدای متعال در این باره می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (واقعه/۷۷)؛ همانا این قرآن گرامی (باکرامت) است.

- فرشته

در قرآن صفت کرامت به فرشته نیز نسبت داده شده است: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (یوسف/۳۱)؛ این (شخص) کسی جز فرشته‌ای باکرامت (گرامی) نیست. امام رضا علیه السلام نیز از پدران بزرگوارشان و آنان از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که خداوند فرمود: «ای فرزند آدم! نسبت به من انصاف نداری. من با اعطای نعمت به تو از در دوستی با تو در می‌آیم؛ اما تو با گناه کردن، به من ناخشنودی خود را از من نشان می‌دهی. از طرف من به تو نیکی نازل می‌شود؛ اما از طرف تو به من بدی بالا می‌آید و همواره در هر شب و روز فرشته‌ای گرامی کارهای زشت تو را به سوی من بالا می‌آورد»^۱ (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۷۰).

- زمان

«زمان» در خوانش فلسفی به مقدار حرکت یک موجود گفته می‌شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۳). حرکت به معنای تغییر تدریجی است. حرکت، یا به عبارتی تغییر تدریجی،

۱. عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا قَالَ: «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): يَقُولُ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ): يَا ابْنَ آدَمَ مَا تَنْصِفُنِي، أَتَحَبِّبُ إِلَيْكَ بِالنِّعَمِ، وَتَتَمَقَّتُ إِلَيَّ بِالْمَعَاصِي، خَيْرِي إِلَيْكَ مُنْزَلٌ، وَشُرْكَ إِلَيَّ صَاعِدٌ، وَلَا يَزَالُ مَلَكٌ كَرِيمٌ يَعْرُجُ إِلَيَّ عَنْكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ بِعَمَلٍ قَبِيحٍ».

وصف دائمی موجود مادی است (همان، ۶۴/۳-۶۶). به دیگر سخن، هر موجود مادی دائماً در حال حرکت است. بنابراین، زمان مقدار حرکت هر موجود مادی است (همان، ۱۱۷/۳). پیش از ظهور مکتب حکمت متعالیه با صدر المتألهین علیه السلام، فیلسوفان مسلمان حرکت را چهار نوع می دانستند: کمی، کیفی، وضعی و مکانی. صدر المتألهین حرکت جوهری را نیز بر آن ها افزود (همان، ۷۹/۳). زمان، یعنی مقدار حرکت، اندازه آن را نشان می دهد. زمان ماهیت عرضی دارد و نوعی کمیت متصل و غیر قارّ الذات است (همان، ۴۲۶/۱ و ۱۱۷/۳)؛ یعنی اجزای آن با هم و یکجا وجود ندارند، بلکه فقط یک آن تحقق دارد.

زمان عرفی را که مردم می شناسند، مقدار حرکت کره زمین است که به دو صورت محاسبه می شود: ۱. مقدار حرکت وضعی زمین به دور خود که سبب ایجاد شب و روز است، ۲. مقدار حرکت زمین به دور خورشید که سبب ایجاد فصول مختلف و سال است. برخی زمان ها به لحاظ قداست بر دیگر زمان ها برتری دارند، همچنان که برخی دیگر از زمان ها نسبت به بقیه از کرامت کمتری برخوردارند. دلیل این دو امر وقایعی است که در آن ها اتفاق افتاده است.

برای نمونه، به دلیل آنکه در روز عید غدیر (هیجدهم ذی الحجه) خداوند متعال حضرت علی علیه السلام را برای رهبری امت مسلمان، پس از پیامبر اسلام برگزید و به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان داد جانشینی او را به مردم اعلام کند و ایشان نیز چنین کردند و به این وسیله، خدا دین اسلام را کامل کرد، امام رضا علیه السلام روز عید غدیر را محترم شمرده و آن را صاحب کرامت معرفی کرده اند. معنای این امر آن نیست که دیگر زمان ها کرامت ندارند، بلکه معنایش آن است که این روز از دیگر روزها گرامی تر است. ایشان در حدیثی فرمودند: «پدرم از پدرشان نقل کردند که ایشان فرمود: روز عید غدیر در آسمان [نزد فرشتگان] مشهورتر است از این روز در زمین [نزد مردم]. همانا خداوند متعال در بهشت اعلیٰ قصری دارد که خشت آن از نقره و طلاست. سپس آن حضرت آن قصر را وصف کردند و اینکه در روز عید غدیر فرشتگان در آن کاخ گردهم می آیند و از کرامت آن روز به آن ها می رسد...»^۱

۱. فَقَالَ الرَّضَا علیه السلام: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِنَّ يَوْمَ الْعَدِيرِ فِي السَّمَاءِ أَشْهُرُ مِنْهُ فِي الْأَرْضِ. إِنَّ لِلَّهِ فِي الْفِرْدَوْسِ الْأَعْلَى قَصْرًا لَبَنَةٌ مِنْ فُضَّةٍ وَ لَبَنَةٌ مِنْ ذَهَبٍ، ثُمَّ ذَكَرَ وَصَفَ ذَلِكَ الْقَصْرَ وَ مَا يَجْتَمِعُ فِيهِ يَوْمَ

(طوسی، ۱۴۰۷: ۲۴/۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۸/۱۴).

- رزق و روزی

خداوند متعال در چهار سوره قرآن، رزق و روزی را با صفت کریم همراه کرده و فرموده است: «لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال/۷۴، حج/۵۰، نور/۲۶، سبأ/۴)؛ برای آن‌ها آمرزش و روزی ارجمند است.

- اجر و پاداش

همچنین در دو سوره سخن از پاداش ارزشمند به میان آمده است: «فبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ» (یس/۱۱)؛ او را به آمرزش و پاداشی ارزشمند بشارت ده. و «لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید/۱۱) و نیز «لَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید/۱۸)؛ پاداش ارزشمند برای آن‌ها (ها)ست.^۱ آنچه تاکنون در منابع نقلی موصوف کرامت نشان داده شد، موجودات حقیقی بودند. افزون بر آن‌ها، در این منابع به برخی موجودات اعتباری نیز صفت کرامت به شرح زیر نسبت داده شده است:

- سخن

در قرآن واژه کرامت وصف سخن نیز قرار گرفته است. سخن یا گفتار، وجودی اعتباری؛ یعنی قراردادی دارد. سخن بر دو نوع است: مکتوب و ملفوظ. در قرآن کریم، هر دو نوع سخن با وصف کرامت بیان شده است؛ برای نمونه، نامه حضرت سلیمان به بلقیس با وصف کرامت یاد شده است، آنجا که خداوند متعال از زبان بلقیس می‌فرماید: «إِنِّي أُلْقِي إِلَى كِتَابٍ كَرِيمٍ» (نمل/۲۹)؛ نامه‌ای گرامی به دستم رسیده است. در قرآن، افزون بر وجود مکتوب، وجود لفظی نیز با وصف کرامت آمده است. آیه ۲۳ سوره اسراء صفت کرامت را به

→ الْعَدِيرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَا يَنَالُونَ مِنْ كَرَامَةٍ ذَلِكَ الْيَوْمِ».

۱. مواردی دیگر نیز در قرآن با وصف کرامت بیان شده‌اند؛ مانند مقام کریم در آیات «وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ» (شعراء/۵۸) و «وَرُزُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ» (دخان/۲۶)».

وجود ملفوظ نیز نسبت داده است. در این آیه می‌فرماید: «... وَقُلْ لهما قَوْلًا كَرِيمًا»؛ ... به پدر و مادرت سخن گرامی بگو.

امام رضا علیه السلام نیز در این راستا، برخی سخنان را گرامی دانسته‌اند. ایشان در حدیثی از پدران بزرگوارشان علیهم السلام و سپس از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «شهادت به وحدانیت خداوند گفتاری بزرگ و گرامی نزد خداوند است. هرکس آن را با اخلاص بگوید، [دخول در] بهشت بر او واجب می‌شود...»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۳/۷).

۲. مراتب تشکیکی کرامت

پیش‌تر دانستیم که چون کرامت یکی از اوصاف ذاتی، یا به عبارتی یکی از عوارض ذاتی وجود است، و وجود مراتب تشکیکی دارد، کرامت نیز درجات گوناگون دارد. آیه ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأْتِكُمْ ...﴾ (حجرات/۱۳)، بر تشکیکی بودن مراتب کرامت دلالت دارد.

در این باره امام رضا علیه السلام نیز فرموده‌اند: «خداوند خصوصیت در آیه ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (طه/۱۳۲) را به ما اختصاص داده است؛ زیرا او ما و امت اسلام را به برپایی نماز امر کرد و آن‌گاه این خصوصیت را به ما اختصاص داد. هنگامی که آیه فوق نازل شد، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به مدت نُه ماه هنگام وقت نمازهای پنج‌گانه به در خانه علی و فاطمه علیهما السلام می‌رفت و می‌فرمود: نماز را به پا دارید، خدا شما را رحمت کند. خداوند متعال به هیچ‌یک از ذریه پیامبران کرامتی را که به ما داده است، نداده است. این [درجه] کرامت را خدا به ما اختصاص داده است، نه به اهل بیت آن‌ها»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۴۰/۱؛ هاشمی

۱. عَنِ الرَّصَاعِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةٌ عَظِيمَةٌ كَرِيمَةٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. مَنْ قَالَهَا مُخْلِصًا اسْتَوْجِبَ الْجَنَّةَ...».

۲. «خَصَّنَا اللَّهُ بِهَذِهِ الْخُصُوصِيَّةِ إِذْ أَمَرْنَا مَعَ الْأُمَّةِ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ ثُمَّ خَصَّنَا مِنْ دُونِ الْأُمَّةِ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجِيءُ إِلَى بَابِ عَلِيِّ وَفَاطِمَةَ بَعْدَ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ تِسْعَةَ أَشْهُرٍ كُلَّ يَوْمٍ عِنْدَ حُضُورِ كُلِّ صَلَاةٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ فَيَقُولُ: الصَّلَاةُ، رَحِمَكُمُ اللَّهُ. وَ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ أَحَدًا مِنْ ذُرِّيَةِ الْأَنْبِيَاءِ بِمِثْلِ هَذِهِ الْكِرَامَةِ الَّتِي أَكْرَمْنَا بِهَا وَ خَصَّنَا مِنْ دُونِ جَمِيعِ أَهْلِ بَيْتِهِمْ.»

خویی، ۱۴۰۰/۱۲/۳۳۰). دلالت این حدیث بر تشکیکی بودن کرامت آن است که پیامبر خدا ﷺ و اهل بیت او بالاترین کرامت را دارند و دیگران کمتر از آن را دارند. امام سجاد علیه السلام نیز در بخشی از دعای ختم قرآن خدا را چنین خوانده‌اند: «... و قرآن را وسیله رسیدن ما به بالاترین درجات کرامت قرار ده»^۱ (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۲۰). نیز در دعای دیگری از خدا چنین خواسته‌اند: «خدایا به محمد و آل او، که درود تو بر آن‌ها باد، از هر نوع کرامت، بالاترین درجه آن را عطا فرما»^۲ (همان، ۵۵۷). این روایات بر درجه بندی کرامت دلالت دارند.

۳. اقسام کرامت

به دلیل آنکه موجودات به دو دسته مختار و غیرمختار تقسیم می‌شوند، کرامت نیز به تبع وجود، دو نوع است: اختیاری و غیراختیاری (تکوینی). در قرآن کریم نیز به این دو نوع کرامت در آیات مختلف اشاره شده است.

برای نمونه، انسان که موجودی است مرگب از اختیار و عدم اختیار، بخشی از کرامت‌های او کرامت‌های اختیاری و بخشی دیگر کرامت‌های تکوینی است. تعدادی از کمالات و اوصاف انسان تکوینی است؛ مانند داشتن قوای مختلف گیاهی (نباتی)، حیوانی و عقلانی. کرامت‌هایی که مربوط به این خصوصیات تکوینی انسان است، کرامت‌های غیراختیاری (تکوینی) هستند. مقصود خداوند متعال در آیه زیر برخی از این کرامت‌هاست؛ مانند داشتن عقل نظری و عملی: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰)؛ ما به فرزندان آدم کرامت [ها] عطا کردیم... و آن‌ها را بر بسیاری از مخلوقات برتری دادیم.

دسته دیگر از کرامت‌های بشر، کرامت‌هایی است که در اثر انجام کار نیک و با هدف رسیدن به کمالات مطلوب اخلاقی حاصل می‌شوند. این کرامت‌ها که در اثر اکتساب

۱. «... وَاجْعَلِ الْقُرْآنَ وَسِيلَةً لَنَا إِلَى أَشْرَفِ مَنَازِلِ الْكَرَامَةِ...».

۲. «اللَّهُمَّ اعْطِ مُحَمَّدًا صَلَواتِكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ كُلِّ كَرَامَةٍ أَفْضَلَ تِلْكَ الْكَرَامَةِ».

کمالات اختیاری به دست می‌آیند، در آیه ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...﴾ (حجرات/۱۳) به آن‌ها اشاره شده است.

موجودات دیگر نیز به تناسب داشتن یا نداشتن قوه انتخاب، دارای کرامت اختیاری و غیراختیاری (تکوینی) هستند؛ برای نمونه، بیشتر کرامت‌های فرشتگان اختیاری است؛ زیرا آن‌ها موجوداتی مجرد از ماده و دارای اراده هستند، هرچند آن‌ها در بودن و نبودن خود مختار نیستند. خداوند متعال درباره فرشتگان می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌ها هستند، نگه دارید؛ آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سخت‌گیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند [به‌طور کامل] اجرا می‌کنند». ^۱ خشونت، سخت‌گیری، عصمت فرشتگان؛ یعنی مخالفت نکردن آن‌ها با فرمان خداوند و اطاعت کردن از او، همگی کمالاتی اختیاری است که فرشتگان دارند و کرامت‌های مترتب بر این کمالات نیز همگی اختیاری است.

برخی از موجوداتی که در قرآن با کرامت معرفی شده‌اند، کرامت اختیاری ندارند؛ زیرا در وجودشان قوه انتخاب نیست؛ مانند نامه حضرت سلیمان به بلقیس که در آیه ﴿إِنِّي أُلْقِي إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (نمل/۲۹) به کرامت غیراختیاری آن اشاره شده است. همچنین آیاتی دیگر از قرآن که به کرامت موجوداتی غیرمختار اشاره می‌کند، همگی بر کرامت غیراختیاری (تکوینی) دلالت دارند؛ مانند آیه «...وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ» (لقمان/۱۰)؛ «... و از آسمان آبی فرو فرستادیم و به وسیله آن در زمین از همه جفت‌های گیاهان ارزشمند رویاندم». که گیاهان را با کرامت معرفی کرده است. روشن است طبق نظر عرفی، گیاهان در رشد و نمو خود اختیاری ندارند. بنابراین، همچنان که کمالات گیاهان غیراختیاری است، کرامت‌های مبتنی بر آن کمالات نیز غیراختیاری است.

امام رضا علیه السلام در حدیثی در این باره از پدرانشان علیهم السلام و آن‌ها از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و ایشان

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (تحریم/۶)

از خداوند متعال نقل کرده‌اند که خداوند فرمود: «... من می‌خواهم بندگانم از روی اختیار و بدون اکراه یا اجبار ایمان بیاورند تا استحقاق مقام والا و کرامت و جاودانگی در بهشت جاویدان را پیدا کنند»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸/۱: ۱۳۵). این حدیث بر این مطلب دلالت دارد که نوعی از کرامت، کرامت اختیاری است و حتماً باید با انتخاب آگاهانه تحقق یابد.

۴. تعدد کرامت [ها]

یکی از نتایج «نظریه اسلامی کرامت» تعدد کرامت‌های هر موجود به تعداد کمالاتی است که آن موجود دارد؛ برای نمونه، هر انسان کمالات اختیاری و غیراختیاری (تکوینی) گوناگون دارد و به تعداد آن‌ها کرامت دارد. کمالات تکوینی بشر امکاناتی است که خداوند به او داده است تا زندگی مناسب داشته باشد. این امکانات در سه گروه مهم دسته‌بندی می‌شوند: امکانات گیاهی، امکانات حیوانی و امکانات عقلانی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۹۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۲؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۵۳/۸ و ۱۲۹). هریک از این سه دسته امکانات، توانایی‌های مختلفی را دربر دارد. امکانات گیاهی شامل تغذیه، تنفس، بهداشت، درمان و تولید مثل می‌شود (طالبی، ۱۴۰۲: ۲۰۶-۲۰۷). امکانات حیوانی توانایی‌های حسی و حرکتی بشر را دربر دارد (همان، ۱۳۹-۲۴۰). امکانات عقلانی انسان داشتن عقل نظری و به-کارگیری عقل عملی است (همان، ۲۶۳). بنابراین، کرامت‌های غیراختیاری (تکوینی) بشر به کرامت‌های مختلف گیاهی، حیوانی و عقلانی تقسیم می‌شوند.

کرامت‌های اختیاری انسان نیز متعدد هستند. انواع مکارم اخلاقی، مانند دانش، شجاعت، مروت، دانایی، صداقت و سخاوت، همگی کمالات اخلاقی اختیاری‌اند و در پرتو تلاش بشر به دست می‌آیند و همه آن‌ها در مقوله عقلانیت عملی، یا به اصطلاح اسلامی در مقوله تقوا می‌گنجد. هریک از این کمالات سبب بروز کرامتی به اندازه همان کمال است؛ حاصل جمع این کرامت‌ها کرامت هر شخص است.

۱. «لَكَيْتِي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لَيْسَتْ حَقُوقًا مِنِّي الزُّلْفَىٰ وَالْكَرَامَةُ وَدَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ».

شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام این دعا را از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل کرده است: «خدایا به محمد و آل او، که درود تو بر آنان باد، از هر کرامتی بهترینش را و از هر نعمتی وسیع ترینش را عطا فرما»^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۸۳/۳).

عبارت «از هر کرامتی بهترینش را عطا فرما» بر این مطلب دلالت دارد که اولاً هر شخص بیش از یک کرامت دارد و ثانیاً کرامت امری تشکیکی است؛ یعنی درجات مختلف دارد که پیش تر درباره آن توضیح داده شد.

۵. مقیاس سنجش کرامت

پرسشی که در اینجا مطرح می شود، این است که چگونه می توان حاصل جمع کرامت های یک موجود را محاسبه کرد؟ برای پاسخ گویی کامل و درخور به این پرسش، باید پژوهشی مستقل انجام شود و این نوشتار کوتاه گنجایش آن را ندارد. با این همه و به طور مختصر می توان گفت:

درجه بندی کرامت ها تابعی از درجه بندی ارزشمندی و آن نیز تابعی از درجه بندی کمالات هر موجود است. درنهایت، چون تشکیک در کرامت ها به تشکیک در وجود برمی گردد، برای احتساب مقدار کرامت هر موجود باید درجه وجودی آن موجود را محاسبه کرد. براین اساس، واجب الوجود که کامل ترین وجود را داراست، بیشترین کرامت را دارد. به بیان دیگر، او اُکرم الأکرمین است. دیگر موجودات به تناسب جایگاهشان در هرم هستی از کرامت نیز برخوردارند. پس از خداوند متعال، عقل برترین جایگاه را در میان مخلوقات دارد؛ زیرا او اولین و کامل ترین مخلوق خداوند است.

امام رضا علیه السلام درباره عقل فرمودند: «خدا عقل را که آفرید به او فرمود: به عزت و جلالم سوگند که هیچ چیز را بهتر از تو خلق نکردم...»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷/۱-۲۸). از این حدیث

۱. «اللَّهُمَّ أَعْطِ مُحَمَّدًا صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ كُلِّ كَرَامَةٍ أَفْضَلَ تِلْكَ الْكَرَامَةِ وَمِنْ كُلِّ نَعِيمٍ أَوْسَعَ ذَلِكَ النَّعِيمِ».

۲. متن کامل روایت چنین است: عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَهُ أَصْحَابُنَا وَذَكَرَ الْعَقْلُ قَالَ: فَقَالَ علیه السلام:

فهمیده می‌شود که برترین مخلوق عقل است. در نتیجه، با کرامت‌ترین مخلوق نیز عقل است. به این دلیل است که امام صادق علیه السلام در این باره فرمودند: «خداوند متعال پس از آنکه عقل را آفرید به او فرمود: ... من تو را نسبت به همه مخلوقاتم بیشتر کرامت دادم...»^۱ (همان، ۲۱/۱). برطبق این روایت، اولین مخلوق عقل است و عقل اکرم مخلوقات است. در روایت دیگری امام رضا علیه السلام از پدران‌شان و آن‌ها از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «... همانا اولین چیزی را که خداوند آفریده است، ارواح ماست...»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۶۲/۱). در همین روایت آمده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «... خداوند متعال هیچ مخلوقی را با فضیلت‌تر و محترم‌تر (با کرامت‌تر) از من نیافریده است»^۳ (همان‌جا). براین اساس، برترین و با کرامت‌ترین مخلوق، روح پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است. به دلیل آنکه روح و نور ایشان با ارواح و انوار امامان معصوم علیهم السلام وحدت دارد، همه آنان در داشتن کرامت نیز همسان‌اند.

همچنین از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در حدیث دیگری نقل شده است که فرمودند: «اولین مخلوق خدا نور من است»^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۲۵). از انضمام این روایت به فرمایش امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه کبیره که فرمودند: «... شهادت می‌دهم که جان‌های شما و نور شما و سرشت شما یکی است...»^۵ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱۳/۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۷۵/۲)، چنین

→ «لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ». قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ مِمَّنْ يَصِفُ هَذَا الْأَمْرَ قَوْمًا لَا بَأْسَ بِهِمْ عِنْدَنَا وَ لَيْسَتْ لَهُمْ تِلْكَ الْعُقُولُ. فَقَالَ: «لَيْسَ هَؤُلَاءِ مِمَّنْ حَاظَبَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ فَقَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ وَ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ فَقَالَ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْكَ أَوْ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ، بِكَ أَخَذُ وَ بِكَ أُعْطِي».

۱. متن کامل حدیث از این قرار است: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقِي مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبِرْتُمْ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي».

۲. «...أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْوَاحَنَا...».

۳. «مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي وَ لَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّي...».

۴. «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي...».

۵. «أَشْهَدُ... أَنَّ أَرْوَاحَكُمْ وَ نُورَكُمْ وَ طِبَنَّتْكُمْ وَاحِدَةً...».

فهمیده می‌شود که مقام پیامبر خدا و مقام اهل بیت ایشان برترین مقام در میان مخلوقات است و کرامت همه آنان در یک سطح است. امام هادی علیه السلام در ادامه زیارت جامعه می-فرمایند: «خدا مقام شما را برتر از مقام همه کرامت یافتگان و والاتر از جایگاه مقربان [به خودش] و بالاتر از مقام رسولان قرار داده است، به گونه‌ای که هیچ کس در مقام به پای شما نمی‌رسد...»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱۳/۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۷۵/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۹۸/۶).

پس از وجود عقل اول که مقام نورانی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت ایشان است، فرشتگان خلق شدند و مقام آن‌ها و کرامت آن‌ها در رتبه بعد است. پس از آفرینش فرشتگان که مجرد تام هستند، مرتبه موجودات مادی قرار دارد. انسان (عادی)، جن، حیوان، گیاه و جماد مراتب گوناگون موجودات مادی در هرم هستی هستند. فضل وجودی آن‌ها به ترتیبی است که ذکر شد. به بیان دیگر، مقام انسان بالاتر از جن و مقام جن بالاتر از حیوان است. پس از حیوان، گیاه و سپس جماد قرار دارند. کرامت آن‌ها نیز به همین ترتیب است؛ زیرا کمالات آن‌ها متفاوت است.

آنچه تاکنون گفته شد، مختصری درباره مقیاس تشخیص کرامت تشکیکی انواع مختلف موجودات است؛ اما در پاسخ به پرسشی که در ابتدای این قسمت مطرح شد، که چگونه می‌توان حاصل جمع کرامت‌های یک موجود را محاسبه کرد؛ یعنی مقیاس تشخیص کرامت افراد یک نوع چیست، می‌توان چنین گفت: چون مجردات تام نوعشان منحصر در فرد است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸۶)، نیازی به مقیاس تشخیص کرامت آن‌ها نسبت به افراد هم‌نوعشان نیست؛ زیرا آن‌ها مثل ندارند؛ یعنی فرد یا افراد هم‌نوع ندارند؛ اما در موجوداتی که مثل دارند یا می‌توانند داشته باشند؛ یعنی افراد هم‌نوع دارند یا می‌توانند داشته باشند، یعنی انواع مادی، برای تشخیص مقدار کرامت هر یک از افراد نوع، به معیار سنجش مقدار کرامت افراد نوع نیاز است. این معیار را می‌توان به شرح زیر تبیین کرد:

هر نوع از انواع موجودات برای هدفی آفریده شده است. هر کمالی که سبب می‌شود

^۱ «فَبَلَّغَ اللَّهُ بِكُمْ أَشْرَفَ مَحَلِّ الْمُكْرَمِينَ وَ أَعْلَىٰ مَنَازِلِ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَرْفَعَ دَرَجَاتِ الْمُرْسَلِينَ حَيْثُ لَا يَلْحَقُهُ لَاحِقٌ...».

فردی از افراد یک نوع (مادی) سریع‌تر از امثالش به هدف برسد، آن کمال از دیگر کمالات آن فرد کرامت بیشتری به همراه دارد، و کمالات آن فرد در مجموع، از کمالات دیگر افراد هم‌نوع موجب کرامتی بیش از کرامت دیگران می‌شود. در این میان، کمالات اختیاری و غیراختیاری (تکوینی) تفاوتی ندارند.

برای نمونه، اگر هدف از ایجاد یک چاقو را بُرندگی آن بدانیم، تیزی چاقو کمالی است که آن را بیش از دیگر اوصافش؛ مانند وزن، جنس، اندازه و رنگش، به هدف (بُرندگی) نزدیک می‌کند. در این مثال، هرچند تیزی، وزن، جنس، اندازه و رنگ همگی کمالات تکوینی کارد هستند؛ اما تأثیر تیزی برای هدف استفاده از چاقو؛ یعنی بُرندگی، بیش از تأثیر دیگر کمالات آن است. بنابراین، کاردی که برنده‌تر است، نسبت به دیگر کاردها کرامت بیشتری دارد. این مثال در مورد موجودی غیرمختار است.

در صورتی که برخی از کمالات یک موجود، اختیاری باشد؛ مانند انسان یا جن یا حتی حیوان، مقیاس سنجش کرامت یک فرد نسبت به امثالش همان است که گفته شد؛ برای نمونه، انسان را در نظر بگیریم که افزون بر تعدادی از اوصاف و کمالات تکوینی و کرامت‌های غیراختیاری، اختیار و قوه انتخاب نیز دارد و بسیاری از کمالات او اختیاری است. در این مورد نیز باید به هدف از خلقت انسان نظر کنیم و کمالات اختیاری او را در تأمین رسیدن به هدف مطلوب از آفرینش بشر ارزیابی کنیم و آن‌گاه او را با دیگر انسان‌ها مقایسه کنیم. هدف از آفرینش بشر رسیدن او به مقام خلیفه الهی است، یا به عبارتی، رسیدن به مقام انسان کامل است. در اندیشه اسلامی، راه رسیدن به آن مقام، پیروی از عقل عملی دانسته شده است و نتیجه آن، دریافت نعمت‌های بهشتی است. امام صادق (ع) در حدیثی فرموده‌اند: «عقل چیزی است که با [پیروی از] آن خدا پرستیده می‌شود و [نعمت‌های] بهشت به دست می‌آید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱). براساس آیات قرآن، رسیدن به نعمت‌های بهشتی رستگاری بزرگ [و جاودان] است (نساء/ ۱۳؛ توبه/ ۸۹ و ۱۰۰؛ حدید/ ۱۲؛ صف/ ۱۲؛ تغابن/ ۹؛ بروج/ ۱۱). به بخشی از پیروی‌های انسان از عقل عملی، تقوا گفته می‌شود (طالبی، ۱۴۰۲: ۲۹۲).

حاصل آنکه، کسی که کمالات اختیاری اش بیشتر باشد، ارزشمندتر و در نتیجه، کرامتش بیشتر است؛ زیرا تقوایش بیشتر است. به این دلیل خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره حجرات فرموده است: «... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...»؛ «... گرامی ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست...». بنابراین، در انسان ها سنجۀ تقوا، معیار کرامت است. به دیگر سخن، کرامت همچنان که در شدت و ضعف تابع تقواست، در وجود و عدم نیز تابع آن است (ربیع زاده راوندی، نوروزی و کریمی والا، ۱۴۰۲: ۱۵۴). برایین اساس، اگر کسی بی تقوا باشد، کرامتش صفر است. امام صادق علیه السلام از پدران شان و آنان از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند که «شخص فاسق کمترین احترام را دارد»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۹۵/۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۹۵).

حال اگر فرض کنیم تقوا، یا به عبارتی قدرت پرهیز از گناه، میان تعدادی از پارسایان به یک اندازه باشد، آن گاه کدام یک کرامت بیشتری دارند؟ در پاسخ به این پرسش امام صادق علیه السلام فرموده اند: «پدرم از پدرش و ایشان از جدش [یعنی از جد پدرم، امام حسین علیه السلام] و ایشان از علی علیه السلام و ایشان از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند که فرمودند: کسی که علمش بیش از دیگران است، ارزشش نیز بیش از آن هاست و کسی که علمش کمتر است ارزشش نیز کمتر از دیگران است...»^۲ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۹۵/۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۹۵). وقتی ارزش کسی کمتر یا بیشتر از ارزش دیگران باشد، کرامت او نیز چنین است؛ زیرا کرامت هر موجود تابع ارزش آن موجود است، همچنان که ارزش نیز تابع کمال است. این روایت نشان می دهد پس از تقوا؛ یعنی داشتن کف نفس از ورود در حرام شرعی، دانش برترین کمال هر انسان است. در نتیجه، در پاسخ به پرسش بالا باید گفت: در میان پارسایان هم سطح، کسی که دانشش بیشتر باشد، ارزشش بیشتر و کرامتش بیش از دیگران است.

پرسش دیگری که در اینجا پیش می آید، این است که مراد از دانش که بعد از تقوا معیار

۱. «... أَقَلُّ النَّاسِ حُرْمَةً الْفَاسِقُ...».

۲. «... وَ أَكْثَرُ النَّاسِ قِيَمَةً أَكْثَرُهُمْ عِلْمًا وَ أَقَلُّ النَّاسِ قِيَمَةً أَقَلُّهُمْ عِلْمًا...».

ارزش است، چه دانشی است؟ پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی فرموده‌اند: «شریف‌ترین مردم امت من دو گروه هستند: ۱. حاملان قرآن و ۲. بیداران سحرگاهان»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۹۹/۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۳۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۷۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۷/۲). مراد از «حاملان قرآن» کسانی هستند که از محتوای کلام خدا در قرآن آگاه‌اند؛ در زندگی با آن انس دارند و به آن عمل می‌کنند. مقصود از «اصحاب شب» نیز کسانی‌اند که در شب، به ویژه در سحرگاهان، با خدا راز و نیاز می‌کنند و به عبادت او مشغول‌اند.

به دلیل آنکه شریف‌ترین باکرامت‌ترین نیز است، از این روایت فهمیده می‌شود کسانی که عالم به معارف قرآن‌اند و در زندگی به آن‌ها عمل می‌کنند، باکرامت‌ترین افرادند. بنابراین، مراد از دانش که در روایت پیشین معیار ارزش معرفی شد، علم به معارف قرآن است.

۶. راه‌های رسیدن بشر به کرامت

تاکنون دانستیم که راه عمومی انسان برای رسیدن به کرامت تقواست. افزون بر آن، امام رضا علیه السلام چند راه خاص نیز برای رسیدن به کرامت مطلوب به شرح زیر معرفی کرده‌اند:

الف. استغفار در ماه شعبان

در حدیثی امام رضا علیه السلام فرموده‌اند: «هرکس در هر روز ماه شعبان هفتاد بار استغفار کند، خداوند متعال او را روز قیامت در ردیف پیامبر خدا صلی الله علیه و آله محشور می‌کند و از طرف خدا [اعطای] کرامت بر او واجب می‌شود»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۵۵/۱).

ب. روزه گرفتن در ماه شعبان

از امام رضا علیه السلام روایت شده است که حضرت فرمودند: «هرکس دو روز از ماه شعبان را روزه بگیرد، خداوند متعال روز قیامت، رحمت و مغفرت و کرامت را بر او واجب می‌کند».

۱. «أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ».

۲. «مَنْ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ سَبْعِينَ مَرَّةً فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ شَعْبَانَ حَسَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي زُمْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ وَجَبَتْ لَهُ مِنَ اللَّهِ الْكَرَامَةُ».

گرداند»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۶: ۵۳).

ج. داشتن ولایت اهل بیت علیهم السلام

امام رضا علیه السلام داشتن ولایت اهل بیت علیهم السلام را سبب دریافت کرامت معرفی کرده‌اند. ایشان فرمودند: «آن‌ها به سبب دوستی با ما و پیروی از ما مستحق کرامت‌اند...»^۲ (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۴۱/۲). براین اساس، امام صادق علیه السلام فرمودند کسی که ولایت ما را ندارد، کرامت ندارد. ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا کسی که زکات باید بپردازد، می‌تواند به خویشاوندان نیازمندش بدهد که اعتقادی به ولایت ندارند؟ حضرت پاسخ دادند: «نه، و کرامتی هم ندارند...»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۶: ۹۵/۳).

د. شهادت در راه خدا

همچنین امام رضا علیه السلام جهاد و سپس شهادت در راه خدا را سبب کرامت بشر معرفی کرده‌اند: «... وقتی [رزمنده] شهید به وسیله ضربه‌ای از اسبش نقش بر زمین می‌شود، هنوز به زمین نرسیده است که خداوند متعال همسری را از حور العین به او می‌دهد و او به شهید بشارت به کرامتی می‌دهد که خداوند متعال برای او آماده کرده است...»^۴ (قمی، ۱۴۱۴: ۷۰۹/۱).

نتیجه

نظریه کرامت بشر یکی از نظریه‌های موجه‌ساز حقوق بشر در جهان معاصر است. براساس این نظریه، انسان‌ها و تنها انسان‌ها به این دلیل که کرامت دارند، از حقوقی عام با

۱. «مَنْ صَامَ يَوْمَيْنِ مِنْ شَعْبَانَ وَجَبَتْ لَهُ الرَّحْمَةُ وَالْمَغْفِرَةُ وَالْكَرَامَةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

۲. «... وَ اسْتَحَقُّوا الْكَرَامَةَ لِمَحَبَّتِهِمْ لَنَا وَ مَوَالِيَتِهِمْ...».

۳. «أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون له الزكاة وله قرابة محتاجون غير عارفين، أعطيتهم من الزكاة؟ فقال: «لا ولا كرامة».

۴. «... إذا زال الشهيد عن فرسه بطعنة أو ضربة لم يصل إلى الأرض حتى يبعث الله عزَّ و جلَّ زوجته من الحور العین فتبشَّره بما أعدَّ الله له من الكرامة...».

عنوان «حقوق بشر» برخوردارند. بنابراین، دیگر موجودات چون کرامت ندارند، دارای حقوق نیستند.

در مقابل، نظریه اسلامی کرامت، کرامت را به انسان اختصاص نمی‌دهد. این نظریه همه موجودات را صاحب کرامت می‌داند. «نظریه کرامت در اندیشه اسلامی» به حل مسئله‌ای جهانی در توجیه حقوق موجودات کمک می‌کند. این نظریه کرامت را مختص بشر نمی‌داند و آن را به همه موجودات سرایت می‌دهد. دلیل چنین ادعایی هم برهان عقلی است و هم مستندات نقلی (قرآنی و روایی).

نظریه کرامت در اندیشه اسلامی راهگشای توجه بیشتر به حقوق بشر، اهتمام به حقوق حیوانات، حقوق گیاهان و به طور کلی حفظ محیط زیست، از جمله توجه به حفظ کوه‌ها، دشت‌ها، جنگل‌ها، منابع آب‌های سطحی و زیرزمینی، رودخانه‌ها، دریاها، اقیانوس‌ها و توجه به معادن طبیعی، مانند نفت و گاز و طلاست. در یک کلام، این نظریه موجه سازِ حقوق همه موجودات است.

این نظریه بر مبنای حقیقت وجود و کمالات آن، همه موجودات را صاحب شأن و کرامتی مخصوص به خود می‌داند. براین اساس، نه تنها بشر، بلکه همه موجودات با هر درجه‌ای از کمالات وجودی صاحب کرامت‌اند. به این دلیل است که هم خداوند متعال در قرآن و هم معصومین (ع) در روایات، کرامت را به غیرانسان نیز نسبت داده‌اند.

منابع

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *الخصال*، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ق.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *الامالی*، کتابچی، تهران، ۱۳۷۶ق.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *فضائل الأشهر الثلاثة*، داوری، قم، ۱۳۹۶ق.
۵. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *التوحید*، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
۶. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۷. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.

۸. ابن سینا، حسین، *الشفاء، الطبيعيات، كتاب النفس*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الأعمال*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۹ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۱۱. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، حکمت، تهران، ۱۳۶۶ش.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۳. ایازی، سید محمدعلی، «مبانی حقوق بشر اسلامی»، در: *حقوق بشر در جهان امروز*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۵۱-۶۸.
۱۴. ربیع زاده راوندی، حسین، رضا نوروزی و محمدرضا کریمی والا، «شاخص های کرامت در اسلام و ارتباط هریک با اسماء الهی با تأکید بر آراء آیت الله جوادی آملی»، *عقل و دین*، شماره ۲۸، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۷-۱۶۲.
۱۵. راسخ، محمد، «نظریه حق»، در: *حقوق بشر در جهان معاصر*، کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران/ جمعی از نویسندگان، آیین احمد، قم، ۱۳۸۸ش، ص ۳۸۳-۴۱۷.
۱۶. شریفی طرازکوهی، حسین، «بنیان های نظری حقوق بشر»، در: *حقوق بشر (ارزش ها و واقعیت ها)*، نشر میزان، تهران، ۱۳۹۰ش، ص ۹۵-۱۲۰.
۱۷. صدر المتألهین، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۸. طالبی، محمد حسین، *درآمدی بر فلسفه حق*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، قم، ۱۳۹۳ش.
۱۹. طالبی، محمد حسین، *حقوق طبیعی بشر*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دانشگاه قم، قم، ۱۴۰۲ش.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایه الحکمة*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.
۲۱. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، دارالثقافة، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۵. طوسی، نصیرالدین محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ش.
۲۶. عابدی، احمد و مهدی منفرد، *کرامت انسان*، دانشگاه جامع امام حسین علیهم السلام، تهران، ۱۳۹۶ش.
۲۷. قمی، عباس، *سفینه البحار*، اسوه، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۹. گولپینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال الدین*، ترجمه توفیق سبحانی، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.

۳۰. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم، ۱۴۰۶ق.

۳۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۳۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

۳۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، مرکز الکتب للترجمة و النشر، تهران، ۱۴۰۲ق.

۳۴. هاشم زاده هریسی، هاشم، «اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر اسلام»، در: *حقوق بشر در جهان معاصر*، کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران/ جمعی از نویسندگان، آیین احمد، قم، ۱۳۸۸ش، ص ۶۱-۸۰.

۳۵. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، ترجمه حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره ای، تصحیح ابراهیم میانجی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۰ق.

۳۶. هکی، فرشید، *حقوق بشر برای همه*، مؤسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش، تهران، ۱۳۸۹ش.

37. Donnelly, Jack, (1985) *The Concept of Human Rights*, London and Sydney: Croom Helm.

38. Donnelly, Jack, (1989) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press.

39. Honoré, Tony, (2002) *Ulpian, Pioneer of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.

40. Jones, Peter, (1994) *Rights*, New York: Palgrave.

حقوق متقابل در گفت‌وگوی کرامت‌محور با علمای ادیان بر پایه سیره رضوی

علیرضا ابراهیم

عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

alirezaebrahim90@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>نقض حقوق متقابل و کرامت انسانی در گفت‌وگوهای تاریخی میان متکلمان مسلمان با علمای دیگر ادیان سبب گردید تا آنان به تدریج هرگونه گفت‌وگوی دینی با مسلمانان را تحریم کنند. این تحقیق که با روش توصیفی - تحلیلی تألیف یافته، نشان می‌دهد که امام رضا <small>علیه السلام</small> از سنت ناپسند علمای مسلمان برکنار بوده، با گفت‌وگوهای ارزنده خویش، ضوابطی از حقوق متقابل را جلوه دادند که تأمین‌کننده کرامت انسانی افراد بود. مهم‌ترین مصادیق این امر در سیره رضوی را می‌توان چنین برشمرد: ایجاد امکان گفت‌وگو برای علما در بالاترین سطح جامعه، الزام همگان (از خلیفه تا مردمان عادی) به پاسخ‌گویی در برابر مخالفان، پذیرش شروط فرد مقابل در ابتدای گفت‌وگو، دعوت از افراد برای گفت‌وگو، پرهیز از جدل و غرض‌ورزی در گفت‌وگو، ایجاد فضایی آزاد برای گفت‌وگو با قرار دادن اهالی مناظره در ذمه امام، اعطای حق تقدم به علمای دیگر ادیان در هنگام مناظره، استفاده از زبان فرد مقابل برای گفت‌وگو، استناد به شواهد موجود و انکارناپذیر، احترام به جایگاه اجتماعی افراد و دوری از تقبیح و توهین، میهمان نمودن اهالی مناظره و هدیه دادن به ایشان، احترام به حجیت تواتر و اجماع پیروان ادیان، تأکید بر حجیت عقل به عنوان ابزار مشترک در مفاهمه، استناد به مباحث همسان میان اسلام و دیگر ادیان، پرهیز از گشودن زخم‌های تاریخی و طرح مباحث خصومت‌زا، ورود نکردن به مسائل شخصی افراد، به رخ نکشیدن ناآگاهی‌ها و ضعف‌های فرد مقابل، استناد نکردن به آنچه اهل</p>	<p>نوع مقاله علمی - ترویجی صفحه (۹۰ - ۱۱۴) دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۰ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۸</p>

کتاب بدان باور ندارند، اعتماد به گفتار شاهدانی از دین مقابل، دفاع از باورهای درست یک دین (غیر از اسلام) در برابر دین دیگر، و وادار نکردن افراد مغلوب به پذیرش اسلام.

امام رضا علیه السلام، کرامت انسانی، حقوق انسانی، مناظرات اسلامی، سیره رضوی.

کلیدواژه‌ها

مقدمه

«گفت‌وگو» یکی از شاخصه‌های ارزنده نوع انسان است که به سبب ویژگی چندسویه آن، نظامی از حقوق و وظایف را طلب می‌کند. گرچه انسان دانش «منطق» را برای صیانت از این نظام ابداع کرده است، حقوق و وظایف گفت‌وگو به اعتباری، مسبوق بر فرایند گفت‌وگو هستند و پیش از آن آغاز می‌شوند. به نظر می‌رسد کرامت انسان، نخستین مؤلفه‌ای است که حق ارتباط با دیگری از آن استخراج گردیده و اقتضا می‌کند که او بتواند با «دیگری» گفت‌وگو کند؛ چه این دیگری در درون خود انسان باشد و چه در بیرون از وجود او قرار داشته باشد. گویا آدمی به اعتبار «کرامت انسانی» خویش حق دارد که با «دیگری» از طریق «گفت‌وگو» یک «ارتباط» را برقرار سازد؛ زیرا اصولاً بقای انسان به انواعی از «ارتباط» با «دیگری» بستگی دارد.

متأسفانه تاریخ مجادلات کلامی مسلمانان با علمای دیگر ادیان نشان می‌دهد که گفت‌وگوهای ایشان در مسیری درست به پیش نرفته و به‌ویژه به سبب رعایت نکردن حقوق متقابل، سبب گردیده تا کرامت انسانی افراد حاضر در مجالس پایمال شود.^۱ نتیجه پایانی این فرایند چنین بوده که علمای برجسته ادیان بزرگ که در قلمرو اسلامی ساکن بودند، پیروان خویش را از هرگونه گفت‌وگوی دینی با مسلمانان برحذر می‌داشتند (بنگرید

۱. نگارنده پیشینه‌ای از گفت‌وگوهای مذکور را در سلسله کتاب‌های مناظرات امام رضا علیه السلام با علمای یهودی، مناظرات امام رضا علیه السلام با علمای مسیحی، مناظرات امام علیه السلام با علمای زردشتی و مناظرات امام رضا علیه السلام با علمای صابئی و مانوی ذکر کرده است. این آثار به عنایت حضرت و حمایت بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی پدید آمده‌اند.

به: دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۶۵؛ ۶۹۰-۹۲، v. 5, Pp. 690-92. (Ben Sasson, 2007).

ائمه هدی علیهم السلام به لحاظ جایگاهی که در «ارتباط» میان حق تعالی و خلق دارند، الگوهای را عرضه داشته اند تا با پیگیری آن‌ها، حقوق افراد در فرایند ارتباط مبتنی بر گفت وگو تأمین شده، کرامت انسانی افراد استوار بماند. بر این پایه، امام رضا علیه السلام به نوعی خاص از ارتباط انسانی؛ یعنی گفت وگوهای علمی درباره آموزه‌های دینی ورود نمودند و به الگوسازی پرداختند. البته این نکته شایسته توجه است که امام رضا علیه السلام بنابر قاعده لطف الهی، نظامی از حقوق متقابل را در فرایند گفت وگو ارائه کردند.

آنچه مسائل مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد، تعیین مصادیق تاریخی از گفت وگوهای رضوی با علمای دیگر ادیان است که در آن روزگار می‌زیستند. از آن پس، تعریف شاخصه‌های رفتاری حضرت در فرایند گفت وگوهای بین‌الادیان است که برحسب شرایط گفت وگو رقم خورده، بدنه اصلی نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد. در پایان نیز امکان الگوسازی از گفت وگوهای امام رضا علیه السلام برای عصر کنونی مد نظر است که در قالب جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از بحث حاضر بدان پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق

پژوهش در شیوه‌های گفت وگویی امام رضا علیه السلام، بحثی تازه نیست و پیش‌تر در آثار علمی بدان پرداخته شده است؛ برای نمونه: مقاله «اخلاق گفت وگو در قرآن و حدیث؛ با تأکید بر مناظره‌های امام رضا علیه السلام» از کاووس روحی بزندق، در نشریه مطالعات معرفتی (شماره ۷۴)، مقاله «تبیین شبکه مفهومی ارتباط؛ الگویی مبتنی بر مناظرات امام رضا علیه السلام» از بهزاد حسن نژاد کاشانی و مبینا بایسته، در نشریه امام رضا علیه السلام و علم روز، و مقاله «امام رضا علیه السلام و ترویج فرهنگ گفت وگو؛ راهبردی برای کاهش تنش اجتماعی» از حمیدرضا مطهری، در نشریه ره‌توشه، پرتوی بر این موضوع افکنده‌اند. مبحث کرامت انسانی از دیدگاه حضرت نیز تاکنون مغفول نبوده است و آثاری همچون: مقاله «کرامت انسان در سیره امام رضا علیه السلام» از محسن نورایی و حدیثه سلیمانی، در نشریه سراج منیر (شماره ۱۲) به ابعادی از این موضوع پرداخته‌اند. همچنین درباره کلیاتی از مسائل حقوقی از دیدگاه حضرت در

مقالاتی مانند: «بررسی جایگاه حقوق شهروندی از منظر امام رضا علیه السلام» از مجموعه مقالات «دومین کنفرانس بین‌المللی دین، معنویت و کیفیت زندگی» پژوهش انجام شده؛ اما به نظر می‌رسد که تا به امروز مناظرات امام رضا با علمای ادیان، هم‌زمان از سه زاویه «گفت‌وگو»، «حقوق» و «کرامت» واکاوی نشده است و از این رو امیدواریم مقاله حاضر پنجره‌ای نور را به بیانات رضوی گشوده باشد.

تاریخچه گفت‌وگو با علمای ادیان در سیره رضوی

قدیم‌ترین اسناد موجود از گفت‌وگوهای امام رضا علیه السلام با علمای ادیان به روزگار شیخ صدوق (سده ۴ق) بازمی‌گردد؛ اما به نظر می‌رسد که مطالب هریک از مناظرات را ابتدا اصحاب و شاگردان حضرت ثبت و ضبط کردند و پس از آن، در قالب تک‌نگاری‌هایی همچون: مناظرات علی بن موسی الرضا، اثر مورخ شیعه، جلودی بصری (م ۳۳۲ق)، ذکر مجالس الرضا مع أهل الأديان، اثر حسن بن محمد بن سهل نوفلی و مجالس الرضا مع أهل الأديان، اثر ابو محمد حسین بن محمد بن فضل (نجاشی، ۱۴۱۸: ۳۷، ۵۶ و ۲۴۰) گردآوری و تدوین شد. متأسفانه هیچ‌یک از آثار یادشده به دست ما نرسیده و از این رو مبنای محدثان دوره‌های بعدی در مطالعه مناظرات، یک سر بر نوشتار شیخ صدوق و علمای شیعه پس از وی استوار است. از گزارش محدثان مذکور چنین برمی‌آید که امام رضا علیه السلام در مدت عمر شریف خویش، چندین بار در مجالس مجادلات و مباحثات دینی حضور یافتند و تقریباً به نمایندگان تمامی ادیان ساکن در قلمرو اسلامی فرصت دادند تا پرسش‌های خود را با ایشان در میان بگذارند. فهرست اجمالی این دیدارها به شرح ذیل است:

۱. مناظره با رأس الجالوت یهودی (احتمالاً در بغداد)

نظام اداری ساسانیان و (پس از آن)، مسلمانان برای خطاب قرار دادن رئیس جامعه یهودیان ساکن در قلمرو خویش از عنوان «رأس الجالوت» استفاده می‌کردند. مرسوم بود که در هر دوره، بزرگان یهود فردی را به این منظور از میان خویش برمی‌گزیدند تا ضمن رهبری جامعه بزرگ یهودیان خاورمیانه، رابط میان تشکیلات دربار یا خلافت، با یهودیان باشد. در

سال‌های پایانی از عمر مبارک امام رضا علیه السلام فردی موسوم به «اسحاق اسکوی بن موسی» (Isaac Iskoi b. Moses)، معروف به اسحاق اسکوی دوم، زعامت یهودیان را به عنوان رأس الجالوت عهده‌دار بوده و به احتمال فراوان، او همان فردی است که در مجلس مأمون با حضرت مناظره کرده است. گفتنی است که دوران تقریبی منصب‌داری «اسحاق» را حد فاصل ۸۱۰ تا ۸۲۰ م ذکر کرده‌اند که با دوران پایانی از زندگانی امام رضا علیه السلام مطابقت دارد.^۱

مضمون این مناظره در متون روایی شیعه به «حدیث رأس الجالوت» شهرت دارد و مبتنی بر پرسش و پاسخ رأس الجالوت یهودی از امام رضا علیه السلام در باب آیات آغازین سوره الرحمن در قرآن است. محل این مناظره دقیقاً مشخص نیست؛ اما به واسطه برخی روایات شیعی که قائل به حضور کوتاه‌مدت امام در بغداد بوده‌اند (عرفان‌منش، ۱۳۸۷: ۳۰-۳۱)، دور از نظر نیست که دیدار ایشان با رأس الجالوت در همین شهر برگزار شده باشد که نزدیک مقر رأس الجالوت بوده است.

۲. مناظره با رأس الجالوت و جاثلیق (احتمالاً) در بصره

جاثلیق هم عنوان رئیس کل جامعه مسیحیانی بود که از شام تا هند و از مصر تا خراسان در قلمرو اسلامی می‌زیستند. مقام جاثلیق نیز با رأی‌گیری بزرگان مسیحی انتخاب می‌شد و مرکز استقرار او به مانند رأس الجالوت در پایتخت قرار داشت تا همواره نزدیک دربار باشد (Vine, 1937: p.104). محل مقامات جاثلیق در بغداد با نام دیر الجاثلیق شناخته می‌شد که بقایای آن تا به امروز نیز پابرجاست (Duri, 1991: v.2, p.197). بنا بر فهرست تاریخی که از زنجیره جاثلیق‌های دوران عباسی برجای مانده^۲، جاثلیق تیمائوس timāaos یا تیموتی اول، Thimoty I (ح ۷۲۷-۸۲۳ م) معاصر با امام رضا علیه السلام بوده و از همین رو، تمامی احادیث ناظر بر ملاقات یا مناظره جاثلیق با حضرت را

۱. برای مشاهده فهرست تاریخی مقامات رأس الجالوت بنگرید به:

<http://www.peerage.org/genealogy/exilarch.htm>
2. Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition, "List of Patriarchs."

باید به او نسبت داد.

در کتاب‌های الثاقب فی المناقب و الخرائج و الجرائح داستانی از ملاقات امام رضا علیه السلام با جاثلیق و رأس الجالوت آمده که گویا در شهر بصره روی داده است. از آنجا که رأس الجالوت حضرت را با عنوان «ابا محمد» خطاب نموده، به نظر می‌رسد که این ملاقات بعد از تولد جواد الائمه علیه السلام در سال ۱۹۵ ق؛ یعنی حدوداً پنج سال قبل از عزیمت امام رضا علیه السلام به خراسان اتفاق افتاده باشد. همچنین باید توجه داشت که حضرت بعد از مناظره روانه مدینه شدند و این حضور ایشان در بصره، با گذر احتمالی و دوباره حضرت از بصره در راه خراسان (کمپانی، ۱۳۸۶: ۸۷) ارتباطی ندارد. این مناظره به خواست خود حضرت و با هدف ارائه براهین امامت برای منکران صورت پذیرفت. بنابر نظر امام، هم رأس الجالوت یهودی و هم جاثلیق مسیحی دعوت شدند تا شاهدهی بر اظهار نشانه‌های امامت از سوی حضرت باشند (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ۱۸۷).

۳. مجادله با راهب مسیحی هندی (احتمالاً) در بصره

در حاشیه مجلس یادشده، امام رضا علیه السلام با یک راهب مسیحی اهل سِند (=هند) هم دیدار داشتند و به زبان خود وی با او گفت‌وگو نمودند. محور گفت‌وگوهای حضرت نیز گویا اموری اعتقادی بوده که در نهایت با اسلام آوردن فرد مسیحی به پایان رسید (راوندی، بی‌تا: ۳۴۸/۱).

۴. مناظره با جاثلیق در کوفه

این مناظره بنابر سفارش امام رضا علیه السلام به محمد بن فضل هاشمی و با گذشت زمانی اندک از مناظره بصره روی داده است. به جز متکلمان فِرق اسلامی، جاثلیق مسیحی نیز به این مجلس دعوت شد تا با حضرت گفت‌وگو کند. این مجلس بر سر نشانه‌های نبوت رسول الله صلی الله علیه و آله در گفتار و رفتار حضرت عیسی علیه السلام برگزار شد و همچنین امام رضا علیه السلام برخی از اوصاف امامت خویش را تبیین فرمودند (همان، ۳۵۱/۱). زمان این مناظره هم چندان روشن نیست، ولی احتمالاً به دورانی کوتاه بعد از شهادت امام موسی بن جعفر علیه السلام باز می‌گردد.

۵. دو گفت‌وگوی جداگانه با ابوقره (یا ابن قره) مسیحی

برخلاف مناظرات بصره و کوفه که در قالبی چندجانبه و با حضور بالاترین مقامات مسیحی صورت پذیرفت، گویا حضرت با علمای سطوح پایین‌تر در جامعه مسیحی نیز گفت‌وگو می‌فرمودند؛ از آن جمله، می‌توان به مناظره حضرت با ابوقره اشاره کرد که گزارش‌هایی مختصر از آن، به دست ما رسیده است. جست‌وجو در منابع روایی و تاریخی متقدم برای یافتن ماهیت ابوقره، تنها به گزارش ابن ندیم از آثار عیسی بن صبیح معتزلی (معروف به مردار (د ۸۲۰ م)) ختم می‌شود که از معاصران امام رضا علیه السلام بوده و کتابی را به نام *ردّ علی ابی قره النصرانی در ردّ تعالیم وی تألیف کرد (مجادله ابی قره مع المتکلمین المسلمین فی مجلس الخلیفه المأمون، ۲۰۰۷: ۷)*. متأسفانه این اثر به دست ما نرسیده؛ اما از عنوان کتاب استنباط می‌شود که فردی مسیحی به نام ابوقره در نیمه سده ۹ م آن قدر میان متکلمان مسلمان شناخته شده بوده و نظریات وی را چنان خطرناک تشخیص داده‌اند که علیه او ردیه بنویسند. گویا دو فرد مشهور با این عنوان در زمان حضرت می‌زیسته‌اند؛ نخست مار شمعون ابوقره که اسقفی نسطوری بوده و نوشتاری قابل توجه از او در دست نداریم. دیگری، تئودور ابوقره که اسقفی ملکانی بوده (جفری، ۲۵۳۷: ۱۰۸۷/۸) و بعضی علمای مسلمان وی را می‌شناختند.^۲ درون مایه گفت‌وگوهای حضرت با ابوقره از دو بخش تشکیل شده است که عبارت‌اند از:

الف. مقایسه منطقی میان براهین اسلامی و مسیحی در باب ماهیت حضرت عیسی علیه السلام؛

ب. تبیین نسبت میان جایگاه الله باری تعالی و عیسی علیه السلام (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۳/۴۶۲).

۱. بعضی منابع مسیحی باز هم میان تئودور ادسایی و تئودور ابوقره تفاوت قائل شده‌اند. بنگرید به: Swanson, 2003, p. 80.
۲. تئودور ابوقره نخستین نویسنده تاریخ مسیحیت شرقی بود که آثاری را به زبان عربی تألیف کرد (گریفیت، ۱۳۸۷: ۷۵؛ همچنین برای ملاحظه فهرستی از ۲۴ رساله عربی ابوقره، بنگرید به: خلیل الیسوعی، ۱۹۸۳: ۸-۱۴۳). از این رو، علمای مسلمان به راحتی با نوشتار و شخصیت وی آشنا شدند و چه بسا همین امر، دست مایه ردیه‌ای باشد که عیسی بن صبیح علیه وی نگاشته است.

۶. مناظره با ثنوی

در میان دانشمندان زردشتی مقارن حضرت، برخی به دوگانگی آفریننده جهان باور داشتند و بعضی دیگر، آفریننده رایگانه می‌دانستند. امام رضا علیه السلام با یکی از علمای گروه اول (ثنویه) گفت‌وگو فرموده، براهین وی بر دوگانگی آفریننده جهان را ابطال نمودند. منبع اولیه این مناظره هم کتاب التوحید از شیخ صدوق است و او سلسله سند روایت را به فضل بن شاذان می‌رساند که از رجال معتبر به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱/۳۳۴). متن روایت نشان‌دهنده مکان و زمان این مناظره نیست؛ اما بر پایه عنوان فرد ثنوی چه بسا بتوان انتظار داشت که گفت‌وگوی حضرت در عراق یا خراسان صورت گرفته است و به دوران پایانی زندگانی ایشان اختصاص دارد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۷۰).

۷. پرسش و پاسخ با زندیق (مانوی)

واژه پهلوی زندیگ (= پیرو زَند) (تبریزی، ۱۳۴۲: ۱۰۳۹) در منابع ایران ساسانی برای اشاره به پیروان مانی (درگذشته حدود ۲۲۷م) به کار رفته و از همین طریق به ادبیات اسلامی (معرب: زندیق؛ جمع: زندایق) راه یافته است. زندایق جزو اهل کتاب به شمار نمی‌رفتند؛ اما تا دوران امام رضا علیه السلام هم در جای جای قلمرو اسلامی فعال بودند. طبرسی در کتاب الاحتجاج، پرسش و پاسخ کوتاه حضرت با فردی ناشناس از زنداقه را ذکر کرده که بر محور ماهیت وجود خداوند و صفات حق تعالی استوار است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۷۱-۱۷۲).

۸. مناظره با جاثلیق مسیحی، رأس الجالوت یهودی، هیربد زردشتی و عمران صابی در شهر مرو

مأمون خلیفه عباسی در سال ۲۰۰ ق و هنگامی که حدود دو سال از خلافتش می‌گذشت، دستور داد امام رضا علیه السلام را از مدینه به مرکز خلافت در مرو بیاورند. حضور کوتاه مدت حضرت در مرو به رویدادهایی قابل توجه انجامید که از آن جمله می‌توان به مناظره با رؤسای ادیان اشاره کرد. این مناظره به اعتبار تنوع و حجم مطالب، چه بسا مفصل‌ترین مناظره در تاریخ امامت است. محور اصلی بحث‌های حضرت با جاثلیق

مسیحی، رأس الجالوت یهودی و هیرید زردشتی بیشتر بر اثبات رسالت پیامبر خدا ﷺ بود؛ اما هنگام صحبت با عمران صابی، خط سیر مباحث تغییر کرد و به سوی مباحث اصیل فلسفی، همچون ماهیت خداوند، قابلیت‌های ادراک انسانی و نسبت خالق و مخلوق سوق یافت. منبع اصلی این روایت هم شیخ صدوق است که به ویژه عبارات طولانی آن را در کتاب‌های التوحید و عیون اخبار الرضا ﷺ نقل کرده است.

شاخصه‌های رعایت کرامت و حقوق انسانی در گفت‌وگوهای رضوی

مجموعه مناظرات امام رضا ﷺ با پیروان ادیان را می‌توان از منظر علوم و عوالم مختلف بررسی کرد. نظر به تنوع افرادی که از ادیان و مذاهب گوناگون در این مجالس حضور می‌یافتند، پنجره‌ای نیز با عنوان «کرامت و حقوق انسانی» به این گفت‌وگوها قابل گشودن است. از این رو آنچه در ذیل می‌آید، مؤلفه‌هایی است که از این رهیافت حاصل شده است:

۱. ایجاد امکان گفت‌وگو برای علما در بالاترین سطح جامعه

امام رضا ﷺ خود به عنوان بالاترین مرجع شیعیان در مجالس گفت‌وگو با علمای ادیان حاضر بودند و در برابر، شرایطی را فراهم آوردند که بالاترین مراجع و رؤسای ادیان در آن روزگار، به مجلس مناظرات دعوت شوند؛ برای نمونه، بعد از شهادت امام موسی الکاظم ﷺ، یکی از شیعیان حضرت، به نام محمد بن فضل هاشمی، در مدینه از امام رضا ﷺ درخواست کرد که براهین امامت خویش را آشکار کنند. حضرت به او فرمودند که جمعی را گرد هم آورد تا در آن جلسه به احتجاج پردازند. بنابر خواسته امام، هم رأس الجالوت یهودی و هم جاثلیق مسیحی دعوت شدند تا شاهدی بر اظهار نشانه‌های امامت از سوی حضرت باشند. در آن مجلس گفت‌وگوهایی میان حضرت با ایشان رد و بدل شد که برای تاریخ گفت‌وگوهای اسلامی - یهودی - مسیحی بسیار ارزشمند است (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ۱۸۷).

مجالسی که با حضور برترین علمای مسلمان و بالاترین مقامات ادیان شکل گرفت، به اصل اخلاقی «برابری قوا» در مناظره نزدیک بود و ضمن حفظ کیفیت مباحث، نتایجی را به

بار می‌آورد که انکارناپذیر بود. به دیگر سخن، اگر علمای پایین مرتبه ادیان در این مجالس حضور می‌یافتند، سطح مباحث تنزل می‌یافت و همیشه این انتظار وجود داشت که پاسخ‌هایی ناگفته برجای ماند. از این رو نتایج چنین مباحثاتی چندان قابل اتکا نبود. دیگر اینکه اگر بنا بود گفت‌وگویی میان علمای برجسته مسلمان با اندیشمندان ادیان شکل بگیرد، پیروان ادیان ساکن در قلمرو اسلامی از این حق برخوردار بودند که برترین عالم دینی خود را به مجالس گفت‌وگو اعزام کنند؛ زیرا علمای پایین مرتبه چه بسا توان دفاع از حقوق خود را نداشتند و نتایج حاصل از گفت‌وگوها به ضرر جامعه ایشان بود. از این رو حضرت با دعوت از برترین شخصیت‌ها، راه را بر تضييع حقوق پیروان ادیان بستند. همچنین اعتبار گفت‌وگوهای بین‌الادیان به تراز افرادی بستگی دارد که در آن شرکت کرده‌اند. آشکار است که اگر امروزه مناظرات حضرت برای ما حجیت یافته است، به سبب اعتبار مقام «حجیت» ایشان است که به هر مجلسی اعتبار و حجیت می‌دهد. توجه به این نکته نیز بایسته است که میان مقولات «کرامت»، «حق» و «حجیت»، رابطه‌ای مستقیم وجود دارد و چه بسا آنچه حجیت داشته باشد، کرامت‌مند است و «حق» دارد.

۲. الزام همگان (از خلیفه تا مردمان عادی) به پاسخ‌گویی در برابر مخالفان

امام رضا علیه السلام در مجلس مناظره مرو تأکید کردند که حاضران بدون ترس از عقوبت، انتقادات خود را بیان دارند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۱). آشکار است بیشتر ایراداتی که اهل مجلس بر اسلام و مسلمانان وارد می‌ساختند، به یک اعتبار، بر خلیفه مسلمانان وارد بود. از این نظر، حضرت در واقع به مأمون نیز گوشزد می‌کردند که مجادله سالم، مجادله‌ای است تهی از ترس عقوبت یا ناامید از پاسخ. به این اعتبار، حضرت با قید این جمله، شاخص برگزاری مجالس گفت‌وگو را به گونه‌ای تعریف کردند که شأن خلیفه در تراز علمای حاضر قرار گیرد و دیگران با او به مثابه یک عالم مسلمان گفت‌وگو کنند نه خلیفه مسلمانان. البته خود مأمون نیز به اقتضا این را پذیرفت و در موضعی به گفت‌وگوی حضرت با عمران صابی وارد شد تا بخشی از مناظره باشد (همو، ۱۳۷۸: ۴۲۲/۲). ورود مأمون به گردونه مناظرات را باید از این منظر نگریست که او دانشمندترین خلیفه تاریخ عباسیان

بود. بنابر مستندات تاریخی، مأمون حافظ قرآن کریم، شاعر، منجم، فقیه، متکلم و آشنا با موسیقی، کیمیا، ریاضی و... بود (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۱/۴۴۰ و ۳۵۹-۳۶۰) و به طور قطع، بخشی از این دانش وسیع را در دوران هم‌نشینی با امام رضا علیه السلام کسب نمود.

۳. پذیرش شروط فرد مقابل در ابتدای گفت‌وگو

یکی دیگر از رویکردهای استدلالی حضرت، پذیرش پیش شرط‌های جاثلیق در آغاز مناظره بود. گرچه تیموتی به عنوان کارگزار و میهمان مأمون، در موقعیت تعیین پیش شرط قرار نداشت، امام رضا علیه السلام خود پیشنهاد کردند و متعهد شدند که جز به آنچه جاثلیق قبول دارد، استدلال نفرمایند و در عمل نیز دقیقاً چنین کردند؛ برای نمونه، حضرت به انجیلی ارجاع دادند که تیموتی بدان ایمان داشت. از آنجا که حضرت به زبان جاثلیق تیموتی (=زبان سریانی) با او گفت‌وگو کردند، دور از نظر نیست که امام رضا علیه السلام به ترجمه سریانی کتاب مقدس استناد کرده باشند؛ به ویژه یک ترجمه مستقیم از آن متن در سال‌های ۶۱۴-۶۱۶م صورت گرفت که به سیروهگزاپلا (syro-hexapla) معروف شد. چنان‌که از نامه‌های تیموتی بر می‌آید، او به این ترجمه علاقه داشت و تمایل خود را برای نسخه برداری از آن اعلام کرده بود (بروک، ۱۳۹۹: ۲۹:۱). از این رو، چه بسا حضرت مستندات خود را به سیروهگزاپلا ارجاع داده باشند که کاملاً مورد وثوق جاثلیق بوده است.

رأس الجالوت یهودی هم در آغاز گفت‌وگو با حضرت شرط کرد که جوابی را نمی‌پذیرد جز آنکه مستند به منابعی خاص (یعنی از تورات و...) باشد^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲۷). حضرت نیز این امر را قبول کردند و تا پایان مناظره، هیچ دلیل نقلی را خارج از این پیش شرط اقامه ننمودند. این در حالی بود که حضرت به راحتی می‌توانستند یک مناظره بدون پیش شرط را مبنا قرار دهند.

۱. قَالَ: بَلْ أَسْأَلُكَ وَ لَسْتُ أَقْبَلُ مِنْكَ حُجَّةً إِلَّا مِنَ التَّوْرَةِ أَوْ مِنَ الْإِنْجِيلِ أَوْ مِنْ زَبُورِ دَاوُدَ أَوْ مِمَّا فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى. فَقَالَ الرِّضَا علیه السلام: «لَا تَقْبَلُ مِنِّي حُجَّةً إِلَّا بِمَا تَنْطِقُ بِهِ التَّوْرَةُ عَلَى لِسَانِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ وَ الْإِنْجِيلِ عَلَى لِسَانِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَ الزَّبُورُ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ».

۴. دعوت از افراد برای گفت‌وگو

برداشت‌های نادرست مسلمانان از باورهای پیروان ادیان، سرچشمه بسیاری از کج‌رفتاری‌ها با اهل ذمه بود و بهانه‌ای بود تا حقوق و کرامت آنان پایمال شود. در برابر، علمای ادیانی که در قلمرو اسلامی ساکن بودند، همواره به دنبال فرصت‌هایی بودند که باورهای خود را به درستی بیان کنند و مسلمانان را از برداشت‌های نادرست بازدارند. البته چنین فرصت‌هایی به ندرت فراهم می‌شد و چه بسا با مخاطراتی نیز همراه بود؛ اما امام رضا علیه السلام از طریق یکی از شیعیان خویش، شماری از رؤسای ادیان و مذاهب را محترمانه دعوت فرمودند تا در مجلسی در بصره حاضر شوند و با حضرت به گفت‌وگو بنشینند (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ۱۸۷).

۵. پرهیز از جدل و غرض‌ورزی در گفت‌وگو

سخنانی که امام رضا علیه السلام پیش از عزیمت به مجلس مرو با یکی از شیعیان خویش در میان گذاشتند، حاکی از آن است که مأمون جلسه را با غرض‌ورزی تشکیل داده است؛ اما بر خلاف او، حضرت روش و مقصود خود را در ابتدای جلسات صادقانه بیان داشتند؛ برای نمونه، یک ویژگی برجسته در رویکرد استدلالی امام رضا علیه السلام، پرهیز از جدل است. چنان‌که می‌دانیم، جدل به این معناست که باورهای نادرست طرف مقابل را به عنوان پیش‌فرض قرار دهند و علیه خود او از آن‌ها استفاده کنند. به دیگر سخن، حضرت بر مطلبی که خود بدان اعتقاد نداشتند، هرگز استدلال نکردند؛ برای نمونه، امام بارها میان عیسایی که مورد قبول جاثلیق بود و عیسایی که مورد قبول خود ایشان بود، فرق نهادند و تأکید فرمودند: به عیسایی باور دارند که بر نبوت محمد صلی الله علیه و آله بشارت داده باشد و نه عیسایی که جاثلیق بدو اعتقاد دارد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲۰). این رویکرد یادآور نوعی منطق پدیدارشناسانه است که بر قرائت‌های غیررسمی یا (به ظاهر) غیرتاریخی از امور دینی صحنه می‌گذارد و برای آن اعتبار قائل است.

۶. ایجاد فضایی آزاد برای گفت‌وگو با قرار دادن اهالی مناظره در ذمه امام

یکی از عوارض هر مناظره‌ای، وادار کردن فرد مغلوب به پذیرش چهارچوب فرد غالب است؛ اما حضرت در آغاز مناظره‌ای که در بصره با رأس الجالوت انجام دادند، ضمانت کردند که در صورت مجاب شدن عالم یهودی، او به اصطلاح در «ذمه الله؛ پناه و حمایت خداوند» باشد و به پذیرش اسلام وادار نگردد (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ۱۹۲). این امر قطعاً فضای مناظره را امن‌تر ساخت و دایره اظهارنظر را برای رأس الجالوت گسترش داد.

۷. اعطای حق تقدم به علمای دیگر ادیان در هنگام مجادله

روند مناظرات علمی معمولاً چنین است که اگر فردی با پرسش یا مدعای خود، جلسه را آغاز کند، مسیر گفت‌وگو را تعیین می‌کند و بحث را به سوی نقاط قوت خویش و نقاط ضعف طرف مقابل به پیش می‌برد؛ اما امام رضا علیه السلام به رغم اینکه با عنوان «پسرعموی مأمون» در جلسه مناظره مرو حاضر شدند، شروع بحث را به رأس الجالوت یهودی واگذار نموده، به او فرمودند: «تو شروع به پرسیدن می‌کنی یا من بپرسم؟»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲۰). عالم یهودی هم پذیرفت و با پرسش خود، گفت‌وگو را آغاز کرد؛ این امر نشان‌دهنده ادب علمی حضرت است.

۸. استفاده از زبان فرد مقابل برای گفت‌وگو

زبان عربی زبان رسمی خلافت اسلامی بود و تمامی مجالس رسمی گفت‌وگو نیز با همین زبان برگزار می‌شد. از این رو علمای ادیان مجبور بودند که استدلال‌ها و مستندات خود را در قالب زبان عربی عرضه بدارند. تحقیقات نشان داده که تا زمان امام رضا علیه السلام مسیحیانی بسیار بودند که عربی را برای مباحثه می‌آموختند (Griffith, 2011: p.3). البته در این سو، نشانی از علمای مسلمان در دست نیست که سریانی یا یونانی را به منظور مناظره بیاموزند؛ اما مجالس حضرت از این کاستی برکنار است؛ زیرا ایشان بارها با رؤسا و

۱. فَالْتَمَّتِ الرِّضَا علیه السلام إِلَى رَأْسِ الْجَالُوتِ فَقَالَ لَهُ: «تَسْأَلُنِي أَوْ أَسْأَلُكَ؟».

علمای ادیان به زبان آن‌ها سخن گفتند؛ از هندی و عبری گرفته تا فارسی و سریانی (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲۹). آشکار است که این شیوه به جز اعتباربخشی علمی به گفت‌وگوها، فضایی از اطمینان و درک متقابل را ایجاد می‌کرد که مجالس عربی فاقد آن بودند.

امام رضا علیه السلام در همین راستا نه تنها با اهالی مناظرات همراهی می‌کردند، بلکه به شنوندگان حاضر در مجلس نیز التفات داشتند؛ زیرا بیشتر آنان به زبان گفت‌وگوهای حضرت واقف نبودند؛ برای نمونه، ایشان بعد از یکی از مناظرات خود با یک بانوی مسیحی که در حضور جاثلیق و احتمالاً به زبان سریانی صورت پذیرفت، دستور دادند که شخص جاثلیق همه مطالب مطرح شده از سوی آن بانوی مسیحی را برای جماعت حاضر ترجمه کند تا آنان نیز به درون مایه و نتیجه گفت‌وگو واقف شوند (راوندی، بی‌تا: ۳۴۷/۱).

۹. استناد به شواهد موجود و انکارناپذیر

مقوله «تحریف کلام الهی به وسیله ربا نیون یهودی» که در قرآن آمده، این تصور نادرست را در ذهن برخی مسلمانان ایجاد نمود که کلیت کتاب مقدس عبری از اعتبار ساقط است.^۱ امام رضا علیه السلام در مواردی مکرر به بخش‌هایی از همین کتاب استناد کردند تا ضمن تأیید اخبار بعضی انبیاء بنی اسرائیل علیهم السلام، نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را به اثبات رسانند.^۲ بدین سان می‌توان استنباط کرد که کتاب مقدس عبری برای امام رضا علیه السلام دارای اعتبار نسبی بوده است و از این رو حضرت، استناد به آن را به عنوان پیش فرض ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۲۱/۲). بایسته توجه است که از دیدگاه تاریخی، نپذیرفتن اعتبار کتاب مقدس عبری (حتی به صورت نسبی) از سوی مسلمانان، بزرگ‌ترین چالش تاریخی گفت‌وگوهای یهودی - اسلامی بوده است.

۱. برای گونه‌شناسی تحریف، بنگرید به: ابراهیم، علیرضا، «تحریف عهدین از دیدگاه قرآن»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، نشر دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ج ۵.

۲. «هَلْ تَجِدُ فِي التَّوْرَةِ مَكْتُوبًا نَبَأَ مُحَمَّدٍ...»؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۴۲۶.

۱۰. میهمان نمودن اهالی مناظره و هدیه دادن به ایشان

شواهد روایی حاکی از آن است که بعضی از مجالس گفت‌وگوی امام رضا علیه السلام با علمای ادیان، به میزبانی خود حضرت برگزار شده و به ویژه برای کسانی که مایل بودند ایشان را به طور خصوصی ملاقات کنند، شرایط آماده بوده است. با این وصف، حضرت به اهالی مناظره همچون میهمان نگاه می‌کردند؛ برای مثال، شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار الرضا علیه السلام* با سلسله اسناد از صفوان بن یحیی بجلی نقل نموده است که یکی از یاران جاثلیق مسیحی، به نام ابوقره، از من درخواست کرد که او را نزد امام رضا علیه السلام ببرم. من هم در این باره اجازه خواستم و حضرت فرمود که او را نزد من بیاور. سپس میان ایشان گفت‌وگویی سرگرفت و ابوقره پاسخ‌هایی را از حضرت دریافت کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ باب ۵۶). مورد دیگر، عمران صابی است که پس از مناظره با حضرت در شهر مرو، دوباره توفیق یافت تا به دعوت امام رضا علیه السلام نزد ایشان حاضر شود و هدیه‌ای را از جانب حضرت دریافت کند (همان، ۴۲۵).

۱۱. احترام به جایگاه اجتماعی افراد و دوری از تقبیح و توهین

امام رضا علیه السلام به عنوان برترین شخصیت اجتماعی، احترام قابل توجهی را برای علمای ادیان دیگر لحاظ می‌فرمودند؛ برای نمونه، نظر به توانایی‌ها و اعتباری که در بخش‌های پیشین برای رأس‌الجالوت برشمردیم، حضرت به وی اعتماد کردند و او را به عنوان حکم و داورِ مناظره خودشان با جاثلیق مسیحی قرار دادند. به عبارت بهتر، امام رضا علیه السلام صلاحیت و جایگاه علمی رأس‌الجالوت را بدین وسیله احترام نهادند. البته رأس‌الجالوت هم با آگاهی و انصاف، به نفع حضرت گواهی داد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲۵).

شایان ذکر است سندی تاریخی با عنوان «عهدنامه عمر» وجود دارد که نشان می‌دهد چگونه پس از رسول الله صلی الله علیه و آله، بعضی حکمرانان قلمرو اسلامی با اهل ذمه به مثابه بردگان و شهروندان درجه چندم رفتار می‌کردند (Sherbok, 2003, p. 140). اوضاع اهل ذمه در روزگار امام رضا علیه السلام نیز کم و بیش چنین بود؛ اما حضرت با ساختارشکنی از این نظام غیرانسانی، با اهل ذمه رفتاری احترام‌آمیز داشتند. برای نمونه، اگر از منظر گفتمانی به

مجالس حضرت نگاه کنیم، ایشان هیچ‌گاه با الفاظ تحقیرآمیز و توهین‌آمیز با اهالی مناظرات برخورد نکردند؛ زیرا جای هرگونه لفظی که بر این امر دلالت داشته باشد، در گفتار حضرت خالی است.

۱۲. احترام به حجیت تواتر و اجماع پیروان ادیان

بیشتر آموزه‌های ادیان از پشتوانه علمی (=باستان‌شناختی) برخوردار نیستند و دین‌داران معمولاً مبنای باورها و آیین‌های خود را بر تواتر اخباری قرار داده‌اند که در این باره از پیشینیان به ایشان رسیده است. به دیگر سخن، اعتماد به گفتار گذشتگان، دست‌مایه اصلی برای حجیت آموزه‌های دینی بوده است. از این رو هرچه پیشینیان از یک چیز بیشتر سخن گفته باشند (=تواتر)، پذیرشی بیشتر نزد آیندگان از آن چیز پدید می‌آید و تولید نوعی «اجماع» می‌کند که دارای «حجیت» است. نکته قابل ملاحظه در گفت‌وگوهای امام رضا علیه السلام این است که حضرت به مصادیقی از تواتر و اجماع میان اهل کتاب احترام نهاده‌اند؛ برای نمونه، بعد از اینکه هیربد بزرگ در مناظره مرو این عبارت را گفت: «وَلَمْ نَشْهَدْهُ وَ لَكِنَّ الْأَخْبَارَ مِنْ أَسْلَافِنَا وَرَدَّتْ عَلَيْنَا؛ خود ما او [=زردشت] را به چشم ندیدیم، ولی گزاره‌هایی [=اخباری] از پیشینیان ما به ما رسیده» و این جمله را در اثبات وجود تاریخی «زردشت» به کار گرفت، حضرت نه تنها متعرض او نشد، بلکه عبارتی را بیان فرمود که بر این اجماع صحه نهاد (بنگرید به: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲۶).

۱۳. حجیت عقل به عنوان ابزار مشترک در مفاهمه

فلاسفه از دیرباز منطقی را به عنوان وجه تمایز حیوانیت و انسانیت قرار داده و التفات به آن را تأمین‌کننده حقوق و کرامت انسان‌ها دانسته‌اند. امام رضا علیه السلام برای رسیدن به یک گفتمان مشترک در مناظره، به‌ویژه بر عنصر عقلانیت تأکید داشتند. نوع استدلال‌های حضرت از منطقی خاص پیروی می‌کند که منطقی ارسطویی تا اندازه‌ای با آن مطابقت دارد؛ برای نمونه، الگوی گفت‌وگوی امام رضا علیه السلام با هیربد بزرگ را می‌توان این‌گونه عرضه نمود:

مقدمه اول: هرکس اخبار متواتر پیشینیان درباره او وارد شود، پس او به لحاظ تاریخی وجود داشته است.

مقدمه دوم: اخبار متواتر تاریخی نسبت به وجود تاریخی موسی عَلَيْهِ السَّلَام، عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وارد شده است.

نتیجه اول: موسی عَلَيْهِ السَّلَام، عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از نظر تاریخی وجود داشته‌اند.

مقدمه سوم: اگر کسی معجزاتی آورد که فردی پیش از او نیاورده بود، و حلال کرد آنچه پیش از وی حلال نشده بود، او پیامبر خداست.

مقدمه چهارم: موسی عَلَيْهِ السَّلَام، عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معجزاتی آوردند که فردی پیش از آن‌ها نیاورده بود و حلال کردند آنچه پیش از آن‌ها حلال نشده بود.

نتیجه دوم: موسی، عیسی و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همگی پیامبران خدا هستند.

مقدمه پنجم: هیربده زردشت به عنوان پیامبری الهی ایمان آورده است.

مقدمه ششم: ایمان به همه پیامبران الهی شرعاً و عقلاً لازم است (مفروض).

نتیجه سوم: هیربده باید به نبوت موسی، عیسی و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایمان آورد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این منطق در نهایت بدانجا رسید که هیربده مجبور شود تا به رسالت پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعتراف کند (بنگرید به: همان‌جا).

۱۴. استناد به مباحث همسان میان اسلام و دیگر ادیان

یکی از رهیافت‌های قرآن برای گفت‌وگوی ادیان، محور قرار دادن مضامین مساوی و مشترک است، چنان‌که می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ (آل عمران/۶۴). امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام در راستای تحقق این امر، از برخی دست‌مایه‌های همسان استفاده فرمودند؛ برای مثال، هنگام مناظره با رأس الجالوت در شهر مرو، حضرت موضوع زنده شدن مردگان در داستان منسوب به عذیر را ذکر کردند که شبیه آن در متن میدراش هگادول یهودی وجود دارد و یا بحث به هم پیوستن اجزای پراکنده مردگان که در رساله حزقیال عَلَيْهِ السَّلَام یا داستان ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام بدان اشاره شده است (Garsiel, 2011, p. 53-4).

۱۵. پرهیز از گشودن زخم‌های تاریخی و طرح مباحث خصومت‌زا

منحنی روابط مسلمانان و پیروان ادیان دارای افت و خیزهایی فراوان بوده و مجموعه‌ای از جنگ و ستیزها یا صلح و دوستی را دربر داشته است. از شایعات ناراستی همچون کشتار چندین هزار یهودی به دست خود امیرالمؤمنین علیه السلام در جنگ خیبر گرفته تا اخبار درست از به رسمیت شناخته شدن تشکیلات گائونی در میان یهودیان عراق به وسیله حضرت (Neusner, 1968: v. 5, p. 133)، از افسانه‌های تاریخی که عامه مسلمانان از زردشتیان در ذهن می‌پروردند تا مستندات آشکار از پیشتازی ایرانیان در ساختار اداری عباسیان (اشپولر، بی تا: ۴۶/۲)، از خراج و جزیه کمرشکنی که از کشاورزان مسیحی ستانده می‌شد (Platt & Gibson, 2018, p.260) تا سهم ارزنده پزشکان نصرانی در نظام سلامت اجتماع مسلمانان (زیکاس، ۱۳۷۱: ۷۹)، همگی از دردهایی حکایت می‌کردند که هر روزه نقل مجالس کوچه و بازار بود؛ اما امام رضا علیه السلام در گفت‌وگوهای رسمی خویش با علمای ادیان از طرح مسائلی که در تیرگی‌های تاریخی قرار دارد، خودداری کرده، به سوی اموری پیش رفتند که مستندات آن‌ها روشن بود. برداشت نگارنده از این منش حضرت این است که ایشان بدین شیوه، در واقع نادرست بودن رفتارهای برخی مسلمانان درباره دیگر ادیان را هم متذکر شده، به مسائل کلان و عینیت‌های موجود پرداختند.

۱۶. ورود نکردن به مسائل شخصی افراد

زندگانی بعضی شخصیت‌های بزرگ معمولاً با تاریک و روشن‌هایی همراه است که جامعه را به حاشیه‌پردازی درباره ایشان وا می‌دارد. برخی از شخصیت‌های طرف مناظرات حضرت نیز چنین بودند و حواشی آن‌ها را بسیاری می‌دانستند؛ برای نمونه، جاثلیق تیموتی برای اینکه به این سمت دست یابد، طبق روال کلیسا در انتخابات پاتریاک‌های برتر نسطوری نامزد گردید. در این میان، عده‌ای به توماس (اسقف کشر^۱) یا افرائیم (متروپولتین جندی‌شاپور) تمایل داشتند و برخی هم به تیموتی مایل بودند (Thomas of

۱. شهری در کرانه دجله در واسط عراق.

384 p. (Margā, 1893). گزارش‌های مختلف از این انتخابات حاکی از آن است که تیموتی تخلف کرد و با تطمیع و فریب، آراء رؤسای مدارس دینی نسطوری را به نفع خود تغییر داد. برخی از رقبای او که به نتیجه انتخابات اعتراض داشتند، شکایت به دربار مهدی عباسی بردند؛ اما نتوانستند او را به ابطال آراء متقاعد سازند. از آن جمله، یوسف اهل مرو، به عنوان متروپولیتن مرو، بعد از این ماجرا از مقام خود کناره گرفت و گویا مسلمان شد (Mar Aprem, 1976: p.106; Thomas of Margā, 1893, p. 385). این غائله سرانجام با میانجی‌گری عیسی بن قریش، پزشک دربار عباسی پایان یافت و به هر روی، تیموتی در هفتم می سال ۷۸۰ م با لقب «تیموتی اول» و به عنوان چهل و هفتمین نفر از سلسله پاتریاک‌ها و جاثلیق‌های کلیسای نسطوری بر تخت صدارت نشست (بروک، ۱۳۹۹: ۷۰). نکته قابل توجه اینجاست که با وجود چنین ابهاماتی درباره شخصیت جاثلیق، امام رضا علیه السلام هیچ‌گاه به صلاحیت و صداقت افراد پرداختند و روال بحث را تنها بر مدار خواسته‌های آنان قرار دادند.

۱۷. به رخ نکشیدن ناآگاهی‌ها و ضعف‌های فرد مقابل

امام رضا علیه السلام تا پیش از رسیدن به مرو، دست‌کم دو بار دیگر با جاثلیق تیموتی مناظره و او را مغلوب کرده بودند؛ اما در آغاز مجلس مرو این را متذکر نشدند تا هم آبروی وی محفوظ بماند و هم فرصتی دیگر بیابد تا از باورهای خود دفاع کند. البته جاثلیق به مجالس قبلی اشاره نکرد و به این جهت، حق حضرت را ضایع نمود.

۱۸. استناد نکردن به آنچه اهل کتاب بدان باور ندارند

امام رضا علیه السلام به جز مناظره دوسویه با رأس الجالوت یهودی درباره آیات آغازین سوره الرحمن، در هیچ‌یک از مناظرات خود به قرآن استناد نکردند. این در حالی بود که چه پیش و چه پس از حضرت، بسیاری از دین‌شناسان مسلمان، همچون عبدالکریم شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۶۵)، هنگام بازسازی مناظرات، مکرر از آیات قرآن برای پاسخ‌گویی به فرد مقابل استفاده می‌کردند؛ این در حالی است که اهل کتاب اصولاً قرآن را قبول

نداشتند. اگر با دیدگاه گفتمانی به مناظره مرو نظر کنیم، آشکار می‌شود که حضرت به آنچه تیموتی باور نداشتند، ارجاع نفرمودند و این یکی از مصادیق بارز در «حقوق مناظره» است؛ برای مثال، امام رضا علیه السلام به متونی همچون انجیل برنابا استناد نکردند. آن گونه که می‌دانیم، مسلمانان از دیرباز مدعی هستند انجیل برنابا تنها انجیل موجود شناخته شده است که به وسیله یکی از مریدان عیسی علیه السلام نگاشته شده و ویژگی مهم آن، پشتیبانی از دیدگاه اسلامی درباره مسیح است (Garsiel, 2011, p.1)؛ اما با پذیرش فرمایش حضرت در باب گم شدن انجیل اولیه، حتی سندیت برنابا هم محل تردید خواهد بود. شواهد تاریخی نیز بر این تردید دامن می‌زنند؛ زیرا قدیم‌ترین ارجاع به انجیل برنابا در سندی مربوط به سده ۵م آمده و کهن‌ترین نسخه موجود از آن به زبان ایتالیایی (و نه یونانی) و مربوط به سده ۱۵ یا ۱۶م است. نکته اینکه آباء اولیه کلیسا هم چه در مقام تأیید و چه تکذیب، اشاره‌ای به انجیل برنابا ندارند. ردیه نویسان مسلمان نیز تا قبل از تاریخ مذکور، به این انجیل استناد نکرده‌اند. این معضل، جدای از اشتباهات تاریخی فاحشی است که در متن این انجیل مشاهده می‌شود (Ibid., p. 2-3).

۱۹. اعتماد به گفتار شاهدانی از دین مقابل

امام رضا علیه السلام در ابتدای مناظره مرو با جاثلیق شرط کردند که اگر دو شاهد مسیحی به گفتار حضرت گواهی دهند، جاثلیق ملزم به پذیرش برهان حضرت باشد. جاثلیق این را پذیرفت و حضرت در ادامه مباحث ارزنده خویش، سه نفر از علمای بزرگ مسیحی را نام بردند که عبارت بودند از: یوحنا کبیر اهل آج (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸/۱)، یوحنا اهل قرقیسیا و یوحنا دیلمی اهل زجان.^۱ آشکار است که هر سه یوحنا خاستگاهی در مسیحیت شرقی دارند و حضرت نام آن‌ها را بسیار سنجیده برگزیدند تا تعالیم ایشان برای

۱. این واژه در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام (ج ۱، ص ۱۵۸) به صورت «رجاز» به عنوان یک وادی در نجد عظیم، در کتاب الاحتجاج (ج ۲، ص ۴۱۸) به صورت «زخار» و در کتاب بحار الانوار (ج ۱۰، ص ۳۰۳) به صورت «زجار» ضبط شده است.

تیموتی آشنا و البته حجت باشد.

اگر بپذیریم که حضرت اسامی این سه را به ترتیب تاریخی عنوان فرمودند، به نظر می‌رسد که منظور از یوحنا کبیر، همان کسی باشد که انجیل چهارم منسوب به اوست. جستجوهای نگارنده برای یافتن دیگر شخصیت‌های برجسته تاریخ کلیسای شرقی که به نام یوحنا مشهور بودند، بدین جا رسید که در فهرست پاتریاک‌ها تا قبل از تیموتی، نام دو یوحنا دیده می‌شود. نخست یوحنا اول مشهور به برمارتا (Bar Martha Youkhanna i) که در دوران زعامت او حدود ۶۸۰ تا ۶۹۲ م (با اختلاف) بوده و دیگری یوحنا دوم، مشهور به اجرب (Youkhanna ii (Garba) که از حدود ۶۹۲ تا ۶۹۵ م پاتریاک بوده است (Benjamin, 2005, p. 50).

۲۰. دفاع از باورهای درست یک دین (غیر از اسلام) در برابر دین دیگر

شیوه امام رضا علیه السلام در مناظره مرو بر این بود که حاضران را بر فرمایش خودشان گواه می‌گرفتند. در این راستا، با وجود پایان مناظره حضرت با جاثلیق، باز هم ایشان در هنگام مباحثه با رأس الجالوت یهودی، از تیموتی نظر خواستند و او را به عنوان شاهد برگرفتند. البته در اینجا نیز مواضع جاثلیق بسیار ضد و نقیض است؛ زیرا به رغم اینکه امام رضا علیه السلام را تأیید کرده، در جاهای دیگر، خلاف آن را عرضه داشته است. این در حالی است که حضرت از مسیحیت در برابر یهود دفاع کرده و رأس الجالوت یهودی را به نایده انگاشتن عیسی علیه السلام متهم می‌کند؛ برای نمونه، امام رضا علیه السلام بندی از سفر تثنیه (کتاب مقدس، سفر تثنیه، ۱۵: ۱۸) را به عنوان بشارت عهد عتیق بر نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم مطرح نمودند. مضمون این بند ناظر بر آن است که پیامبری از میان برادران اسرائیل برانگیخته خواهد شد و امام رضا علیه السلام در پی آن، پرسیدند که آیا منظور از برادران اسرائیل، کسانی جز اسماعیلیان (=مسلمانان) هستند؟ این فرمایش حضرت به ظاهر در آن جلسه تأیید شد، در حالی که جاثلیق در متن مناظره خود با مهدی عباسی آن را تکذیب کرده است. او می‌نویسد که برادران اسرائیل فقط اسماعیلیان نیستند و ایشان برادرانی غیر از عرب (همچون ادومیان) نیز داشته‌اند، از این رو این بند ربطی به محمد صلی الله علیه و آله و سلم ندارد (کتاب مقدس، دوم سموئیل،

۷:۱۲؛ اول قرن‌تین، ۱۱:۱۷). تیموتی اگر این پاسخ را در حضور امام رضا علیه السلام ابراز می‌داشت، قطعاً با پرسش‌هایی جدی‌تر روبه‌رو می‌شد که تناقضاتی جدید را در منظومه فکری او آشکار می‌کرد؛ برای نمونه، جای این پرسش از جاثلیق وجود داشت که آیا در تورات برادری غیر از اسماعیل برای اسحاق (نیای بنی اسرائیل) ذکر شده است؟ دیگر اینکه کدام نبی از میان ادومیان برخاست که این بشارت سفر تثنیه، دلالت بر او داشته باشد؟ پاسخ این پرسش‌ها روشن است و نشان می‌دهد که جاثلیق از دانش اندک مهدی عباسی در زمینه کتاب مقدس، سوءاستفاده کرده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بسا مسلمانانی که روزی از جور کافران مکه به دامان مسیحیان حبشه گریخته بودند، اما چند دهه بعد در برابر حکم خلیفه دوم مبنی بر اخراج تمامی مسیحیان از شبه جزیره سکوت کردند. بسا مسلمانانی که قالب نظام اداری خلافت اسلامی را از ساسانیان زردشتی برگرفتند؛ اما منکر این بودند که زردشتیان اهل کتاب هستند. این‌ها همه از سر دور افتادن از پیوندگاه قرآن و عترت بود و پیامدهای تصمیماتی که بر این مبنا گرفته شد هنوز بر سر ارتباطات مسلمانان با پیروان دیگر ادیان سایه افکنده است؛ اما در این تیرگی، بارقه‌هایی از رویکردهای انسانی نیز به چشم می‌خورد که از مشکات آل محمد علیهم السلام برآمده است. به ویژه، امام رضا علیه السلام که به حق باید ایشان را امام گفت‌وگو با علمای ادیان خطاب کرد، طرحی دیگر در انداختند و با گشودن باب «مجادله احسن»، الگوهای ماندگار را برای آیندگان برجای نهادند. ویژگی بنیادین الگوهای مذکور را باید در تأمین «حقوق متقابل» نظاره کرد که تاکنون بیشتر گفت‌وگوهای بین‌الادیان از فقدان آن رنج برده است.

گرچه مصادیقی فراوان از تعریف و تحقق «حقوق متقابل» در سیره حضرت وجود دارد، مقاله حاضر بیست مورد از الگوهای امام رضا علیه السلام را فهرست کرده که به ویژه در مقوله «گفت‌وگو با علمای ادیان» بروز نموده است. فراهم کردن امکان گفت‌وگو برای علمای ادیان بالاترین مراجع مسلمان، واداشتن مراجع علمی و سیاسی جامعه اسلامی به پاسخ‌گویی در برابر مخالفان، ایجاد فضایی باز برای ابراز عقیده و پذیرش شروط افراد مقابل، دعوت از

علمای ادیان برای گفت‌وگو و احترام به جایگاه اجتماعی ایشان، پایبندی به منطق عقلانی گفت‌وگو و پرهیز از جدل، استفاده از زبان فرد مقابل برای گفت‌وگو و استناد به شواهد موجود، توجه به مباحث همسان میان اسلام و دیگر ادیان و دوری از بحث‌های خصومت‌زا، پرهیز از ورود به حریم شخصی افراد و انگشت ننهاده بر ضعف‌های فرد مقابل، و بسیاری از مصادیق دیگر، همگی از شاخصه‌های اخلاق گفت‌وگوهای رضوی هستند.

بی‌گمان یکی از شاخصه‌های کرامت انسانی، پاسداشت حقوق انسان است و امام رضا علیه السلام با رویکرد خاص خویش در گفت‌وگو، به راستی کرامت علمای ادیان را نگاه داشتند. نمود این امر را می‌توان در واکنش رأس الجالوت یهودی یا عمران صابی ملاحظه نمود که در دو مجلس مختلف و بعد از مشاهده براهین استوار و اخلاق پسندیده حضرت، اسلام اختیار کردند، درحالی که حضرت در تمامی مناظرات خویش، هرگز کسی را به پذیرش اسلام وادار نفرمودند. از این رو بایسته است که به این اعتبار، گفت‌وگوهای حضرت را «گفت‌وگوهای کرامت محور» بنامیم.

بی‌تردید بخشی از چالش‌های موجود در گفت‌وگوهای علمای مسلمان با پیروان ادیان، برآیند روی برتافتن از الگوهایی است که امام رضا علیه السلام به ما ارزانی داشتند. این الگوها در کشورهای اسلامی چندان خریداری ندارند؛ زیرا در آنجا مسلمانان در اکثریت هستند و چه بسا خواسته‌های خود را بر دیگران اعمال می‌کنند؛ اما اگر از زاویه مسلمانانی به این الگوها نظر کنیم که در کشورهای غیرمسلمان زیست می‌کنند، شاید ارزش الگوهای رضوی را بهتر دریابیم؛ جایی که همواره آرزو داریم دیگران با ما چنان رفتار کنند که دوست دارند با خود ایشان رفتار شود. اما باز هم عرصه برای تحقیقی جدید گشوده است که اگر امام رضا علیه السلام با رعایت حقوق گفت‌وگو، از کرامت دیگران پاسداری کردند، دیگران تا چه اندازه حقوق گفت‌وگو با حضرت را حفظ نمودند و کرامت ایشان را پاس داشتند؟

- افزون بر قرآن کریم و کتاب مقدس
۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۹۸ق.
 ۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، به کوشش مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
 ۳. ابن حمزه طوسی، محمد، الثاقب فی المناقب، تصحیح نبیل رضا علوان، نشر انصاریان، قم، ۱۴۱۹ق.
 ۴. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف، بی تا.
 ۵. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه مریم میراحمدی، نشر علمی و فرهنگی، تهران، بی تا.
 ۶. بروک، سباستین، کتاب مقدس در سنت سریانی (سطح متوسط)، ۱۳۹۹ش
(www.irancatholic.com).
 ۷. تبریزی، محمد حسین بن خلف، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، کتاب فروشی ابن سینا، تهران، ۱۳۴۲ش.
 ۸. جفری، آرتور، «ابوقزه»، دانشنامه ایران و اسلام، سرویراستار: احسان یارشاطر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۲۵۳۷ش.
 ۹. خطیب بغدادی، حافظ ابی بکر، تاریخ مدینه السلام (تاریخ بغداد)، تحقیق بشار عواد معروف، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
 ۱۰. خلیل الیسوعی، سمیر، «تیودورس ابوقزه»، مجمع اللغة سریانیة، شماره ۱، ۱۹۸۳م.
 ۱۱. دینکرد سوم، ترجمه فریدون فضیلت، انتشارات فرهنگ دهخدا، تهران، ۱۳۸۱ش.
 ۱۲. راوندی، سعید بن هبة الله (قطب)، الخزانج و الجرائح، مؤسسة المهدی علیه السلام، قم، بی تا.
 ۱۳. زیکاس، گریگوریوس، «سهم مسیحیت شرق در انتقال متون یونانی به فرهنگ اسلامی»، نامه فرهنگ، شماره ۸، ۱۳۷۱ش.
 ۱۴. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، نشر رضی، قم، ۱۳۶۴ش.
 ۱۵. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، به کوشش محمد باقر خراسان، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
 ۱۶. عرفان منش، جلیل، جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا علیه السلام از مدینه تا مرو، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۸۷ش.
 ۱۷. کمپانی، فضل الله، حضرت رضا علیه السلام، نشر مفید، تهران، ۱۳۸۶ش.
 ۱۸. گریفیت، سیدنی، «تاریخچه مجادلات روحانیان مسیحی سریانی با مسلمانان»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۳، ۱۳۸۷ش، ص ۶۵-۷۵.

۱۹. مجادله ابي قزّة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، تقديم و تحقيق: اغناطيوس ديك،

بي نا، حلب، ۲۰۰۷م.

۲۰. نجاشي، ابوالعباس، رجال، تحقيق سيدموسى شبيري زنجاني، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم،

۱۴۱۸ق.

21. Baagil, H. M., 1984, *Muslim-Christian Dialogue*, WAMY studies on Islam.
22. Benjamin, D. D., 2005, *The Patriarchs of the church of the East*, Trans. Youel: A. Baaba, United State of America,
23. Ben Sasson, H. H., 2007, "Disputations and Polemics", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolni, Keter Pub., Jerusalem.
24. Bertaina, D., 2007, "The development of Testimony collections in Early Christian Apologetics with Islam", *The Bible in Arab Christianity*, ed. D. Thomas, Brill, Boston.
25. "Omar, Covenant of", 2007, *Encyclopedia Judaica*, v. 15, ed. Fred Skolnik, Keter Pub., Jerusalem.
26. Duri, A. A., "Dayr AL-Djathalik", *EI*₂. v. 2, Brill, Leiden.
27. Ben Sasson, H. H., 2007, "Disputations and Polemics", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Pub., Jerusalem.
28. Ben Sasson, H. H., 1976, "The Middle ages", *A History of the Jewish People*, Harvard University Press.
29. Garsiel, B., 2011, "The Qur'an Deception of Abraham in the Light of Hebrew Bible and Midrash", *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, University Press of Florida.
30. Griffith, H., 2011, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)", *Doctrine and Debates in the East Christian World*, Rutledge, London.
31. *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*: Electronic Edition, "List of Patriarchs."
32. Mingan, A., 1928, *The apology of Timothy the patriarch before the Caliph Mahdi*, Wood Brooke Studies, Cambridge.
33. Neusner, J., 1968, *History of the Jews in Babylonia*, Brill Pub. Leiden.
34. Platt, A, & Gibson, N., 2018, "Inquiring of Beelzebub; Timothy and AL-Jahiz on Christian in Abbasid Legal system", in *Heirs of the Apostles*, ed. D. Bertaina, Brill, Leiden.
35. Samir. K. S., 2001, "The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and Other Arab Christian Authors", *Syrian Christians under Islam*, ed. D. Thomas, Brill, Leiden.
36. Sherbok, D., 2003, *Judaism, History, Belief and Practice*, Rutledge, London.
37. Swanson, M. N., 2003, "The Christian Al-Ma'mun Tradition", *Christians at the Heart of Islamic Rule*, ed. D. Thomas, Brill, Leiden.
38. Thomas of Margā, 1893, *The Book of Governors*, ed. E.A. Willis Budbe, v.2, keganpaul, Trench, Trubner & co., London.
39. Mar Aprem, 1976, *the Nestorian Fathers*, Trichur, Kerala.
40. Vine, A. R., 1937, *the Nestorian Churches*, Independent Press, London.

استخفاف به مثابه سازوکار قدرت:

تحلیل قرآنی سلطه فرعون در پرتو نگرش رادیکال به قدرت

فهیمه ساجدی مهر

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

F.sajedimehr@yahoo.com

محمدتقی کریمی

استادیار بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

Mtkarimi56@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی</p> <p>صفحه (۱۱۵ - ۱۳۰)</p> <p>دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲</p>	<p>در گذار معرفت‌شناختی از نظریه‌های کلاسیک قدرت به رویکردهای انتقادی، کانون تحلیل از تمرکز بر «اعمال زور فیزیکی» و رفتارهای مشاهده‌پذیر، به سمت سازوکارهای پنهان «مدیریت اذهان و ترجیحات» تغییر یافته است. در این راستا، قرآن کریم در تبیین الگوی حکمرانی فرعون، با کاربست مفهوم کلیدی «استخفاف» از سازوکاری شناختی پرده برمی‌دارد که شباهت ماهوی دقیقی با «بعد سوم قدرت» یا «نگرش رادیکال» استیون لوکس دارد. هدف اصلی این پژوهش، واکاوی ماهیت «استخفاف» به مثابه یک فناوری نرم قدرت و تبیین چگونگی تبدیل آن به ابزاری استراتژیک برای درونی‌سازی سلطه و تولید اطاعت داوطلبانه در پرتو نظریه‌های مدرن جامعه‌شناسی سیاسی است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد میان‌رشته‌ای (تفسیر قرآن و علوم سیاسی) سامان یافته است. داده‌ها با روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای کیفی تفاسیر معتبر و متون نظریه قدرت (به ویژه آثار لوکس، فوکو و گرامشی) گردآوری و با تکنیک تطبیق و بازسازی مفهومی تحلیل شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «استخفاف» فراتر از یک تحقیر زبانی، راهبردی نظام‌مند برای «تهی‌سازی» سوژه از ثقل عقلانی و اخلاقی است. فرعون با مدیریت ادراک و دست‌کاری پنهان ترجیحات، فرایند «خودشیء‌انگاری» را در ناخودآگاه جامعه نهادینه کرد. در این فرایند، استخفاف با</p>

هدف‌گیری «عزت نفس و کرامت انسانی» و جایگزینی آن با «شرم بنیادین»، فرد را به این باور می‌رساند که ذاتاً فاقد صلاحیت برای آزادی است. این مکانیسم با انطباق بر نظریه قدرت رادیکال اثبات می‌کند که سلطه پایدار نه از طریق سرکوب پلیسی، بلکه با مهندسی رضایت و تبدیل شهروندان به ابزارهای بی‌اراده (خود-نا-انسان‌انگاری) محقق می‌شود. درنهایت، استخفاف به مثابه فتاوری تولید «بردگی درونی شده»، وضعیتی را پدید می‌آورد که سوژه، فرودستی را به عنوان سرنوشت محتمل می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها | استخفاف، قدرت رادیکال، شرم بنیادین.

۱. مقدمه

قدرت و سازوکارهای اعمال آن، همواره کانون مطالعات سیاسی و اجتماعی بوده است. در سنت کلاسیک، قدرت بیشتر در ابعاد سخت، متمرکز و نهادی تعریف می‌شد؛ اما با ظهور چرخش‌های نظری در قرن بیستم، توجه اندیشمندان به ابعاد پنهان، نرم و درونی شده قدرت معطوف گردید. مفاهیمی همچون «هژمونی فرهنگی» گرامشی و «زیست‌قدرت» فوکو نشان دادند که سلطه پایدار، نه از طریق اجبار فیزیکی، بلکه از مسیر مدیریت بدن‌ها، ادراکات و ترجیحات سوژه‌ها محقق می‌شود. در این میان، قرآن کریم در تحلیل قدرت سیاسی فرعون، با به کارگیری واژه کلیدی «استخفاف»، به شکلی دقیق یکی از پیچیده‌ترین فتاوری‌های قدرت را وصف کرده است. آیه «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ» (زخرف/۵۴)، به تبیین رابطه دیالکتیکی میان «سبک‌سازی سوژه» و «تولید اطاعت» می‌پردازد. این مقاله در پی آن است تا با بازخوانی تفاسیر معتبر و تطبیق آن با نظریه مدرن قدرت، نشان دهد که چگونه استخفاف به مثابه یک فتاوری قدرت، زیرساخت‌های عقلانی و شخصیتی جامعه را تخریب کرده، راه را برای سلطه همه‌جانبه فراهم می‌سازد.

۲. بیان مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش

در تحلیل پدیده‌های سیاسی، انتقال از رهیافت‌های کلاسیک مبتنی بر قدرت سخت

به رویکردهای انتقادی، افق‌های جدیدی را در فهم سازوکارهای سلطه گشوده است. در حالی که قدرت در تلقی‌های اولیه بر اجبار و سرکوب فیزیکی متمرکز بود، نظریه‌پردازانی همچون استیون لوکس با صورت‌بندی «بُعد سوم قدرت» یا «قدرت رادیکال» نشان دادند که کارآمدترین شکل اعمال اراده، نه از طریق ستیز آشکار، بلکه از مسیر شکل‌دهی به ترجیحات، ادراکات و منافع ذهنی کنشگران است؛ وضعیتی که در آن سوژه‌ها بدون احساس اجبار، به کنش‌هایی تن می‌دهند که لزوماً با منافع عینی آن‌ها سازگار نیست. این فتاوری نرم که در اندیشه آنتونیو گرامشی با عنوان «هژمونی فرهنگی» برای تولید رضایت داوطلبانه و در نگاه میشل فوکو با عنوان «زیست‌قدرت» برای مدیریت جمعیت‌ها و بدن‌ها تبیین شده، با مفهوم قرآنی «استخفاف» تلاقی تحلیلی عمیقی دارد.

مسئله پژوهش حاضر این است که چگونه می‌توان «استخفاف» را در نظام سیاسی فرعون به مثابه یک فتاوری قدرت تحلیل کرد و آن را با الگوهای مدرن تطبیق داد. قرآن کریم در آیه ۵۴ سوره زخرف با تعبیر «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ»^۱، به فرایندی اشاره دارد که در آن، حاکم با سبک‌سازی عقول و تحقیر شأن انسانی، زمینه را برای اطاعت همه‌جانبه فراهم می‌سازد. در این راستا، پژوهش پیش‌رو در صدد است تا ابعاد مفهومی و کارکردی استخفاف را تبیین کرده، سازوکار سلطه فرعون را از منظر تفاسیر بازسازی نماید. همچنین این پرسش مطرح است که نظریه‌های جدید قدرت از جمله نظریه قدرت رادیکال، زیست‌قدرت و هژمونی فرهنگی چگونه در خدمت تولید اطاعت قرار می‌گیرند و چه اشتراک‌ها، افتراق‌ها و نقدهایی میان الگوی فرعونی استخفاف و نظریه‌های مدرن قدرت وجود دارد؟

ضرورت این مطالعه از آنجا ناشی می‌شود که جهان معاصر در سیطره شکل‌های نوین «استخفاف» و مدیریت ادراک قرار دارد که با مهندسی «رضایت»، هویت و اراده سوژه‌ها را به تسخیر درمی‌آورد. اهمیت استراتژیک این تحقیق در آن است که با بازخوانی تجربه قرآنی نشان می‌دهد که فتاوری قدرت فرعونی چگونه بر بستری از فسق اجتماعی سوار شده، با تخریب ثقل عقلانی جامعه، اطاعت را بازتولید می‌کند. این پژوهش نه تنها به غنای ادبیات

جامعه‌شناسی سیاسی قرآن می‌افزاید، بلکه با نقد الگوهای مدرن قدرت، بر ضرورت احیای کرامت انسانی و استقلال معرفتی در برابر فناوری‌های تحقیر و فریب تأکید می‌کند. در نهایت، درک دقیق مکانیسم استخفاف، مبنایی نظری برای فهم چرایی تمکین توده‌ها در برابر نظم‌های سلطه‌گر و ارائه الگوی جایگزین بر اساس تعالیم وحیانی فراهم می‌سازد.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی به انجام رسیده است. فرایند تحقیق در چهار گام اصلی صورت پذیرفت؛ در گام نخست، با استفاده از منابع لغوی، ابعاد مفهومی واژه «استخفاف» و تمایز آن با مفاهیم مشابه استخراج گردید. در گام دوم، با مراجعه به تفاسیر معتبر (از کلاسیک تا معاصر) ذیل آیه ۵۴ سوره زخرف، آرای مفسران استخراج و بر پایه آن، «سازوکارهای قدرت فرعون» در ابعاد معرفتی، عاطفی، شخصیتی و زیستی دسته‌بندی و تحلیل شد. در گام سوم، یافته‌های حاصل از متون تفسیری با چهارچوب‌های نظری مدرن شامل «قدرت رادیکال»، «هژمونی فرهنگی» و «زیست قدرت» مورد تطبیق و واکاوی ثانویه قرار گرفت تا وجوه اشتراک و افتراق میان فناوری‌های قدرت قدیم و جدید آشکار گردد. در نهایت و در گام چهارم، با نقد نظریه‌های مدرن از منظر وحیانی، «الگوی قرآنی قدرت» به مثابه جایگزینی برای ساختارهای سلطه ترسیم گردید. گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و با ابزار فیش‌برداری بوده و تحلیل نهایی بر مبنای استنتاج منطقی و تطبیق میان‌رشته‌ای انجام شده است.

۴. پیشینه پژوهش

درباره قدرت در قرآن و مدیریت سیاسی فرعون، پژوهش‌های متعددی به انجام رسیده‌اند که می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

یک. مطالعات تحلیل متن محور و قرآنی درباره شخصیت فرعون و ریشه‌های قدرت او
برخی پژوهش‌ها با تمرکز بر تحلیل نص قرآن و بررسی چگونگی توصیف فرعون، به

تحلیل ساختار قدرت و رفتارهای سیاسی او پرداخته‌اند. این تحقیقات بر جنبه‌های خاص رفتار فرعون تمرکز دارند، از جمله دیدگاه او نسبت به حق و باطل، خشونت و سرکوب مخالفان، و شیوه‌های زبانی و گفتمانی او در اعمال قدرت. یکی از این پژوهش‌ها به تحلیل گفتمان فرعون و نقش آن در شکل‌گیری ذهنیت جمعی می‌پردازد و نشان می‌دهد که دیکتاتورها از زبان و مباحث ایدئولوژیک برای تثبیت قدرت استفاده می‌کنند.

Analyzing Pharaoh's Misleading Discourse in the Holy Quran – Al-Adab Journal

مطالعه‌ای دیگر به بررسی کامل نظام امنیتی و سرکوب در دولت فرعون می‌پردازد و نقش خشونت و سرکوب را به عنوان راهبردهای حفظ قدرت تحلیل می‌کند.

The Security System in the State of Pharaoh: Oppression and Penetration in Light of Quranic Texts

تحلیل دیگری نیز شخصیت فرعون را به صورت نماد استبداد، ظلم و تکبر در قرآن بررسی کرده، فرعون را نمونه‌ای از حاکمان مستبد می‌شناساند که قدرت را با ظلم و جهل ترکیب می‌کنند.

Pharaoh in the Quran: A Symbol of Arrogance and Tyranny

دو. مطالعات تطبیقی و روان‌شناختی درباره فرعون و حکمرانی او

در این دسته، مطالعاتی انجام شده که شخصیت و رفتار فرعون را با مفاهیم مدرن قدرت و استبداد تطبیق می‌دهند و از نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی و سیاسی برای معرفی الگوهای طغیان، سلطه و اقتدار استفاده می‌کنند: یک مقاله روان‌شناختی، فرعون را به مثابه نمونه‌ای از شخصیت اقتدارگرای مطلق تحلیل می‌نماید و ویژگی‌های رفتاری او را با نظریه‌های شخصیت اقتدارگرای کلاسیک هم‌سنجی می‌کند.

Autocrat's Mind: A Psychological Study of the Pharaoh Complex

سه. پژوهش‌های دینی و تفسیرهای اجتماعی - سیاسی

برخی تفاسیر معاصر قرآن و پژوهش‌های علمی به ابعاد اجتماعی و سیاسی رفتار فرعون در قرآن، به ویژه تحلیل رابطه میان قدرت، جهل، فساد و اطاعت جمعی توجه کرده‌اند. در رویکرد تفسیر اجتماعی که در کتاب‌های بزرگ تفسیری، مانند فی ظلال القرآن

مطرح گردیده، تعبیرهایی از نوع نگاه اجتماعی به طغیان فرعون و چگونگی تأثیر او بر توده‌ها ارائه شده است. اگرچه این آثار لزوماً پژوهش آکادمیک نیستند، از منابع ارزشمند برای زمینه‌سازی و تحلیل اجتماعی محسوب می‌شوند.

با وجود آنکه مطالعات متنوعی دربارهٔ شخصیت فرعون و عملکرد او در قرآن انجام شده، چند نقص مهم در پیشینهٔ پژوهش دیده می‌شود:

- فقدان کارهای آکادمیک منظم و نظریه‌محور که فرعون را به مثابهٔ یک نمونهٔ ساختاری قدرت سیاسی و مدیریت سیاسی تحلیل کنند. بسیاری از مطالعات، بخش‌محور یا تمثیلی هستند و کمتر کار نظام‌مند نظری ارائه شده است.
- نبود ساختار مفهومی واحد برای تحلیل فرایندهایی مانند «استخفاف»، «فریب جمعی» و «تثبیت قدرت» در چهارچوب نظریه‌های قدرت مدرن (مثل هژمونی یا زیست‌قدرت)، که به صورت نظام‌مند در مطالعات قرآنی دیده شده باشد.
- کمبود پژوهش‌های تطبیقی میان تفسیرهای قرآن و نظریه‌های علمی دربارهٔ حاکمیت، استبداد و اطاعت توده‌ها. بسیاری تحلیل‌ها بیشتر قرآنی - تفسیری یا روان‌شناختی مستقل هستند؛ اما کمتر دیده شده که چهارچوب‌های نظری سیاسی - اجتماعی مدرن در آن‌ها به کار رود.

۵. تبیین نظری رویکرد رادیکال به قدرت و تبیین آن

در سنت غالب علوم سیاسی، سیاست بیشتر به مثابهٔ قدرت تعریف شده است؛ تعریفی که بر اساس آن، تحلیل پدیده‌های سیاسی در گرو فهم سازوکارهای اعمال، توزیع و بازتولید قدرت است (عالم، ۱۳۹۱: ۲۸). با این حال، اختلاف اساسی میان نظریه‌پردازان، نه بر سر اصل قدرت، بلکه بر سر شیوه‌های اعمال آن شکل گرفته است. در این چهارچوب، جامعه‌شناسی سیاسی کلاسیک و رویکردهای انتقادی جدید، سه خوانش متمایز از قدرت ارائه می‌دهند. استیون لوکس فیلسوف سیاسی انگلیسی این دیدگاه‌ها را در قالب ابعاد سه‌گانهٔ اعمال قدرت تحلیل می‌کند (لوکس، ۱۳۹۰).

۱. بُعد اول قدرت: تصمیم‌گیری آشکار. این بُعد ریشه در کار رابرت دال دارد (دال،

۱۳۸۷؛ لوکس، ۱۳۹۰: ۳۵). قدرت در این سطح؛ یعنی «A بر B تأثیر می‌گذارد تا رفتاری

انجام دهد که در غیر این صورت انجام نمی‌داد» (لوکس، ۱۳۹۰: ۲۸). نمود بیرونی این سطح از قدرت را می‌توان در کشمکش‌های علنی، تضاد منافع، تصمیم‌های سیاسی و قوانین مشاهده کرد (همان، ۴۱). در این حالت، اطاعت بیشتر به معنای پذیرش تصمیمی است که در فرایند سیاسی علنی اتخاذ شده است (دال، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

نظریهٔ دموکراسی کثرت‌گرایانه (Pluralism) دال که بر نقش گروه‌های ذی نفوذ در رقابت سیاسی تأکید دارد (همان، ۹۵)، بهترین مصداق برای این بُعد است. در این چهارچوب، اطاعت نتیجهٔ تصمیم‌های نهادهای دموکراتیک و بازی علنی قدرت میان گروه‌هاست (لوکس، ۱۳۹۰: ۵۲؛ دال، ۱۳۸۷: ۱۷۳). در این نوع دموکراسی، قدرت سیاسی به طور گسترده میان گروه‌های مختلف توزیع می‌شود و هیچ گروهی نمی‌تواند به تنهایی کنترل کامل را در دست بگیرد.

۲. بُعد دوم قدرت: کنترل دستور کار. در این بُعد قدرت تنها به تصمیم‌های علنی محدود نیست، بلکه به توانایی تعیین دستور کار و جلوگیری از طرح برخی موضوعات نیز مربوط می‌شود. در این سطح، اطاعت به صورت غیرمستقیم و از طریق حذف یا نادیده‌انگاشتن مسائل بالقوه مناقشه‌برانگیز شکل می‌گیرد (لوکس، ۱۳۹۰: ۵۶). در این سطح از تحلیل که رویکردی نخبه‌گرایانه (Elitism) دارد، نخبگان با کنترل نهادها و رسانه‌ها، دستور کار عمومی را مدیریت می‌کنند و اطاعت از طریق محدودیت در آگاهی و انتخاب‌ها ایجاد می‌شود (همان، ۶۲).

۳. بُعد سوم قدرت: شکل‌دهی به ترجیحات. لوکس در این بُعد رادیکال‌تر نشان می‌دهد که قدرت می‌تواند از طریق شکل‌دهی به خواسته‌ها، باورها و ترجیحات افراد اعمال شود (همان، ۸۵-۷۲). در این سطح، افراد ممکن است ارزش‌ها و هنجارهایی را بپذیرند که در راستای منافع ساختار قدرت است، حتی اگر با منافع واقعی آنان تعارض داشته باشد (همان، ۷۸). افراد در این رویکرد، درونی‌ترین لایه‌های ذهن و خواسته‌های خود را در راستای نظم مسلط هماهنگ می‌سازند.

وجه متمایز اصلی نظریهٔ لوکس، تأکید بر نامرئی بودن قدرت است. برخلاف دو دیدگاه

نخست که وجود ستیز آشکار را پیش فرض می‌گیرند، لوکس نشان می‌دهد که کارآمدترین شکل قدرت، جلوگیری از ظهور تعارض است. در این معنا، قدرت از طریق نهادهای اجتماعی و فرهنگی، همچون خانواده، آموزش، رسانه و گفتمان‌های مسلط، به‌گونه‌ای اعمال می‌شود که نظم موجود به مثابه امری طبیعی، بدیهی و مناقشه‌ناپذیر درک گردد (همان، ۲۲-۲۳).

از حیث مفهومی، نظریه قدرت رادیکال با مفهوم زیست قدرت در اندیشه میشل فوکو و هژمونی فرهنگی در نظریه آنتونیو گرامشی هم‌پوشانی تحلیلی دارد. همان‌گونه که فوکو نشان می‌دهد، قدرت مدرن بیش از آنکه سرکوبگر باشد، سامان‌دهنده حیات اجتماعی و زیستی است و از طریق مدیریت بدن‌ها، جمعیت‌ها و هنجارها اعمال می‌شود. در سطحی مشابه، گرامشی تداوم سلطه را در گرو پذیرش داوطلبانه ارزش‌ها و معانی طبقه مسلط در قالب «عقل سلیم» جامعه می‌داند. نظریه لوکس، با تمرکز بر شکل‌دهی ترجیحات و آگاهی‌ها، پیوندی مفهومی میان این دو رویکرد برقرار می‌کند (های، ۱۳۸۵: ۲۸۹).

بر این اساس، قدرت رادیکال را می‌توان نوعی فتاوری نرم قدرت دانست که از طریق آن، سلطه سیاسی نه با زور فیزیکی، بلکه با مهندسی ادراک، ترجیحات و منافع ذهنی بازتولید می‌شود. این چهارچوب نظری، امکان تحلیل شکل‌های پنهان سلطه را فراهم می‌کند و مبنایی تحلیلی برای فهم سازوکارهایی چون استخفاف، تحقیر و تخفیف شأن انسانی به مثابه شیوه‌های اعمال قدرت پدید می‌آورد.

۶. یافته‌های پژوهش

۶-۱. تحلیل مفهومی «استخفاف» در قرآن

تحلیل مفهومی واژه «استخفاف» مستلزم تمایزگذاری دقیق میان مفاهیم هم‌خانواده آن، به ویژه «نقص» و «تخفیف» است. ابوهلال عسکری با تفکیک میان این دو اصطلاح، «نقص» را به عنوان کاستن کمی از مقدار یک شیء، بدون لحاظ کیفیت یا ثقل آن، تعریف

می‌کند، در حالی که «تخفیف» را ناظر به کاستن از چیزی می‌داند که واجد سنگینی، فشار یا ثقل است (عسکری، ۱۴۱۲: ۵۵۰/۱). از این منظر، «نقص» مفهومی کمی و محاسباتی است؛ اما «تخفیف» مفهومی کیفی و حسی به شمار می‌آید که تنها در مواردی معنا می‌یابد که نوعی سنگینی یا فشار ادراک شده وجود داشته باشد. بر همین اساس، کاربرد قرآنی واژه «تخفیف» بیشتر در زمینه‌هایی چون کاهش شدت عذاب یا سبک‌سازی تکالیف دینی به کار رفته است؛ اموری که بر جان و روان انسان ثقل و فشار وارد می‌کنند (همان‌جا).

مصطفوی با گسترش دامنه معنایی ریشه «خ-ف-ف»، خفت را در تقابل با ثقل تعریف می‌کند و آن را مفهومی عام می‌داند که هم ساحت مادی و محسوس را دربرمی‌گیرد و هم ساحت معنوی و معقول را. از این منظر، خفت می‌تواند به سبک‌بالی جسمانی یا کاهش وزن فیزیکی اشاره داشته باشد و در همان حال، ناظر به سبک‌بالی روانی، ذهنی و اخلاقی نیز باشد. بر این اساس، مشتقات این ریشه در زبان قرآن و عربی، معانی متعددی همچون لطافت و رقت، سرعت در حرکت، اندک بودن مقدار، شتاب‌زدگی عقلانی، و نیز خوار شمردن و استهانت را دربرمی‌گیرند (مصطفوی، ۱۳۹۳: ۱۰۴/۳-۱۰۵). در این چهارچوب، «تخفیف» به معنای قرار دادن یک امر در وضعیت سبک‌بالی و کاستن از ثقل ادراک شده آن است، حال آنکه «استخفاف» بر کنشی آزادی دلالت دارد که در آن فاعل، به صورت آگاهانه و هدفمند، در پی سبک‌سازی، خوارسازی یا بی‌مقدار جلوه دادن موضوعی خاص است. به بیان دیگر، «استخفاف» نه تنها یک وضعیت، بلکه فرایندی کنشی و جهت‌دار است که با قصد تأثیرگذاری بر ادراک و داوری مخاطب انجام می‌گیرد.

مصطفوی با تفکیک دو ساحت مادی و معنوی خفت نشان می‌دهد که دلالت ارزشی این مفهوم بسته به زمینه کاربرد آن، متفاوت است. در حوزه کنش و عبادت، خفت می‌تواند واجد بار مثبت بوده، به معنای نشاط، چابکی و رهایی از تعلقات سنگین تفسیر شود؛ چنان‌که در تعبیر قرآنی «انفروا خفافاً» (توبه/۴۱) بر تحرک، اشتیاق و وابستگی نداشتن دلالت دارد. در مقابل، هنگامی که خفت به ساحت عقل، شخصیت یا منزلت اجتماعی انسان نسبت داده می‌شود، معنایی منفی می‌یابد و به شتاب‌زدگی عقلانی، جهل و

خوارانگاری شأن انسانی اشاره می‌کند (همان‌جا).

کاربرد قرآنی تعبیر «استخفاف قومه» در وصف کنش فرعون، دقیقاً ناظر به همین معنای دوم است؛ جایی که سبک‌سازی ذهنی و اخلاقی مردم، به منزله مقدمه‌ای برای سلطه‌پذیری آنان عمل می‌کند.

بر این اساس، «استخفاف» را می‌توان مفهومی دانست که از سطح توصیف زبانی فراتر رفته و واجد دلالت‌های اجتماعی و سیاسی است. این مفهوم به سازوکاری اشاره دارد که از طریق آن، فاعل قدرت با تخفیف ادراکی منزلت، عقلانیت یا ارزش‌های مخاطب، زمینه اطاعت، تبعیت و پذیرش سلطه را فراهم می‌کند. چنین تحلیلی، «استخفاف» را در جایگاهی فراتر از یک فعل زبانی صرف قرار داده، آن را به مثابه یکی از سازوکارهای نرم اعمال قدرت قابل تفسیر می‌نماید.

۲-۶. بازسازی سازوکار سلطه فرعونی از منظر تفاسیر

براساس تفاسیر ارائه شده ذیل آیه «فَأَسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ» (زخرف/۵۴)، سازوکارهای سلطه فرعونی را می‌توان در قالب «فناوری قدرت» و «هژمونی فرهنگی» در محورهای زیر بازسازی کرد:

یک. تضعیف ساحت‌های معرفتی و عقلانی (استخفاف عقول)

یکی از سازوکارهای کلیدی سلطه فرعونی، از کار انداختن نیروی تفکر و عقلانیت در توده‌هاست. مفسران «استخفاف» را به معنای نادان شمردن (استجهال)، سبک‌گردانیدن عقل‌ها و بی‌خرد ساختن دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۸۷/۴؛ قرطبی از قول ابن اعرابی، ۱۳۶۴: ۱۰۱/۱۶). فرعون با استفاده از مغالطه‌ها و مقدمات واهی که ارزش استدلالی نداشتند (مانند: پیوند زدن حقانیت به ثروت و قدرت مادی)، قدرت نقد و تشخیص را از مردم سلب کرد. این عمل باعث شد تا جامعه از «ثقل عقل و ایمان» تهی شده، مانند پَرَ گاهی در مسیر طوفان اراده حاکم، بی‌اراده حرکت کند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۶۰۷/۴؛ مدزسی، ۱۴۱۹: ۴۹۵/۱۲؛ المعجم: ۵۴۱/۱۶-۵۶۶).

دو. مدیریت ادراک و فریب رسانه‌ای (تلبیس و تمویه)

فرعون برای تثبیت هژمونی خود، از ابزارهای نمادین و گفتمان سازی کاذب استفاده می‌کرد. او با «سخنان آراسته» (میبدی، ۱۳۷۱: ۷۲/۹) و «نیرنگ‌های سحرآمیز در کلام» (خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۶۷۳/۳)، واقعیت را تحریف می‌کرد. این سازوکار که در تفاسیر با واژگانی چون «تلبیس» (مشتبه کردن) و «تمویه» (فریب دادن) یاد شده، با هدف ایجاد درخششی فریبنده برای باطل طراحی شده بود تا مردم سخنان او را منطقی بپندارند (حقی بروسوی، بی تا: ۳۷۹/۸؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸: ۵۹/۴).

سه. انزوا از منابع معرفت اصیل

در تحلیل‌های معاصرتر، سازوکار سلطه شامل «جداسازی توده‌ها از تمام راه‌های شناخت» است. فرعون با پوشاندن حقایق و ایجاد مانع در مسیر آگاهی بخشی پیامبران، فضایی را ایجاد کرد که در آن مردم به تدریج حقیقت را فراموش کنند و دیگر به دنبال آن نگردند. این انزوای معرفتی، زمینه ساز پذیرش بی چون و چرای «مؤثرات مصنوعی» و القائنات حاکم شد (سید قطب، ۱۴۲۵: ۳۱۹۴/۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۴۲/۲۶).

چهار. استفاده از فتاوری‌های عاطفی (تحریک و استهواء)

فرعون تنها به اقناع کاذب بسنده نمی‌کرد، بلکه با برانگیختن احساسات و تمایلات، مردم را به حرکت وامی داشت. مفسران معتقدند او با تحریکِ رغبت‌ها و انگیزه‌های مادی و همچنین ایجاد «ترس و رهبت»، نوعی اطاعت سریع و شتاب زده را در میان مردم نهادینه کرد. این مدیریت عواطف باعث شد تا مردم نه از روی آگاهی، بلکه بر اساس اهواء و مطامع حرکت کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۹/۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۵۱/۲۰).

پنج. استثمار زیستی و بهره‌کشی بدنی (استعباد)

در لایه سخت‌تر فتاوری قدرت، فرعون از ابزار «خوار ساختن و به بندگی گرفتن» (استدلهم و استعبدهم) استفاده می‌کرد. او با تحقیر شخصیت و جایگاه انسانی پیروان خود، آنان را تا سطح ابزارهای بی اراده (استدلهم) پایین می‌آورد. این «پایین آوردن رتبه»

باعث می‌شد تا مردم خود را ناتوان دیده، تنها راه بقا را در انقیاد کامل و خدمت به دستگاه قدرت ببینند (شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۸۷/۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۷۴/۹).

شش. زمینه‌سازی فرهنگی (تلازم فسق و سلطه‌پذیری)

قرآن کریم علت کارآمدی این فتاوری‌های قدرت را «فاسق بودن» قوم برمی‌شمارد. تفاسیر تبیین می‌کنند که خروج از دایره بندگی خدا و عقلانیت (فسق)، جامعه را مانند «مردابی» می‌سازد که پذیرای آفات و ضلالت فرعون است. در واقع، هژمونی فرهنگی فرعون بر بستری از فروپاشی اخلاقی و ارزشی جامعه سوار می‌شد که در آن «سنخیت میان حاکم و محکوم» در باطل‌گرایی، راه را برای سلطه هموار می‌کرد (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۴۶/۱۳؛ سعدی، ۱۴۰۸: ۹۲۶).

۳-۶. تطبیق الگوی فرعون استخفاف و رویکرد رادیکال به قدرت: استعمار سوژه و

درونی‌سازی حقارت

تلاقی میان تحلیل قرآنی «استخفاف» و رویکرد رادیکال به قدرت (بُعد سوم لوکس)، در گذار از «اجبار بیرونی» به «انقیاد درونی» نهفته است. اگر در ابعاد کلاسیک قدرت، اطاعت محصول سنجش سود و زیان یا ترس از مجازات است، در الگوی فرعون و رویکرد رادیکال، اطاعت محصول دگردیسی در «خودپنداره» (Self-Concept) سوژه است. بر این اساس، استخفاف نه یک تاکتیک موقت، بلکه یک استراتژی هستی‌شناختی برای تبدیل «انسان» به «ابزار» است که می‌توان آن را در مؤلفه‌های زیر تبیین کرد:

یک. از «اطاعت اجباری» تا «درونی‌سازی بردگی» (خودشی‌انگاری)

در رویکرد رادیکال، کارآمدترین شکل قدرت آن است که سوژه، وضعیت فرودستی خود را نه به عنوان یک تحمیل سیاسی، بلکه به عنوان یک حقیقت طبیعی و ذاتی بپذیرد. فرعون با تکنیک استخفاف، تنها به دنبال اطاعت فیزیکی نبود، بلکه فرایندی را مدیریت می‌کرد که نتیجه آن «درونی‌سازی بردگی» بود. در این وضعیت، بنی اسرائیل و قبطیان نه تنها تحت سلطه بودند، بلکه خود را «شایسته سلطه‌پذیری» می‌پنداشتند.

این فرایند به پدیده «خودشیء انگاری» (Self-Objectification) می‌انجامد. فرعون با القای مداوم بی‌ارزشی، به مخاطبان خود این‌گونه تفهیم می‌کرد که شما نه «فاعل‌های مختار» (Human Agents)، بلکه «ابزارهای کار» و اشیائی در ید قدرت حاکم هستید. وقتی استخفاف (سبک‌شماری) درونی می‌شود، فرد در درون خود احساس «وزن» و «ثقل» انسانی نمی‌کند؛ از این‌رو مانند یک شیء بی‌اراده، پذیرای هر شکلی می‌شود که قدرت مسلط به او می‌دهد. در اینجا، ماهیت بردگی از یک «وضعیت حقوقی» به یک «وضعیت روانی» تغییر می‌کند.

دو. دست‌کاری پنهان: مهندسی رضایت از طریق مدیریت عواطف

همان‌گونه که لوکس در نقد رویکرد رفتارگرایانه بیان می‌کند، قدرت رادیکال از طریق شکل‌دهی به ترجیحات اعمال می‌شود، به گونه‌ای که فرد تصور می‌کند آنچه انجام می‌دهد، انتخاب خود اوست. در الگوی فرعون، این مکانیسم از طریق «دست‌کاری احساسی و باوری» (Emotional and Belief Manipulation) صورت می‌گیرد.

استخفاف فرعون با هدف قرار دادن «عزت نفس» (Self-Esteem)، ساختار روانی جامعه را باز مهندسی می‌کند. در این سازوکار، اطاعت نه از سر «اجبار» (که مقاومت ایجاد می‌کند) و نه از سر «اختیار عقلانی» (که نیازمند آگاهی است)، بلکه حاصل یک «اجبار درونی شده» است. سوژه استخفاف شده، بدون آنکه بداند تحت دست‌کاری قرار گرفته، امیال و خواسته‌های حاکم را به عنوان تنها راه بقا و حتی راه سعادت خود می‌پذیرد. این همان نقطه‌ای است که قدرت نامرئی می‌شود؛ فرد تصور می‌کند با میل خود فرعون را می‌پرستد، غافل از آنکه «میل» او را قبلاً دستگاه استخفاف، مهندسی کرده است.

سه. استخفاف در برابر کرامت: تولید «شرم بنیادین»

محوری‌ترین نقطه تقابل گفتمان قرآنی و سلطه فرعون، در دوگانه «کرامت/تکریم» و «حقارت/استخفاف» نهفته است. خداوند انسان را با «کرامت» ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء/۷۰) تعریف می‌کند که به معنای ارزشمندی ذاتی، شرافت و «پُربودن» از حیثیت است. در مقابل، فرعون با استخفاف، انسان را از درون «تخلیه» کرده، خلأ ناشی از آن را با

«احساس حقارت» (Inferiority Complex) پر می‌کند.

این فرایند به شکل‌گیری وضعیتی می‌انجامد که ساندرا بارتکی از آن با عنوان «شرم بنیادین» (Shame Basic) در تحلیل روان‌شناسی سرکوب یاد می‌کند. برخلاف شرم ناشی از ارتکاب خطا، شرم بنیادین ناظر به «کیستی» و «هستی» فرد است. در نظام استخفاف، فرد نه به سبب انجام کار اشتباه، بلکه به خاطر «بودن خود» احساس شرم و نقص می‌کند. فرعون با القای اینکه «شما پست، فقیر و بی‌مقدارید» (در برابر «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات/۲۴))، این شرم بنیادین را در ناخودآگاه جمعی تثبیت کرد.

نتیجه نهایی این است که فرد مبتلا به شرم بنیادین، خود را ذاتاً ناتوان از استقلال می‌بیند و ندای درونی‌اش این است: «من در حدی هستم که باید اطاعت کنم». در این مرحله، فشار بیرونی (شلاق و زندان) جای خود را به فشار درونی (حس بی‌کفایتی و حقارت) می‌دهد و سلطه بدون هزینه پلیسی، به طور خودکار بازتولید می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با واکاوی مفهوم قرآنی «استخفاف» در پرتو نظریات رادیکال قدرت (به‌ویژه بُعد سوم قدرت استیون لوکس) نشان داد که سلطه فرعونی فراتر از یک استبداد سیاسی متعارف، واجد ماهیتی شناختی و روان‌شناختی است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که استخفاف نه یک اهانت زبانی صرف، بلکه یک «فناوری نرم قدرت» است که با هدف‌گیری ساحت‌های ادراکی و عاطفی جامعه، مقاومت را پیش از شکل‌گیری خنثی می‌کند.

در تطبیق این الگو با رویکرد رادیکال، مشخص شد که کارآمدی سلطه فرعونی در گرو «نامرئی‌سازی قدرت» و «درونی‌سازی اطاعت» است. فرعون با به‌کارگیری راهبرد استخفاف، فرایندی از «تهی‌سازی» (Emptying) را بر جامعه تحمیل کرد که طی آن، شهروندان از «ثقل» عقلانی و اخلاقی خود تهی شده، دچار نوعی بی‌وزنی هویتی گشتند. این وضعیت که با القای «شرم بنیادین» و «خودشی‌انگاری» همراه بود، سوژه را به این باور رساند که ذاتاً فاقد صلاحیت برای آزادی است و بندگی نه یک اجبار بیرونی، بلکه سرنوشت محتوم اوست. بنابراین، استخفاف سازوکاری است که در آن، «سرکوب» جای

خود را به «تغییر ترجیحات» می دهد و قربانی، ناخودآگاه با جلاد خود همدست می شود. با این حال، تحلیل منطقی رویارویی حضرت موسی عليه السلام با این ساختار قدرت نشان می دهد که پادزهر قرآنی استخفاف، در بازگرداندن «وزن» و «اعتبار» به سوژه انسانی نهفته است. اگر استخفاف بر پایه «سبک سازی عقل و عزت» بنا شده، راهبرد رهایی بخشی قرآن بر دو رکن استوار است:

یک. احیای عقلانیت انتقادی (بصیرت). در برابر «تلبیس» و جادوی رسانه ای فرعون، موسی عليه السلام با ارائه «بینات» و «آیات»، منطق افسون زدایی را در پیش می گیرد تا جامعه را از وضعیت انفعال شناختی بیرون آورد.

دو. بازگرداندن کرامت ذاتی (تکریم). در برابر القای حقارت و شرم بنیادین، گفتمان توحیدی بر «کرامت ذاتی انسان» *﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾* (اسراء/ ۷۰) تأکید می کند.

بنابراین، از منظر قرآن کریم، فروپاشی سلطه های پیچیده و رادیکال، تنها با تغییر حاکمان سیاسی ممکن نیست، بلکه نیازمند یک انقلاب انفسی در جهت گذار از «خود تحقیر شده» به «خود کریم» است. تا زمانی که استخفاف در لایه های زیرین روان جمعی خنثی نشود و جامعه «سنگینی» و «وقار» انسانی خود را بازیابد، اطاعت از مستبدان، چه با زور و چه با رضایت ساختگی، بازتولید خواهد شد. بدین سان، پروژه رهایی سیاسی در قرآن، لزوماً از مسیر احیای کرامت انسانی و زدودن رسوبات استخفاف از ساحت آگاهی می گذرد.

منابع

۱. ثقفی تهرانی، محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، برهان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
۲. حقی پروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۳. خطیب شربینی، محمد بن احمد، *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، دار الکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۴. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۵. دال، رابرت، *درباره دموکراسی*، ترجمه حسن فشارکی، پردیس دانش، تهران، ۱۳۸۷ش.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.

۷. سعدی، عبدالرحمن، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المّان، مکتبه النهضة العربیه، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۸. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، بیان السعادة فی مقامات العبادة، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۹. شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تحقیق حسین درگاهی، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۱۱. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران، چاپ ۲۱، ۱۳۹۱ش.
۱۲. عسکری، ابو هلال حسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغویة، تحقیق شیخ بیت الله بیات و مؤسسة النشر الإسلامی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۱۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۱۵. قطب، سید، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت، چاپ ۳۵، ۱۴۲۵ق.
۱۶. گرامشی، آنتونیو، دفاتر زندان: مطالعاتی درباره فلسفه و سیاست، ترجمه حسین کچویان، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۷. لوکس، استیون، قدرت: نگرشی رادیکال، ترجمه عماد افروغ، نشر نی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۱۸. ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، تحقیق مجدی باسلوم، دار الکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۱۹. مدرّسی، محمد تقی، من هدی القرآن، دار محبّی الحسین علیّه، تهران، ۱۴۱۹ق.
۲۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، قم، ۱۳۹۳ق.
۲۱. میبدی، احمد بن محمد، کشف الأسرار و عدّة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.
۲۲. مجمع البحوث الاسلامیه، قسم القرآن، المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته، با اشراف محمد واعظزاده خراسانی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۴۲۹ق/۱۳۸۷ش.
۲۳. های، کالین، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۵ش.
24. Abbas, H. F. (2020). Analyzing Pharaoh's Misleading Discourse in the Holy Quran. *Al-Adab Journal*.
25. Karim, Q. J., & Al-Ani, Q. S. (2020). The security system in the state of Pharaoh between oppression and penetration (in light of Quranic texts). *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, 24(6), 8576–8593.
26. Ashrof, V. A. M. (2024, June 6). Autocrat's Mind: A psychological study of the Pharaoh complex. *Countercurrents*.
27. QuranProject.org. (2025, May 13). Pharaoh in the Quran: A Symbol of Arrogance and Tyranny.

تحلیل گفتمان کرامت در حدیث امام رضا علیه السلام:

تحقیق مؤمن به سبب فقر

منا تکاورنژاد

گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
m.takavarnejad@cfu.ac.ir

محمود ملکی تراکمه‌ای

استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی.

mahmoodmaleki@islamic-rf.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>پژوهش حاضر با هدف تحلیل دقیق حدیث امام رضا <small>علیه السلام</small> درباره تحقیر مؤمن به سبب فقر، به واکاوی مضامین کرامت انسانی در این گفتار رضوی می‌پردازد. در این حدیث، نسبت میان زبان تحقیر و خدشه به کرامت مؤمن به صورت صریح بیان شده است و از همین رهگذر، امکان بررسی پیوند میان گفتار دینی و ساختارهای اجتماعی فراهم می‌شود. این پژوهش با رویکرد «تحلیل مضمون» در چهارچوب «تحلیل گفتمان انتقادی» انجام شده است. مراحل تحقیق شامل شناسایی مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر از متن حدیث و تبیین دلالت‌های اخلاقی و اجتماعی هریک است. یافته‌ها نشان می‌دهند که امام رضا <small>علیه السلام</small> در این گفتار، کرامت ذاتی انسان را مستقل از وضعیت اقتصادی دانسته، هرگونه داوری طبقاتی یا رفتاری مبتنی بر فقر را نفی می‌کنند و بر مسئولیت اخلاقی زبان در پاسداشت شأن مؤمن تأکید می‌ورزند. این مضامین، ضمن آشکار ساختن بنیان‌های کرامت محور در سنت رضوی، چهارچوبی مفهومی برای تحلیل رفتارهای گفتاری و اجتماعی معاصر فراهم می‌آورد، بی‌آنکه از محدوده متن حدیث فراتر رود.</p>	<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۱۳۱ - ۱۵۱) دریافت: ۱۴۰۴/۶/۳۱ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰</p>
<p>امام رضا <small>علیه السلام</small>، کرامت انسانی، فقر، تحلیل مضمون، تحلیل گفتمان انتقادی.</p>	<p>کلیدواژه‌ها</p>

۱. مقدمه

در فضای گفتمانی جهان معاصر، پدیده فقر دیگر تنها به عنوان وضعیتی اقتصادی فهمیده نمی‌شود، بلکه به سازه‌ای هویت‌ساز بدل گشته است که در لایه‌های پنهان زبان و تعاملات اجتماعی، کرامت انسان را در سطح نمادین دستخوش فروکاست می‌سازد. این تغییر معنایی، از طریق بازنمایی‌های رسانه‌ای و گفتارهای روزمره، به بازتولید نابرابری‌های ساختاری یاری می‌رساند. در چنین بستری، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که آیا متون دینی می‌توانند مبنایی برای مقاومت در برابر این گفتمان‌های تحقیرآمیز فراهم آورند؟

در پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر حدیث امام رضا علیه السلام را محور تحلیل خود قرار داده است. این حدیث در *عیون أخبار الرضا* (ج ۲، ص ۷۰) چنین نقل شده است: «مَنْ أَدَّلَ مُؤْمِنًا أَوْ حَقَّرَهُ لِفَقْرِهِ وَ قَلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ، شَهَّرَهُ اللَّهُ عَلَى حِسْرِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

پرسش اصلی این پژوهش آن است که تحلیل گفتمان این حدیث، بر پایه رهیافت ترکیبی «تحلیل مضمون» و «تحلیل گفتمان انتقادی»، چه الگویی مفهومی برای بازخوانی و نقد گفتمان‌های تحقیر فقرا در فضای معاصر ارائه می‌دهد؟ در گام نخست، با بهره‌گیری از تحلیل مضمون، شبکه معنایی درون‌متنی حدیث استخراج می‌شود و در گام دوم، با تکیه بر تحلیل گفتمان انتقادی، دلالت‌های اجتماعی و ایدئولوژیک آن در نسبت با ساختارهای طبقاتی بررسی می‌گردد.

نوآوری این پژوهش در برقراری گفت‌وگویی تحلیلی میان سنت حدیثی شیعه و رهیافت‌های معاصر نقد گفتمان است؛ گفت‌وگویی که در آن، حدیث رضوی نه تنها به عنوان متنی اخلاقی، بلکه به مثابه منبعی هنجاری برای بازاندیشی نسبت زبان، فقر و کرامت بازخوانی می‌شود. مقاله حاضر پس از این مقدمه، به تبیین روش تحقیق، تحلیل مضمون حدیث، استنتاج چهارچوب کرامت‌محور و در پایان، تطبیق آن بر گفتمان‌های طبقاتی معاصر خواهد پرداخت.

۲. پیشینه تحقیق

مطالعات متعددی به بررسی ابعاد گفتمانی فقر و مکانیسم‌های تحقیر اجتماعی

پرداخته‌اند. پیری (۱۳۹۵) در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «بازسازی معنایی فقر»، گفتمان‌های تاریخی فقر در ایران را تحلیل کرده و نشان داده است که چگونه بازنمایی‌های گفتمانی، فقر را به مثابهٔ یک برساخت اجتماعی شکل می‌دهند. در همین راستا، خوش‌آمدی (۱۳۸۸) در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود با بهره‌گیری از چهارچوب نظریهٔ بوردیو، به بررسی ابعاد گفتمانی فقر پرداخته و نقش سرمایهٔ نمادین در بازتولید نابرابری را تحلیل کرده است.

در حوزهٔ روش‌شناسی تحلیل گفتمان، عواطف‌رستمی (۱۳۸۶) در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی زبان، ایدئولوژی و مطبوعات»، مبانی نظری و روش‌شناختی تحلیل گفتمان انتقادی را تبیین کرده است. همچنین محسنی (۱۳۹۱) در مقالهٔ «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، به تشریح روش سه‌بُعدی فرکلاف در تحلیل گفتمان پرداخته است.

در زمینهٔ نظریهٔ برجسب‌زنی و مفاهیم مرتبط با تحقیر اجتماعی، کارگر (۱۳۹۹) در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی نظریهٔ برجسب‌زنی با نگاه به منابع اسلامی»، به مطالعهٔ تطبیقی این نظریه با مبانی اسلامی پرداخته است. همچنین حسن‌دخت فیروز (۱۴۰۰) در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «مطالعهٔ حوزهٔ واژگانی فرودستان در سپهر سیاسی - اجتماعی ایران معاصر»، گفتمان فرودستی در ایران معاصر را بررسی کرده است.

با وجود این مطالعات ارزشمند، هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین به‌طور خاص به تحلیل گفتمانی حدیث رضوی با تأکید بر مفاهیم کرامت انسانی و تحقیر ناشی از فقر نپرداخته‌اند. بنابراین، پژوهش حاضر درصدد است با تلفیق چهارچوب‌های تحلیل گفتمان انتقادی، نظریهٔ برجسب‌زنی و مبانی کرامت در اسلام، این خلأ پژوهشی را پر نماید و الگویی نو برای نقد گفتمان‌های تحقیرآمیز معاصر ارائه دهد. پیش از تبیین روش پژوهش، به تحلیل سندی حدیث پرداخته، سپس پژوهش را با رویکردی کیفی و تفسیری و با بهره‌گیری از تحلیل مضمون در چهارچوب تحلیل گفتمان انتقادی پی خواهیم گرفت.

۳. تحلیل سند

حدیث یادشده از نظر سندی معتبر و از نظر مضمونی با دیگر احادیث همسوست و شواهد متنی بسیاری (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۶۱/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۶۵، ۲۶۹ و ۲۷۲) دارد. زمینه تاریخی صدور آن به عصر مأمون عباسی بازمی‌گردد؛ زمانی که شکاف طبقاتی و منزلت‌گرایی اقتصادی در ساختار اجتماعی، کرامت مؤمنان تهی دست را تهدید می‌کرد. بدین سان، بیان امام رضا علیه السلام را می‌توان واکنشی صریح به گفتمان مسلط زمانه دانست که ارزش انسان را با ثروت می‌سنجید. سند حدیث چنین است:

حدّثنا محمّد بن أحمد بن الحسين بن يوسف البغدادي عن علي بن محمّد قال: حدّثنا أبو القاسم محمّد بن العباس بن موسى بن جعفر العلوي و دارم بن قبيصة النهشلي قالوا: حدّثنا علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سمعت أبي يحدث، عن أبيه عن جدّه محمّد بن علي، عن علي بن الحسين، عن أبيه و محمّد بن الحنفية عن علي بن أبي طالب عليه السلام.

محمد بن احمد بن حسين بن يوسف ابوبکر وراق معروف به ابن زریق است. خطیب با یک واسطه از او حدیث می‌کند. او مدت طولانی را در خراسان گذراند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱/۳۰۶). بعید نیست شیخ صدوق در خراسان این مجموعه احادیث را از وی شنیده باشد.

علی بن محمد بن عنبسه حداد ابوالحسن عسکری (زنده در نیمه نخست قرن چهارم) از مشایخ اجازه تلعبیری (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۳۳) و نویسنده دو اثر با عنوان کتاب من روی من نشأ من آل ابي طالب و الکامل است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۲).

الکامل. نجاشی با تعبیر «یقال» نشان داده است که کتاب را ندیده، ولی گزارشی به دست او رسیده است که آثارش مانند کتاب‌های حسین بن سعید است (همان‌جا). از این گزارش نجاشی که آثار حسین بن سعید را از نسخ تصنیف دانسته و با توجه به تنوع احادیثی که شیخ صدوق در عیون از وی آورده، معلوم می‌شود که این احادیث از همین کتاب الکامل اخذ شده است. درواقع می‌توان حدس زد که الکامل هم مُصنّف بوده و دربردارنده احادیث مختلف و متنوع. احتمال اخذ از کتاب دیگرش؛ یعنی کتاب من روی من نشأ من آل ابي طالب نیز وجود دارد؛ زیرا در این مجموعه از روایانی نام برده که از آل ابوطالب هستند. چنان‌که در این سند می‌بینیم، از امام رضا تا امام علی بن ابی طالب علیه السلام همه از

طالبیان هستند.

درباره محمد بن عباس بن موسی بن جعفر اطلاع رجالی در دست نیست، ولی قرین بودن وی با دارم بن قبیصه در این حدیث می‌تواند بر اعتبار آن بیفزاید. نجاشی از دارم بن قبیصه و آثارش یاد کرده، ولی در مدح و ذم وی گزارشی ارائه نکرده است. در مجموع می‌توان این مجموعه حدیثی ابن عیینه را دارای اعتباری فی الجمله دانست، هرچند هر حدیثش علاوه بر بررسی‌های رجالی و فهرستی، به یافتن شواهد متنی و مضمونی نیز نیاز دارد. خوشبختانه این حدیث دارای این گونه شواهد است.

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و تفسیری و با بهره‌گیری از تحلیل مضمون در چهارچوب تحلیل گفتمان انتقادی انجام شده است. داده اصلی تحقیق، حدیث امام رضا علیه السلام «مَنْ أَدَلَّ مُؤْمِناً أَوْ حَقَّرَهُ لِفَقْرِهِ وَقِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ، شَهَرَهُ اللَّهُ عَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» است که به دلیل قدرت هنجاری، جامعیت و قابلیت تحلیل گفتمانی، به عنوان محور اصلی پژوهش انتخاب شد. به منظور نشان دادن گستره دیدگاه رضوی و غنای سنت حدیثی، حدیث «مَنْ لَقِيَ فَقِيراً مُسْلِماً فَسَلَّمَ عَلَيْهِ خِلافَ سَلَامِهِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ، لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۵۲/۲) نیز ذکر گردید، با این تأکید که تمرکز تحلیل و استنتاج گفتمانی منحصرأ بر حدیث اول است.

فرایند تحلیل در سه مرحله به انجام رسید: ابتدا با مطالعه ژرف نگرانه متن حدیث اصلی، مفاهیم و مضامین پایه استخراج گردیدند. در مرحله دوم، این مضامین ساماندهی شدند و مضامین سازمان دهنده با شناسایی ارتباطات معنایی میان آن‌ها شکل گرفتند. در مرحله سوم، مضامین فراگیر استخراج و در پرتو تحلیل گفتمان انتقادی، با تمرکز بر مفاهیم قدرت، ایدئولوژی و بازتولید اجتماعی خوانش شدند.

این چهارچوب روش‌شناختی، امکان استفاده از حدیث رضوی را به عنوان الگویی تحلیلی و انتقادی برای نقد گفتمان‌های تحقیر فقرا در فضای معاصر فراهم می‌آورد، در حالی که هم دقت علمی و هم انسجام منطقی پژوهش حفظ شده است.

۵. چهارچوب نظری

این پژوهش با رویکردی بینارشته‌ای به تحلیل حدیث امام رضا علیه السلام دربارهٔ تحقیر مؤمن به سبب فقر می‌پردازد و چهارچوب نظری خود را بر دو پایه استوار می‌کند: نخست، تحلیل گفتمان انتقادی که مکانیسم‌های زبانی و اجتماعی تحقیر را تشریح می‌کند؛ و دوم، مبانی کرامت انسانی در اسلام که معیار هنجاری برای نقد گفتمان‌های مسلط ارائه می‌دهد.

در بخش نخست، این پژوهش از چهارچوب نظری خشونت نمادین بوردیو و نظریهٔ برجسب زنی بکر بهره می‌گیرد. بوردیو (۱۹۹۱) نشان می‌دهد که زبان و نمادها نه تنها بازتاب‌دهندهٔ روابط قدرت‌اند، بلکه ابزارهایی برای تثبیت و مشروعیت بخشی به این روابط محسوب می‌شوند. از این منظر، تحقیر فقرا شکلی از خشونت نمادین است که از طریق کنش‌های زبانی و فرایندهای هویت‌سازی، نابرابری‌های اجتماعی را طبیعی و مشروع جلوه می‌دهد. به همین ترتیب، بکر (۱۹۶۳) در نظریهٔ برجسب زنی توضیح می‌دهد که چگونه برجسب‌های اجتماعی جایگاه فرد را در ساختار اجتماعی تثبیت می‌کنند و هویت او را شکل می‌دهند.

با وجود کارآمدی این نظریه‌ها در تحلیل پدیدهٔ تحقیر، پژوهش‌های اخیر نقدهایی جدی بر آن‌ها وارد کرده‌اند. اتکینسون (۲۰۲۰) استدلال می‌کند که خوانش ایستای بوردیو از سرمایهٔ نمادین، توانایی تحلیل شکل‌های نوین سلطه در بستر شبکه‌های دیجیتال، فناوری‌های ارتباطی و رسانه‌ها را ندارد. همچنین لینک و فیلان (۲۰۱۴) مفهوم قدرت انگ را معرفی کرده، نشان می‌دهند که تحقیر تنها یک برساختهٔ روان‌شناختی نیست، بلکه ابزاری ساختاری برای توجیه نابرابری و تخصیص ناعادلانه منابع به‌شمار می‌آید. در این دیدگاه، تحقیر نه تنها بر سوژهٔ فردی تأثیر می‌گذارد، بلکه شبکه‌ای از روابط اجتماعی را نیز شکل داده، از طریق طرد، حاشیه‌سازی و محدودیت دسترسی، محرومیت نظام‌مند و چرخهٔ بازتولید فقر را تقویت می‌کند (Link & Phelan, 2014).

این نقدها نشان می‌دهد که تحلیل تحقیر در جوامع معاصر، نیازمند توجه هم‌زمان به ابعاد زبانی، روان‌شناختی و ساختاری است؛ ابعادی که نظریه‌های کلاسیک به‌تنهایی

قادر به تبیین کامل آن‌ها نیستند. در این میان، گفتمان حدیث رضوی با افزودن بُعد متافیزیکی و اخلاقی، کاستی نظریه‌های مدرن را جبران می‌کند. تحقیر فقرا در این دیدگاه، نه تنها پیامد اجتماعی، بلکه پیامدی وجودی و الهی نیز دارد و زمینه‌ای برای بازتعریف کرامت انسانی و مقاومت اخلاقی فراهم می‌آورد.

در بخش دوم، پژوهش به تبیین مبانی کرامت انسانی در اسلام می‌پردازد و به آیات قرآنی از جمله «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء/ ۷۰) و «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمُ» (حجرات/ ۱۳) استناد می‌کند. در این چهارچوب، کرامت انسانی امری ذاتی و تکوینی است که به نفس انسان تعلق دارد و مستقل از معیارهای اقتصادی، اجتماعی یا فرهنگی ارزیابی می‌شود. این نگاه با گفتمان‌های مسلطی که ارزش انسان را به دارایی، موقعیت اجتماعی یا موفقیت‌های نمادین پیوند می‌دهند، مقابله می‌کند و معیار هنجاری لازم برای نقد آن‌ها را فراهم می‌آورد.

نوآوری پژوهش در ایجاد دیالوگ میان این دو دستگاہ فکری است. از یک سو، تحلیل گفتمان انتقادی ابزار لازم برای شناسایی و تشریح مکانیسم‌های زبانی و اجتماعی تحقیر فقرا را فراهم می‌کند؛ از سوی دیگر، مبانی کرامت در اسلام معیاری هنجاری برای ارزیابی و نقد گفتمان‌های مسلط ارائه می‌دهد. این چهارچوب ترکیبی امکان می‌دهد حدیث امام رضا علیه السلام هم به عنوان متنی گفتمانی که در تقابل با گفتمان مسلط طبقاتی عصر خود ایستاده، و هم به عنوان متنی هنجاری که نظام ارزشی جایگزینی مبتنی بر کرامت ذاتی انسان ارائه می‌دهد، تحلیل شود.

در نتیجه، این چهارچوب نظری زمینه را برای نقد گفتمان‌های معاصر تحقیر فقرا فراهم می‌کند و امکان ارائه الگوی جایگزینی مبتنی بر آموزه‌های دینی را ایجاد می‌نماید.

۶. تحلیل مضمون حدیث رضوی: خوانش گفتمان مقاومت در برابر تحقیر فقرا

حدیث امام رضا علیه السلام با عبارت «مَنْ أَدَّلَ مُؤْمِنًا لِقَهْرِهِ...» شبکه معنایی منسجمی پدید می‌آورد که سه مضمون در هسته آن قرار دارد. این حدیث تنها یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه ساختار گفتمانی مقاومت در برابر سلطه طبقاتی را بازنمایی می‌کند. تحلیل آن نشان

می‌دهد چگونه نظام معنایی دینی، فقر را از سطح اقتصادی به سطح کرامت انسانی ارتقا می‌دهد و روابط قدرت را به چالش می‌کشد. این تحلیل با تمرکز بر سه سطح مضمون پایه، مضمون سازمان‌دهنده و مضمون فراگیر، چهارچوبی سه‌لایه برای فهم ظرفیت مقاومت اخلاقی و گفتمانی حدیث ارائه می‌کند.

۱-۶. مضمون پایه

در هسته گفتمان حدیث امام رضا علیه السلام، پیوندی دیالکتیکی میان فقر و تحقیر برقرار است. ساختار شرطی جمله «مَنْ أَدَّلَ مُؤْمِنًا لِفَقْرِهِ» نشان می‌دهد که فروکاست انسان به وضعیت اقتصادی، امری طبیعی یا پذیرفته شده نیست. ترتیب زبانی حدیث، فقر را از سطح اقتصادی به سطحی گفتمانی ارتقا می‌دهد و آن را سازه‌ای اجتماعی می‌نمایاند که در گفتمان‌های سلطه برای توجیه نابرابری به کار می‌رود. لغت‌شناسی فقر به معنای «الاحتیاج إلى الغير فی قضاء الحوائج» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۸۵/۱۰) نیز نشان می‌دهد که نیازمندی مادی، می‌تواند به ابزاری برای داوری اجتماعی بدل شود. در این چهارچوب، حدیث در برابر نظام معنایی ای می‌ایستد که فقر را نشانه نقصان می‌داند و از آن برای تثبیت سلسله‌مراتب اجتماعی بهره می‌گیرد (Foucault, 2013, p. 25). با تکیه بر مفهوم «خشونت نمادین» بوردیو، حدیث پرده از سازوکارهای پنهان مشروعیت‌بخشی به نابرابری برمی‌دارد (Bourdieu, 1991, p. 47).

لایه دوم این مضمون، به تحلیل سلسله‌مراتب خشونت علیه کرامت انسان می‌پردازد. دو فعل «أَدَّلَ» و «حَقَّرَ» نمایانگر دو سطح از تحقیرند؛ «أَدَّلَ» از ریشه «ذَلَل» برکنش بیرونی خوارسازی دلالت دارد و نمود عینی از پایمال شدن شأن انسانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۳۰)، در حالی که «حَقَّرَ» از ریشه «حَقَر» به فرایند ذهنی کوچک‌شماری و تحقیر درونی اشاره دارد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۰۷/۴). این دو سطح، در پرتو نظریه «خشونت نمادین» بوردیو، دو روی یک واقعیت‌اند: «أَدَّلَ» تثبیت عینی نابرابری در میدان اجتماعی است و «حَقَّرَ» درونی‌سازی آن در ذهن فرودستان (Bourdieu, 1991, p. 51). از این منظر، حدیث چرخه تولید و بازتولید فقر را هم در سطح اجتماعی و هم در

سطح روانی آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که تحقیر، تنها یک رفتار فردی نیست، بلکه سازوکاری نهادی برای تثبیت سلطه است.

لایه سوم مضمون پایه، تقدم هویت ایمانی بر موقعیت اقتصادی را بازنمایی می‌کند. ترتیب نحوی حدیث که در آن قید «لِفَقْرِهِ» پس از مفعول «مُؤْمِنًا» آمده، بیانگر آن است که فقر علت تحقیر است نه بخشی از هویت مؤمن (سیبویه، ۱۴۲۹: ۸۷/۲). بدین سان، فقر امری عارضی و موقتی است، در حالی که ایمان جوهر هویت انسان را شکل می‌دهد. «مؤمن» از ریشه «أ-م-ن» به معنای برخوردار از امنیت وجودی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۱)، در حالی که «فقر» ناپایداری و نیاز را تداعی می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۰۳/۵). این تقابل زبانی، برتری حقیقت ایمانی بر معیارهای اقتصادی را نشان می‌دهد و یادآور این آموزه قرآنی است که می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات/۱۳). از منظر نظریه میدان بوردیو، حدیث در برابر برجسب زنی اجتماعی مقاومت می‌کند و ساختار معنایی جدیدی می‌سازد که ارزش انسان را نه بر مبنای دارایی، بلکه بر اساس ایمان و تقوا بازتعریف می‌کند (Becker, 1963, p. 34; Bourdieu, 1991, p. 67).

بدین ترتیب، در سطح مضمون پایه، حدیث امام رضا علیه السلام سه محور بنیادین را ترسیم می‌کند: نفی طبیعی سازی فقر، افشای سازوکارهای چندلایه تحقیر، و تثبیت هویت ایمانی به عنوان معیار کرامت. این سه محور، بنیان شبکه معنایی گفتار رضوی را شکل می‌دهند و زمینه ساز تکوین گفتمان مقاومت در برابر سلطه طبقاتی و داوری‌های ناعادلانه می‌شوند.

۲-۶. مضمون سازمان دهنده

مضمون سازمان دهنده این تحلیل، «گفتمان عدالت هستی شناختی» است که مسئولیت زبان و کنش انسانی را در منظومه ای یکپارچه از دنیا و آخرت سامان می‌دهد. عدالت، نه مفهومی نسبی و قراردادی، بلکه قانونی ذاتی و ساختاری در نظام آفرینش است. حدیث امام رضا علیه السلام در این خوانش، نه تنها توصیه ای اخلاقی، بلکه صورت بندی یک نظام معنابخش کلان است که هر کنش انسانی را هم زمان در سه عرصه روابط بین فردی، ساختارهای اجتماعی و متافیزیکی ثبت می‌کند.

در سطح متنی، ساختار زبانی حدیث با برقراری تقارن میان «أذَلَّ» و «حَقَّرَهُ» از یک سو و «شَهَّرَهُ» از سوی دیگر، نظریه «عدالت بازتابی» را به تصویر می‌کشد. در این نظام، پیامد کنش نه تنبیهی بیرونی، بلکه نتیجه‌ای متناسب با ماهیت عمل است؛ تجلی عینی اصل قرآنی «جَزَاءٌ وَفَاقٌ» (بنگرید به: نبأ / ۲۶) است. انتخاب واژگان حدیث نیز معنادار است؛ کاربرد هم‌زمان «أذَلَّ» و «حَقَّرَهُ» شدت رفتار تحقیرآمیز را می‌رساند و تعبیر «مُؤْمِنًا... لِفَقْرِهِ» بیانگر آن است که هویت ایمانی فرد محور قرار گرفته و فقر تنها به عنوان علت تحقیر ذکر شده است. بدین گونه روایت بر برتری و اولویت منزلت ایمانی انسان بر معیارهای مادی تأکید می‌کند.

در سطح میان‌متنی، تحلیل حدیث با نظریه‌های انتقادی معاصر، به‌ویژه نظریه «خشونت نمادین» بوردیو، وارد تعامل می‌شود. اگرچه بوردیو سازوکار درونی‌سازی سلسله‌مراتب اجتماعی را تبیین می‌کند، گفتمان حدیث با افزودن بُعد متافیزیکی، تحلیل را از محدوده جامعه زمینی فراتر می‌برد. تطبیق با مدل سه بعدی فرکلاف نیز ابعاد گفتمان را آشکار می‌سازد: در بعد متنی، گزینش واژگان هویت دینی را کانون قرار می‌دهد؛ در بعد گفتمانی، تقابل «نظام ارزش مبتنی بر ثروت» و «نظام کرامت مبتنی بر ایمان» شکل می‌گیرد؛ و در بعد کنشی، عملکرد حدیث به مثابه ابزاری برای مقاومت در برابر سلطه‌های نمادین قابل مشاهده است.

در سطح زمینه اجتماعی، این حدیث در بافتی شکل گرفته است که فقر را به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشی به حذف اجتماعی به کار می‌برد. حدیث با پیوند «تحقیر فقیر» به «رسوایی الهی»، این معادله قدرت را دگرگون می‌سازد. فقیر از «ابژه تحقیر» به «سوژه ای دارای کرامت ذاتی» ارتقا می‌یابد و متعدّی به کرامت او، خود در گستره‌ای فراتر از زمان و مکان به «ابژه رسوایی» تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، کرامت انسانی نه بر اساس معیارهای مادی، بلکه بر اساس ایمان و مسئولیت اخلاقی تعریف می‌شود.

تمایز بنیادین چهارچوب رضوی با نظریه‌های سکولار، در همین پیوند دنیا و آخرت نهفته است. در حالی که نظریه‌های جامعه‌شناختی تنها به پیامدهای دنیوی تحقیر

می‌پردازند، گفتمان رضوی با قرار دادن «تشهیر در قیامت» به عنوان پیامد نهایی تحقیر، مسئولیت اخلاقی انسان را در گستره‌ای فراتر از زمان و مکان تعریف می‌کند. این نگاه جامع، ضعف ذاتی پارادایم‌های مادی‌گرا را در تبیین کامل پدیده تحقیر آشکار می‌سازد.

۳-۶. مضمون فراگیر

مضمون فراگیر تحلیل، «کرامت به عنوان پارادایم مقاومت گفتمانی» است که سه سطح هستی‌شناختی، گفتمان‌شناختی و کنش‌شناختی را به هم پیوند می‌دهد: در سطح هستی‌شناختی، کرامت به عنوان یک «حق ذاتی و مصادره‌ناپذیر» تعریف می‌شود. این نگاه، کرامت را واقعیتی پیشاتجربی و مستقل از وضعیت مادی فرد می‌سازد و امکان «مقاومت وجودی» در برابر تحقیر و انگ‌زنی را فراهم می‌آورد. فرد، با تکیه بر کرامت ذاتی خود، حتی در شرایط دشوار، توانایی حفظ خودآگاهی اخلاقی و هویت مستقل را دارد.

در سطح گفتمان‌شناختی، کرامت ابزاری برای نقد ایدئولوژی و واسازی گفتمان مسلط می‌شود. حدیث با شکاف‌زدن نقشه معنایی غالب که ثروت را معیار ارزش انسانی می‌داند، حدیث‌های طبقاتی را به چالش می‌کشد. این عملیات گفتمانی نشان می‌دهد که ارزش انسانی نه وابسته به دارایی مادی، بلکه مبتنی بر ایمان و مسئولیت اخلاقی است. این لایه امکان ایجاد گفتمان جایگزین و مقاومت گفتمانی را فراهم می‌کند و کرامت را معیار بنیادین سنجش ارزش انسانی معرفی می‌نماید.

در سطح کنش‌شناختی، زبان از ابزار بی‌طرفی به «صحنه اجرای عدالت» تبدیل می‌شود. هر کنش زبانی واجد پیامد اخلاقی و متافیزیکی تلقی می‌شود و افراد را مسئول رفتار خود در قبال کرامت دیگران و نظام عدالت الهی می‌سازد؛ به عنوان مثال، سخن گفتن علیه تبعیض یا رد نابرابری، تنها بیان یک نظریه نیست، بلکه عمل اخلاقی مؤثری است که به بازتوزیع قدرت و بازسازی عدالت کمک می‌کند. این سطح، پایه‌ای برای مقاومت عملی و مهندسی مجدد روابط اجتماعی فراهم می‌آورد.

این سه سطح، در کنار یکدیگر، یک «اکوسیستم مقاومت» ایجاد می‌کنند که کرامت را

به ابزاری برای مقابله با سلطه‌های نمادین و اجتماعی تبدیل می‌کند. در این چهارچوب، فرد می‌تواند هم در سطح وجودی و هم در سطح فرهنگی و اجتماعی، به بازتعریف روابط قدرت پردازد و عدالت را به طور فعال پیاده کند. این تحلیل، الگویی روشن برای مقاومت گفتمانی ارائه می‌دهد و پشتوانه‌ای نظری و عملی برای مقابله با بی‌عدالتی‌های ساختاری فراهم می‌آورد.

بنابراین حدیث امام رضا علیه السلام چهارچوبی سه‌لایه ارائه می‌دهد که کرامت را به ابزاری برای مقابله با سلطه‌های نمادین و اجتماعی تبدیل می‌کند. این چهارچوب، الگویی روشن برای نقد گفتمان‌های تحقیرآمیز و بازسازی روابط اجتماعی مبتنی بر عدالت و کرامت ارائه داده، نشان می‌دهد که مقاومت اخلاقی، فراتر از سطح فردی، قابلیت اثرگذاری در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی را دارد.

۷. تحقیر به مثابه کنش عملی: از زبان تا رفتار

تحقیر افراد به سبب فقر، پدیده‌ای چندبُعدی است که تنها به سطح گفتمان و زبان محدود نمی‌شود، بلکه در شکل‌های گوناگون کنش عملی و نهادی نیز تبلور می‌یابد. فقر نه تنها امکان بیان و مشارکت فعال فرد را در عرصه‌های اجتماعی محدود می‌سازد، بلکه از طریق تحمیل احساس حقارت و کم‌قدرتی، هویت اجتماعی او را نیز دچار تزلزل می‌کند. بر اساس نظریه «خشونت نمادین» بوردیو (۱۹۹۱)، این محدودیت‌ها و رفتارهای تحقیرآمیز، در چهارچوب فرایند بازتولید سلسله‌مراتب اجتماعی و تثبیت سلطه طبقاتی قابل تحلیل است. ساختارها و عادات اجتماعی، ارزش‌ها و هنجارهایی را تولید و بازتولید می‌کنند که کرامت افراد فقیر را نادیده گرفته، آنان را در موقعیت محرومیت مداوم قرار می‌دهند.

در ادامه، نظریه «برچسب‌زنی» بکر (۱۹۶۳) با تأکید بر نقش تعاملات روزمره در شکل‌دهی به هویت اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه برچسب‌های منفی از طریق فرایندهای اجتماعی، هویت فرد را تحت تأثیر قرار داده، جایگاه او را در شبکه روابط تثبیت می‌کنند. محرومیت از فرصت‌های برابر در عرصه‌هایی چون اشتغال و آموزش،

نه تنها به محرومیت اقتصادی می‌انجامد، بلکه خودپنداره و تصویر فرد از توانایی‌هایش را نیز مخدوش می‌سازد.

مفهوم «قدرت انگ» که لینک و فیلان (۲۰۱۴) صورت‌بندی کرده‌اند، تحقیر اجتماعی را فراتر از یک تجربه فقط روان‌شناختی، به مثابه ابزاری ساختاری برای توجیه نابرابری و توزیع ناعادلانه منابع معرفی می‌کند. در این چهارچوب، «قدرت انگ» ابزاری در دست گروه‌های مسلط است تا از طریق استثمار نظام‌مند، محرومیت افراد فقیر را توجیه و بازتولید کنند.

این ابعاد تحقیر را می‌توان در سه سطح عملی زیر مشاهده و تحلیل کرد:

- تبعیض نهادی: سیاست‌ها و ساختارهای اقتصادی - اجتماعی که آگاهانه یا ناخودآگاه، فرصت‌های برابر را برای فقرا محدود و سلسله‌مراتب موجود قدرت را تثبیت می‌کنند.

- حذف از عرصه عمومی: محروم کردن فقرا از مشارکت در فرایندهای تصمیم‌گیری اجتماعی و سیاسی.

- رفتارهای تحقیرآمیز غیرزبانی: شامل نگاه‌های تحقیرآمیز، بی‌اعتنایی عمدی و ایجاد موانع فیزیکی که نمونه‌هایی از «خشونت نمادین نهادینه شده» محسوب می‌شوند (بورديو، ۱۹۹۱).

احادیث امام رضا علیه السلام با استفاده از افعال «أذَلَّ» و «حَقَّرَ» نیز به این ابعاد اشاره دارند؛ «أذَلَّ» نشان‌دهنده کنش عینی تحقیر در ساختارهای اجتماعی است و «حَقَّرَ» فرایند ارزش‌زدایی از هویت انسانی فرد را بیان می‌کند. این ترکیب هم‌زمان زبان، احساس و رفتار نشان می‌دهد که تحقیر عملی، پدیده‌ای چندسطحی است که از زبان و احساس فرد آغاز شده، در ساختارهای نهادی و شبکه‌های قدرت بازتولید می‌شود.

۸. تحلیل گفتمان طبقاتی معاصر بر اساس چهارچوب رضوی

۸-۱. خشونت زبانی و سازوکارهای آن در گفتمان طبقاتی معاصر: چهارچوب رضوی

در گفتمان طبقاتی معاصر، فقر دیگر تنها محرومیت اقتصادی نیست، بلکه با

شبکه‌ای از واژگان و برجسب‌های تحقیق‌آمیز گره خورده است که هویت و شأن انسانی فقرا را محدود و تثبیت می‌کند. واژه‌هایی مانند «بی‌عرضه»، «تن‌پرور»، «حمایت طلب»، «بی‌کفایت»، «مفت‌خور»، «بدبخت» و «انگل جامعه» یا عباراتی عامیانه همچون «بیکار و علاف»، نه تنها افراد را از نظر اقتصادی، بلکه از منظر اخلاقی و اجتماعی نیز به حاشیه می‌راند و سلسله‌مراتب قدرت را بازتولید می‌کند. این پدیده مصداق بارز خشونت نمادین زبان است؛ جایی که واژه‌ها و برجسب‌ها ابزار اعمال سلطه و مشروعیت بخشی به نابرابری‌های اجتماعی می‌شوند (Bourdieu, 1991, p. 47).

سازوکار نخست، برجسب‌زنی مستقیم است که مطابق نظریه بکر، گروه‌های مسلط آن را هدایت می‌کنند. این گروه‌ها معیارهای ارزشمندی و هنجارهای اجتماعی را تعریف کرده، کسانی را که سرمایه اقتصادی و اجتماعی ندارند، «بی‌ارزش» و «نامطلوب» می‌خوانند. در این چهارچوب، فقر نه محصول ساختارهای نابرابر اجتماعی، بلکه نقصی فردی جلوه داده می‌شود و مسئولیت آن بر دوش خود فرد گذاشته می‌شود، در حالی که ریشه‌های نظام‌مند فقر پنهان می‌مانند (Becker. 1963, P. 112؛ عبدالفتاح، ۱۳۸۱: ۱۴۷؛ ستوده، ۱۳۸۴: ۵۰).

زبان در این بستر، فراتر از ابزار انتقال معناست. هر واژه تحقیق‌آمیز، حکم اخلاقی و اجتماعی ضمنی صادر کرده، فرد را در چهارچوبی محدود و از منظر طبقه مسلط تعریف می‌کند. این برجسب‌ها نه تنها واقعیت اجتماعی را شکل می‌دهند، بلکه نابرابری را امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌دهند. پیامد روان‌شناختی این فرایند، فشار و تعارض شناختی است. نیاز به احترام و ارزشمندی، یکی از نیازهای بنیادین انسان است (مزلو، ۱۳۷۶: ۱۵۴). زمانی که فرد برجسب می‌خورد، میان شناخت خویشتن و تصویری که جامعه ارائه می‌دهد، تضاد ایجاد می‌شود؛ این تعارض، موجب فشار روانی و احساس تحقیر عمیق می‌شود (کوهن، ۱۳۸۶: ۴۲۵).

سازوکار دوم، تحقیر ضمنی از طریق توصیه‌های به ظاهر خیرخواهانه است. تحقیر ضمنی، شکل پیچیده و پنهان خشونت زبانی است که بیشتر از طریق توصیه‌ها و راهنمایی‌های به ظاهر خیرخواهانه بروز می‌یابد؛ اما در واقع هویت و منزلت انسانی فرد فقیر

را محدود می‌کند و او را در چهارچوبی ناتوان و مسئول وضعیت خود قرار می‌دهد. این سازوکار کمتر آشکار است و تأثیر آن به صورت روانی و اجتماعی پنهان، اما عمیق است؛ زیرا فرد نه به دلیل نقص‌های آشکار، بلکه به دلیل تصورات اجتماعی از ناتوانی، قضاوت می‌شود. نمونه‌های معاصر این پدیده در رسانه‌ها و اظهارات رسمی قابل رصد است؛ برای نمونه توصیه به حذف برخی مواد غذایی از سفره خانواده‌های فقیر (شبکه دو، برنامه زنده، ۱۳۹۹/۱۲/۲۶) یا طرح مباحثی نظیر فروش اعضای بدن برای تأمین هزینه‌ها (باشگاه خبرنگاران، ۱۴۰۳/۱۲/۱۳) که در ظاهر «راهنمایی» هستند، اما در واقع فرد را به پذیرش نقش «مقصر» در فقر و محرومیت خود وامی‌دارند.

تحقیر ضمنی، از آنجا که فرد را به پذیرش نقص‌های فرضی خود وامی‌دارد، همانند یک قضاوت نمادین عمل می‌کند و سلسله‌مراتب اجتماعی را بازتولید می‌نماید. این سازوکار، تفاوتی بنیادین با برجسب‌زنی آشکار دارد؛ چرا که مستقیم به هویت فرد حمله نمی‌کند؛ اما با القای ناتوانی ذاتی و مسئولیت فردی برای محرومیت، همان کارکرد تثبیت قدرت و نابرابری را ایفا می‌نماید. از این منظر، تحقیر ضمنی نه تنها یک پدیده زبانی، بلکه یک سازوکار نمادین نابرابری و کنترل اجتماعی است که در فضای معاصر قابل تحلیل و ردیابی است.

سومین سازوکار، حذف نمادین از فضای گفت‌وگوست. حذف نمادین، به‌عنوان یکی از پنهان‌ترین و در عین حال ساختاری‌ترین سازوکارهای بازتولید نابرابری، در گفتمان طبقاتی معاصر به وضوح مشاهده می‌شود. این سازوکار فقرا را از حضور فعال در گفتار و تصمیم‌گیری محروم می‌کند و امکان تولید معنا، تعریف خود و مشارکت در حدیث‌های جمعی را از آنان می‌گیرد. در بسیاری از برنامه‌ها و گفتمان‌های رسمی، صدای فقرا غایب است یا تنها در قالب کلیشه‌هایی چون «مددجو» بازنمایی می‌شود؛ تصویری یک‌سویه و تقلیل‌یافته که حضور فعال انسانی آنان را نادیده می‌گیرد.

امام رضا علیه السلام به وضوح به این پدیده اشاره می‌کنند: «مَنْ لَقِيَ فَقِيْرًا مُسْلِمًا فَسَلَّمَ عَلَيْهِ خِلَافَ سَلَامِهِ عَلَى الْأَعْيَاءِ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانٌ». این حدیث، ضمن

تأکید بر احترام برابر، نشان می‌دهد که تفاوت رفتار با فقرا و اغنیا مشروع نیست و بی‌توجهی به آنان، به معنای نادیده گرفتن کرامت انسانی ایشان است. از این منظر، لحن و نظام خطاب، شاخصی کلیدی برای رعایت عدالت اجتماعی و کرامت انسانی محسوب می‌شوند.

از دیدگاه نظریه قدرت نمادین بوردیو، این نوع بی‌توجهی مصداق بارز عملکرد نمادین قدرت است. حذف نمادین فقرا، آنان را از عاملیت معنابخش و مشارکت فعال در تولید معنا محروم می‌سازد و بازتولید سلسله مراتب قدرت و مشروعیت بخشی به نابرابری‌های اجتماعی را تسهیل می‌کند (Bourdieu, 1991, p. 53). گافمن نیز نشان می‌دهد که غیاب عاملیت معنابخش، فقرا را در چهارچوب‌های کلیشه‌ای و محدودکننده‌ای چون «مددجو» محصور می‌کند و آنان را از تعریف خود و مشارکت فعال در حدیث‌های جمعی بازمی‌دارد (Goffman, 1981, p. 114).

این حذف نمادین در سطوح مختلف گفتمان مشهود است:

زبان و رسانه. فقیر به عنوان «قشر آسیب‌پذیر» یا «قشر خطرناک» معرفی شده، تجربه واقعی او به حاشیه رانده می‌شود.

تعاملات روزمره و نظام خطاب. افراد فرادست با القاب محترمانه و افراد فرودست با نام کوچک یا لحن آمرانه خطاب می‌شوند.

فضای شهری و نهادی. اقداماتی نظیر «نیمکت‌های ضد خواب» برای بی‌خانمان‌ها، حذف فیزیکی و نمادین آنان را تکمیل می‌کند.

در مجموع، خشونت زبانی در گفتمان طبقاتی، با سه‌گانه برجسب زنی، تحقیر ضمنی و حذف نمادین، به‌طور مستمر بازتولید می‌شود و فقر را نه به‌عنوان پیامد ساختارهای نابرابر، بلکه به‌عنوان نقص فردی جلوه می‌دهد و نابرابری را مشروعیت می‌بخشد. از منظر چهارچوب رضوی، چنین بازنمایی‌ای با آموزه‌های امام رضا علیه السلام در تضاد است. ایشان کرامت انسان را مبتنی بر ارزش‌های حقیقی و باورهای ریشه‌دار در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی می‌دانند که با سعادت و کمال واقعی انسان پیوند خورده‌اند (خسروشاهی،

۸-۲. مقایسه گفتمان طبقاتی معاصر با آموزه‌های حدیثی

گفتمان طبقاتی معاصر، فقر و محرومیت را تنها به عنوان وضعیت اقتصادی نمی‌بیند، بلکه آن‌ها را معیاری برای ارزش‌گذاری انسانی معرفی می‌کند. در این نگاه، ارزش انسان بر اساس ثروت، قدرت اجتماعی و موفقیت نمادین تعیین می‌شود. توانمندی‌های اخلاقی، ظرفیت‌های معنوی و خودآگاهی فرد اغلب به حاشیه رانده می‌شوند و انسان، نه به عنوان موجودی آزاد و فعال، بلکه به عنوان تابعی از ساختارهای اقتصادی و اجتماعی دیده می‌شود.

این گفتمان، هویت انسان را محدود می‌کند و ظرفیت او را برای تجلی اخلاق و معنویت تضعیف می‌سازد. افرادی که در این ساختارها جایگاه پایین‌تری دارند، در معرض احساس خوارشدگی و کم‌ارزشی قرار می‌گیرند. تجربه ذلت و شکست‌پذیری، توان فرد را برای مقابله با نابرابری‌ها کاهش می‌دهد و او را به پذیرش روابط و رفتارهای ناسزاوار سوق می‌دهد. به عبارت دیگر، کسی که در درون خود می‌شکند، در جهان بیرون نیز تسلیم می‌شود و دست به انتخاب‌های ناسزاوار می‌زند؛ این چرخه، سلطه و نابرابری را بازتولید می‌کند.

در مقابل، آموزه‌های حدیثی امام رضا علیه السلام انسان را موجودی با کرامت و شأن ذاتی می‌بیند، مستقل از دارایی یا موقعیت اجتماعی. معیار ارزش، ایمان، فضیلت و مسئولیت اخلاقی است، نه پول یا قدرت اجتماعی. انسان از منظر حدیث، موجودی فعال و خودآگاه است که می‌تواند کرامت و ارزش خود را در مسیر حقیقت و عدالت بازسازی کند و در برابر فشارها و تحقیرها مقاومت نماید.

احساس ارزشمندی و کرامت، اساس هویت انسانی است. کسی که خود را ارزشمند می‌داند، در برابر ظلم و فشار تسلیم نمی‌شود و حاضر نیست به زندگی یا روابط ناسزاوار تن دهد. او در تصمیم‌گیری‌های خود آزاد است و از شأن خویش محافظت می‌کند.

از منظر تحلیل گفتمان، گفتمان معاصر با زبان و کنش‌های اجتماعی، هویت فقرا و

محروران را محدود می‌کند و امکان تجربه احساس ارزشمندی و کرامت را از آنان می‌گیرد. واژه‌ها و تصاویر تحقیرآمیز، نه تنها جایگاه اجتماعی، بلکه ظرفیت اخلاقی و معنوی انسان را نیز تضعیف می‌کنند. آموزه‌های حدیثی، فراتر از پیامدهای اجتماعی و روانی رفتارها، بار اخلاقی و متافیزیکی نیز به آن‌ها می‌دهند. زبان و کنش اجتماعی می‌تواند ابزار بازسازی یا تخریب کرامت وجودی انسان باشد.

جوامع و نهادهایی که احساس ارزشمندی و عزت انسان‌ها را تقویت می‌کنند، افراد را از تن دادن به روابط و شرایط ناسزاوار حفظ می‌کنند و آنان را توانمند می‌سازند تا در مسیر حقیقت، عدالت و اخلاق متعالی حرکت کنند. در مقابل، جوامع دیکتاتور یا سلسله‌مراتبی، برای تسلیم کردن انسان‌ها، نخستین اقدام آن‌ها سلب احساس ارزشمندی و کرامت است؛ زیرا انسان خوار و بی‌ارزش به راحتی تسلیم سلطه می‌شود.

در سطح فلسفی و هستی‌شناختی، گفتمان طبقاتی معاصر، انسان را به موجودی محدود و تقلیل‌یافته تبدیل می‌کند که ارزش و شأن او تنها در چهارچوب مادیات و قدرت اجتماعی تعریف می‌شود. آموزه‌های حدیثی امام رضا علیه السلام انسان را موجودی با کرامت ذاتی، ایمان راسخ و ظرفیت اخلاقی می‌بیند و هرگونه تحقیر را از منظر اخلاق و هستی محکوم می‌کند. شأن و ارزش وجودی فرد، جدای از جایگاه اقتصادی یا موقعیت اجتماعی حفظ می‌شود و امکان بازتولید کرامت و خودآگاهی انسانی فراهم می‌گردد.

این نگاه فلسفی - هستی‌شناختی، انسان را نه تنها موجودی اجتماعی، بلکه موجودی متعهد به حقیقت، عدالت و اخلاق متعالی معرفی می‌کند و بر توان بالقوه او برای بازتولید کرامت، عزت و ارزش وجودی تأکید می‌نماید. احساس ارزشمندی، کرامت و عزت، پایه‌ای است که انسان بر اساس آن در برابر فشارهای ساختاری و فرهنگی تسلیم نمی‌شود و جایگاه خویش را در جهان تثبیت می‌کند.

نتیجه‌گیری

هدف اصلی این پژوهش، بازخوانی ظرفیت انتقادی حدیث امام رضا علیه السلام درباره تحقیر مؤمن به سبب فقر و تبدیل آن به چهارچوبی تحلیلی برای نقد گفتمان طبقاتی معاصر بود.

پرسش محوری تحقیق این بود که چگونه می‌توان آموزه رضوی را در تحلیل و اصلاح گفتمان‌های مبتنی بر نابرابری به کار گرفت. تحلیل گفتمانی و لغوی حدیث، همراه با بهره‌گیری از نظریه‌های زبان و قدرت، نشان داد که این حدیث تنها یک دستور اخلاقی فردی نیست، بلکه واجد بنیانی هنجاری برای بازسازی معنا و مقاومت در برابر خشونت نمادین است.

یافته‌ها نشان دادند که آموزه رضوی سه محور بنیادین برای اصلاح گفتمان نابرابر ارائه می‌دهد: نخست، تأکید بر کرامت ذاتی و غیروابسته به موقعیت اقتصادی؛ دوم، نقد ارزش‌گذاری مادی و مقابله با برجسب‌زنی و طرد اجتماعی؛ و سوم، بازتعریف مسئولیت اخلاقی زبان با توجه به پیامدهای فرازمانی گفتار. این سه محور، الگویی سه‌وجهی برای تحلیل و اصلاح گفتمان‌های مسلط به دست می‌دهند که می‌تواند در برابر بازتولید تبعیض و سلطه طبقاتی کارآمد باشد.

نوآوری این پژوهش در ارائه یک چهارچوب تحلیلی برگرفته از میراث حدیثی است که هم‌زمان با نظریه‌های معاصر زبان و قدرت پیوند خورده است. این تلفیق امکان می‌دهد که از آموزه‌های دینی نه فقط در سطح فردی و اخلاقی، بلکه به‌عنوان ابزاری نظری برای نقد ساختارهای اجتماعی و فرهنگی معاصر استفاده شود.

از منظر کاربردی، یافته‌های پژوهش قابلیت بهره‌گیری در سه حوزه اساسی را دارند:

۱. رسانه و ارتباطات: تدوین سیاست‌های زبانی برای حذف واژگان تحقیرآمیز و ترویج گفتار کرامت‌محور؛

۲. آموزش و تربیت: طراحی برنامه‌های آموزشی برای ارتقای سواد انتقادی زبانی و آموزش مسئولیت اخلاقی گفتار؛

۳. سیاست‌گذاری اجتماعی: اتخاذ رویکرد عدالت‌محور در مواجهه با فقر، به جای فردی‌سازی و مقصر دانستن افراد.

با وجود این، پژوهش حاضر محدودیت‌هایی نیز دارد؛ تمرکز بر یک حدیث رضوی و تحلیل در چهارچوب نظری خاص، دامنه تعمیم‌پذیری را کاهش می‌دهد. مطالعات آتی می‌توانند با تحلیل گسترده‌تر احادیث کرامت‌محور و مقایسه با دیگر متون دینی،

چهارچوب پیشنهادی را توسعه دهند. همچنین بررسی تجربی گفتمان‌های رسانه‌ای و رسمی در پرتو این چهارچوب می‌تواند کارآمدی آن را در سطح عملی ارزیابی کند. در جمع‌بندی، نتایج این مقاله بر ضرورت بازخوانی انتقادی میراث رضوی برای مواجهه با چالش‌های اخلاقی و اجتماعی معاصر تأکید می‌کند. این بازخوانی می‌تواند مبنای شکل‌گیری گفتمانی جایگزین باشد که عزت انسان را نه در ثروت و قدرت، بلکه در ایمان و ارزش‌های درونی جست‌وجو کرده، بدین وسیله راهی برای تحقق عدالت اجتماعی و صیانت از کرامت انسانی در جهان امروز فراهم آورد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا* علیه السلام، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، *مقاییس اللغة*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۵. پیری، صدیقه، *بازسازی معنایی فقر: تحلیل گفتمان‌های تاریخی فقر در ایران* (رساله دکتری)، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، ۱۳۹۵ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۴ق.
۷. حسن دخت فیروز، سیما، *مطالعه حوزه واژگانی «فروستان» در سپهر سیاسی-اجتماعی ایران معاصر* (رساله دکتری)، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۴۰۰ش.
۸. خسروشاهی، قدرت الله و مصطفی دانش‌پژوه، *فلسفه حقوق*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، چاپ ششم، ۱۳۸۲ش.
۹. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، دار الکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۰. خوش‌آمدی، مرتضی، *بررسی ابعاد گفتمانی فقر با استفاده از چهارچوب نظریه بوردیو* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۸ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۱۲. ستوده، هدایت‌الله، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، آوای نور، تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۳. سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتاب*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۹ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۲۷ق.

۱۵. عواطف رستمی، نعمت الله، *تحلیل گفتمان انتقادی (زبان، ایدئولوژی و مطبوعات)* (رساله دکتری)، دانشگاه اصفهان، دانشکده زبان‌های خارجی، ۱۳۸۶ش.
۱۶. کارگر، پرنیان، *بررسی نظریه برچسب‌زنی با نگاه به منابع اسلامی* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد اردبیل، ۱۳۹۹ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، اسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۸. کوهن، بروسن، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلام عباس توسلی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۹. محسنی، محمدجواد، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، *نشریه معرفت فرهنگی و اجتماعی*، شماره ۱۱، ۱۳۹۱ش، ص ۸۶-۶۳.
۲۰. مزلو، ابراهام، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعه*، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۵ش.

منابع لاتین

22. Alizadeh, R. (2020). «Poverty Narratives in Iranian Media».
23. Atkinson, W. (2020). *The Class Structure of Capitalist Societies*. Routledge.
24. Becker, Howard S. (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.
25. Bourdieu, P. (1988) *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.
26. Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*, G. Raymond & M. Adamson, Cambridge, MA: Polity.
27. Bourdieu, P. (1994) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge.
28. Bourdieu, P & L. Wacquant. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
29. Foucault, M. (2013). *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge
30. Gholami, M. (2018). «Language and Social Justice in Critical Discourse Analysis».
31. Goffman, Erving. (1981). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
32. Link, B. G., & Phelan, J. C. (2014). Stigma power. *Social Science & Medicine*, 103, 24-32.

کاربست مدل تعالی EFQM در سنجش پذیری الگوی قرآنی کرامت با رویکرد معناشناختی

مریم قاسم احمد

عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات توسعه سازمان جهاد دانشگاهی تهران.

ghasemahmad@acecr.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۱۷۴-۱۵۲)</p> <p>دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۰</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲۲</p>	<p>«کرامت» در قرآن مفهومی چندبُعدی است که درک دقیق آن، مستلزم تحلیل تاریخی، ساختاری و فرهنگی ریشه «ک-ر-م» و تبیین روابط درونی آن در نظام واژگانی قرآن است. اگرچه این مفهوم در مطالعات تفسیری و اخلاقی مورد اهتمام جدی است، سنجش پذیرسازی آن همچنان با چالش‌های جدی مواجه است؛ زیرا تبدیل چنین مفهومی بنیادینی به شاخص‌هایی سنجش پذیر، نیازمند چهارچوبی نظری و روشمند است که عمق معنایی آن را حفظ کند. این پژوهش با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای و بر پایه تحلیل‌های معناشناختی تاریخی و ساختاری، شبکه هم‌نشینی و جانشینی کاربردهای «کرم» را در قرآن بازسازی کرده و سپس با بهره‌گیری از رویکرد تحلیلی - منطقی، داده‌های به‌دست آمده را در دو سطح مصداقی و مفهومی طبقه‌بندی و تحلیل نموده است. برآیند این تحلیل، استخراج سه مؤلفه بنیادین «دهش» (اعطاء)، «شرافت ذاتی» و «رابطه دوسویه» است که ساختار مفهومی «کرامت» را شکل می‌دهند و با ارکان سه‌گانه مدل تعالی EFQM، «توانمندسازها»، «فرایندها» و «نتایج» قابل انطباق‌اند. مدل تعالی EFQM در این پژوهش به عنوان چهارچوبی تحلیلی برای بازتعریف ساختار قرآنی «کرامت» به کارگرفته شده است تا مسیر تحقق آن از سطح ارزش‌های درونی تا کنش‌های اخلاقی و پیامدهای عینی صورت‌بندی شود. نتایج نشان می‌دهد که پیوند معناشناسی ساختاری با منطق علی مدل تعالی، ظرفیت آن را دارد که مفاهیم اخلاقی قرآن را در قالب شاخص‌ها و شواهد رفتاری بازتعریف و</p>

سنجش‌پذیر نماید. این چهارچوب می‌تواند در حوزه‌هایی مانند سیاست‌گذاری فرهنگی، تعلیم و تربیت و مدیریت اسلامی، مبنایی برای طراحی نظام‌های اخلاق‌محور و سنجش‌پذیر فراهم آورد. کرامت قرآنی، معناشناسی ساختاری، EFQM، دهش، شرافت ذاتی، دوسویگی، سنجش‌پذیری.

کلیدواژه‌ها

۱. بیان مسئله

در اندیشه اسلامی، سنجش و ارزیابی تنها یک کارکرد مدیریتی ندارد، بلکه سازوکاری تربیتی برای خودآگاهی و تعالی انسان به شمار می‌آید که در مفهوم بنیادین «محاسبه نفس» ریشه دارد؛ چنان‌که پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرموده‌اند: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/۷۰). این آموزه نشان می‌دهد که ارزیابی، در منطق دینی، جزئی از فرایند رشد و تعالی انسان است. در نگاه علمی نیز فهم دقیق، مستلزم توجه به سنجش و ارزیابی آن است؛ زیرا بدون تبدیل مفاهیم کیفی به شاخص‌های قابل ارزیابی، دانش در سطح کلیات باقی می‌ماند (بدار و همکاران، ۱۳۹۵: ۹۹). بنابراین، هر دو دیدگاه - دینی و علمی - بر ضرورت سنجش برای دستیابی به فهم عمیق تأکید دارند. با وجود این هم‌گرایی، یکی از چالش‌های اساسی در پژوهش‌های قرآنی آن است که مفاهیم اخلاقی، بیشتر در سطح گزاره‌های ارزشی باقی می‌مانند و کمتر به چهارچوب‌های سنجش‌پذیر تبدیل می‌شوند. مقصود از «سنجش‌پذیری»، فراهم کردن بنیادهای نظری و روشمند برای تبدیل یک مفهوم کیفی، مانند «کرامت» به شاخص‌های عینی، معتبر و قابل ارزیابی است، به گونه‌ای که بدون تقلیل عمق معنایی آن مفهوم، بستر لازم برای کاربست نظام‌مند آن در عرصه‌های فرهنگی، تربیتی و مدیریتی فراهم آید.

«کرامت» در قرآن مفهومی چندساحتی است که مناسبات میان خدا و انسان و الگوی تعامل انسان با دیگران را تبیین می‌کند، هرچند در ادبیات موجود، بیشتر از منظر تفسیری مورد توجه قرار گرفته است. به همین علت همچنان پرسش از «چگونگی» سنجش‌پذیرسازی آن تقریباً بی‌پاسخ مانده است و با وجود غنای تفسیری و معنایی پژوهش‌های قرآنی، بیشتر این مطالعات در سطح تبیین مفهومی متوقف می‌مانند و سازوکار روشمندی برای انتقال مفاهیم اخلاقی قرآن، مانند «کرامت» به سطح شاخص‌های

قابل ارزیابی ارائه نمی‌کنند. رویکردهای معناشناسی، ساختار مفهومی را روشن می‌سازند؛ اما مسیر تبدیل این ساختار به معیارهای سنجش همچنان ناپیدا است. از این رو، پشتوانه مفهومی «کرامت»، با وجود غنای معنایی آن، هنوز به عرصه‌های تربیتی، فرهنگی و مدیریتی راه نیافته است. در این میان، مدل تعالی EFQM (Hakes, 2007, p.56) با توجه به ساختار علی و فرایندی خود، این امکان را فراهم می‌کند تا مسیر شکل‌گیری ارزش‌ها، از سطح عوامل زمینه‌ساز درونی تا بروز آن‌ها در رفتار و پیامد، به صورتی نظام‌مند رصد و تحلیل شود. این منطق، از نظر معرفت‌شناختی، با رویکرد معناشناسی ساختاری هماهنگ است؛ رویکردی که با تحلیل روابط هم‌نشینی و جانشینی، سازوکار شکل‌گیری معنا را آشکار می‌کند. معناشناسی «ساختار مفهومی» کرامت را آشکار می‌نماید و EFQM «منطق علی» تحقق آن را. این پیوند، امکان انتقال مفاهیمی مانند «کرامت» را از سطح معنایی به سطح سنجش‌پذیری فراهم می‌کند.

در عرصه مطالعات مدیریت نیز مدل‌های ارزیابی، مانند EFQM، به رغم ساختار نظام‌مند خود، کمتر برای فهم مفاهیم قرآنی به کار رفته‌اند. این خلأ باعث شده که ظرفیت مفهومی «کرامت» برای سیاست‌گذاری فرهنگی، تربیتی و مدیریتی مغفول بماند.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه می‌توان ساختار معنایی «کرامت» را، آن‌گونه که در شبکه معنایی قرآن بازتاب یافته است، به گونه‌ای صورت‌بندی کرد که در عین حفظ جایگاه و حیاتی آن و بدون تقلیل معنایی، قابلیت تبدیل شدن به شاخص‌های ارزیابی در چهارچوبی نظام‌مند را بیابد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند دو گام اساسی است:

۱. بازخوانی ساختار مفهومی «کرامت» بر مبنای استخراج و تحلیل روابط معنایی آن در قرآن؛

۲. طراحی چهارچوبی تحلیلی برای انتقال این ساختار به سطح سنجش‌پذیری.

در گام نخست با بهره‌گیری از رویکردهای معناشناسی تاریخی و ساختاری مبتنی بر روابط هم‌نشینی و جانشینی، شبکه معنایی ریشه «ک-ر-م» استخراج شده است. سپس با کمک رویکرد تحلیلی - منطقی، داده‌های معناشناختی در دو سطح مصداقی و مفهومی سامان یافته و سه مؤلفه بنیادین «دهش»، «شرافت ذاتی» و «دوسویگی» صورت‌بندی

شده‌اند. به طور خلاصه این فرایند در سه گام متوالی شامل استخراج داده‌های قرآنی، تحلیل روابط هم‌نشینی و جانشینی و بازسازی نظام معنایی «کرامت» در قالب مؤلفه‌های مفهومی انجام شده است.

در گام دوم، مدل تعالی EFQM^۱ که از جامع‌ترین الگوهای ارزیابی به‌شمار می‌آید (Hakes, 2007, p.56)، برای امکان سنجش‌پذیری مفهوم «کرامت» مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ساختار سیستمی این مدل، رویکرد فرایندی و توجه هم‌زمان به توانمندسازها و نتایج، بستری مناسب برای سنجش‌پذیری کرامت در رفتار ارتباطی نیز فراهم می‌آورد. EFQM با دارا بودن مجموعه‌ای از معیارها و مفاهیم کلیدی که در نهایت به «تعالی» ختم می‌شود، هم‌سویی چشمگیری با مطلوب قرآنی «اکرم» و تعالی اخلاقی دارد. این مدل هرگاه از کارکرد صرفاً مدیریتی فراتر رود و در جایگاه یک چهارچوب تحلیلی به‌کار گرفته شود، می‌تواند به ابزاری مؤثر برای سنجش‌پذیر کردن مفهومی عمیق مانند کرامت تبدیل گردد.

نوآوری این پژوهش آن است که مدل EFQM از سطح کارکرد مدیریتی خود فراتر رفته و به عنوان چهارچوبی نظری برای تبیین ساختار مفهومی «کرامت» به‌کار گرفته شده است. از سوی دیگر این پژوهش ریشه در متن قرآن دارد و تحلیل آن بر مبنای داده‌های شبکه‌ی معنایی «کرم» در قرآن شکل گرفته است.

۲. پیشینه پژوهش

مرور نظام‌مند پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که مطالعات مرتبط با مفهوم «کرامت»

۱. «بنیاد اروپایی مدیریت کیفیت» یا European Foundation of Quality Management که به اختصار EFQM خوانده می‌شود، در سال ۱۹۸۸م توسط چهارده شرکت بزرگ اروپایی تشکیل شد و در حال حاضر ششصد سازمان بزرگ چند ملیتی و ملی عضو آن هستند. EFQM در حقیقت یک سازمان غیرانتفاعی متولی بررسی چهارچوب تعالی سازمانی موسوم به EFQM Excellence Model است. بر اساس روش‌های تعالی، سازمان‌ها باید با ارزیابی مداوم خود و توجه به شرایط روز، نیازهای متغیر مشتریان و دیگر ذی‌نفعان، به سوی تعالی و سرآمدی پایدار حرکت کنند.

را می‌توان در سه حوزه اصلی جای داد: معناشناسی و تفسیر، اخلاق کاربردی و مسئولیت اجتماعی و الگوهای تعالی و ارزیابی عملکرد. این دسته‌بندی، خلأهای نظری و روش‌شناختی موجود را که در پژوهش‌های انجام شده کمتر مورد توجه قرار گرفته است، آشکار می‌کند.

الف. مطالعات معناشناختی و تفسیری

از میان انبوه آثاری که به پژوهش‌های تفسیری «کرامت» اختصاص یافته‌اند (برای نمونه بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۷۲؛ یدالله‌پور، ۱۳۸۸)، تنها بخشی از آن‌ها با تمرکز بر تحلیل‌های ریشه‌شناختی، سیاقی و معنایی واژه «کرم»، به واکاوی ابعاد مفهومی «کرامت» پرداخته‌اند؛ برای نمونه قاسم‌احمد و همکاران (۱۳۹۶) با استفاده از رویکردهای معناشناسی تاریخی، قومی و ساختاری، شبکه معنایی ریشه «ک-رم» را واکاوی کرده و نسبت آن را با مفاهیمی چون تقوا و شرافت ذاتی تبیین کرده‌اند. در پژوهشی دیگر، رهنما (۱۳۹۲) تحول معنایی «کرامت» را از منزلت محوری جاهلی به کرامت عام انسانی و کرامت خاص ایمانی بررسی کرده است. با وجود اهمیت بسیار این مطالعات در روشن کردن لایه‌های معنایی «کرامت»، این آثار بیشتر به سطح تبیین مفهومی بسنده کرده و سازوکاری برای سنجش‌پذیرسازی این مفهوم ارائه نکرده‌اند. به تعبیر دیگر، پژوهش‌ها معطوف به چیستی «کرامت» بوده و پرسش «کرامت چگونه سنجش‌پذیر است؟» همچنان مغفول مانده است.

ب. مطالعات اخلاق کاربردی و مسئولیت اجتماعی

در ادبیات اخلاق کاربردی و مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها (CSR)، کرامت بیشتر در چهارچوب پاسداشت شأن انسان و رعایت حقوق ذی‌نفعان مطرح می‌شود (برای نمونه بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۷۰؛ سالارنسب، ۱۴۰۴؛ سعادت، ۱۴۰۳؛ خان‌بیگی و همکاران، ۱۴۰۲؛ فلسفی و همکاران، ۱۳۹۵؛ فروتنی و همکاران، ۱۳۹۶). به همین علت مدل‌هایی مانند الگوی مسئولیت اجتماعی کرین، متین و اسپنس (۲۰۱۹)، یا الگوی اخلاق سازمانی شوارتز (۲۰۱۷)، اگرچه ضوابطی برای رفتار حرفه‌ای ارائه می‌کنند،

تمرکز آن‌ها بیشتر بر مدیریت پیامدها و منافع بیرونی است و کمتر به لایه‌های درونی و ارزشی کرامت می‌پردازند. از این رو، زمینه‌ای برای تبدیل این نگاه به الگوی سنجش‌پذیر مبتنی بر مبانی قرآنی فراهم نشده است.

ج. کاربست مدل‌های تعالی و ارزیابی عملکرد

مدل‌هایی مانند EFQM سال‌هاست که ابزار اصلی ارزیابی عملکرد و بهبود کیفیت سازمانی‌اند. با این حال، کاربرد این مدل‌ها در فهم مفاهیم و حیانی و اخلاقی قرآن بسیار محدود بوده و معمولاً از سطح بحث‌های نظری فراتر نرفته است.

بررسی پایگاه‌های علمی نشان می‌دهد که کاربست ساختار EFQM با مفهوم قرآنی «کرامت» برای طراحی چهارچوب سنجش‌پذیر، سابقه مشخص و قابل استنادی ندارد. حتی در پژوهش‌های مدیریت اسلامی نیز تمرکز بیشتر بر مبانی ارزشی بوده و کمتر کوششی برای ارائه سازوکارهای ارزیابی برای مفاهیمی مانند «کرامت» صورت گرفته است. واکاوی این سه حوزه مطالعاتی نشان می‌دهد که با وجود غنای قابل توجه پژوهش‌ها در تبیین معنا و جایگاه «کرامت»، هنوز چهارچوبی روشن‌مند برای انتقال «کرامت» از سطح توصیف به سطح سنجش‌پذیری شکل نگرفته است. پژوهش حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری از رویکردهای معناشناسی و نیز رویکرد تحلیلی - منطقی و تطبیق آن با ساختار مدل EFQM، این خلأ را برطرف کند و مبنایی نظری برای سنجش‌پذیری «کرامت» فراهم آورد.

۳. مبانی نظری و روش‌شناسی

«کرامت» در قرآن مفهومی چندلایه و شبکه‌ای است که معنای آن در پیوندی درهم‌تنیده میان لایه‌های زبانی، مفهومی و غایی شکل می‌گیرد. از این رو فهم دقیق «کرامت» تنها با واکاوی این شبکه پیچیده و تحلیل روابط درونی آن با دیگر عناصر مرتبط ممکن است. در این پژوهش، برای تبیین این ساختار از رویکرد معناشناسی ساختاری به عنوان چهارچوب نظری اصلی استفاده شده است. این رویکرد ریشه در زبان‌شناسی

ساخت‌گرا دارد و بر اساس نظریهٔ فردینان دو سوسور، معنا را حاصل روابط میان عناصر زبانی؛ یعنی روابط هم‌نشینی و جانشینی و نه ویژگی‌های درونی واژه‌ها می‌داند (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۶-۱۷۷). بر پایهٔ این دیدگاه سوسور، که شالودهٔ زبان‌شناسی نوین را شکل می‌دهد، ترکیب روابط هم‌نشینی و جانشینی «روابط ساختاری» نامیده می‌شود (روبینز، ۱۳۷۰: ۴۲۰)^۱ و نتیجهٔ این روابط، شبکه‌ای پیچیده و درهم‌تنیده از معانی است و وظیفهٔ معناشناسی ساختاری نیز تعیین جایگاه هر معنا در این شبکهٔ معنایی و مفهومی است (برای اطلاع بیشتر از رویکردهای معناشناسی، بنگرید به: مطیع و همکاران، ۱۳۸۸؛ پاکتچی، ۱۳۸۷؛ پالمز، ۱۳۷۴).

این الگو، بعدها در مطالعات قرآنی نیز به کار گرفته شد و پژوهش‌های معناشناختی مبتنی بر آن نشان دادند که درک مفاهیم قرآنی نه از طریق بررسی جداگانهٔ واژه‌ها، بلکه از رهگذر تحلیل نظام‌مند روابط واژگان در بافت زبانی و مفهومی قرآن حاصل می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۳). بر این اساس در پژوهش پیش‌رو، در گام نخست، تمام ۴۷ کاربرد ریشهٔ «ک-ر-م» در قرآن به صورت نظام‌مند گردآوری و روابط آن به دیگر واژه‌ها براساس روابط هم‌نشینی، جانشینی، تقابلی و اشتدادی تحلیل شد. این داده‌ها سپس با بهره‌گیری از رویکرد تحلیلی-منطقی در دو سطح مصداقی و مفهومی دسته‌بندی شدند تا الگوی درونی و روابط علیّ میان عناصر دخیل در ساختار «کرامت» مشخص شود. به همین علت مصداقی رتبه‌بندی شدند (برای اطلاع از جزئیات رویکرد تحلیلی-منطقی و کاربرد آن در پژوهش‌های قرآنی، بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵).

۱. در جملهٔ «حسن آمد»، پیوند میان «حسن» و «آمد» رابطهٔ هم‌نشینی نهاد و گزاره است. در همان حال، هریک از این دو واژه در نظام زبان با واژگان دیگری که می‌توانند جای آن‌ها را بگیرند؛ یعنی عناصر جانشین، در ارتباط‌اند: «حسن» در برابر «او»، «کسی»، «دوست من»، «غریبه‌ای» و مانند آن قرار می‌گیرد. بر پایهٔ این دیدگاه، ترکیب روابط هم‌نشینی و جانشینی را «روابط ساختاری» می‌نامند. نتیجهٔ این روابط، شبکه‌ای پیچیده و درهم‌تنیده از معانی است و وظیفهٔ معناشناسی ساختاری، تعیین جایگاه هر معنا در این شبکهٔ معنایی است.

برای انتقال این ساختار معنایی به سطح سنجش پذیری، پژوهش پیش رو از یک چهارچوب تحلیلی و میان رشته‌ای بهره گرفته است. سنجش پذیری «کرامت» به این معناست که این مفهوم، به رغم ماهیت ارزشی و کیفی خود، واجد مؤلفه‌هایی است که امکان ارزیابی نظام مند آن را فراهم می‌کند؛ زیرا اگر مفهومی هیچ‌گونه قابلیت ارزیابی نداشته باشد، سخن گفتن از تحقق یا تحقق نیافتن آن در عرصه رفتار ارتباطی، دشوار و حتی ناممکن خواهد شد. به این منظور مدل تعالی EFQM، که یکی از شناخته شده‌ترین الگوهای سیستمی در تحلیل کیفیت و بهبود مستمر است، به کار گرفته شده است. این مدل بر سه رکن «توانمندسازها»، «فرایندها» و «نتایج» استوار است و روابط میان مبانی، کنش‌ها و پیامدها را در قالب یک منطق علی توضیح می‌دهد (Van der Hakes, 2007؛ Brown, 2002). در این پژوهش، EFQM جدای از یک ابزار مدیریتی، در قامت چهارچوبی نظری برای تبدیل مفاهیم قرآنی به سازوکارهای سنجش پذیر است. این مدل کمک می‌کند تا مفاهیم کیفی و اخلاقی حاصل از تحلیل معناشناختی، در بستری نظام مند و فرایندی قرار گیرند و مسیر تحقق آن‌ها به صورت دقیق و قابل ردیابی صورت بندی شود. به این ترتیب، شرط لازم برای سنجش پذیر کردن «کرامت» بدون تقلیل معنای الهی و اخلاقی آن فراهم می‌شود. این روش از دو منظر حائز اهمیت است:

نخست آنکه زبان ساختاری قرآن، سازوکاری مفهومی برای فهم نظام معنایی «کرامت» فراهم می‌آورد؛ دوم اینکه EFQM امکان بازنمایی این نظام معنایی را در قالب یک ساختار علی- سیستمی فراهم می‌کند؛ زیرا مدل تعالی EFQM نیز بر همین منطق سیستمی استوار است و مسیر تعالی را در سه رکن اصلی: توانمندسازها، فرایندها و نتایج سازمان دهی می‌کند. به این ترتیب، پیوند میان این دو دستگاه نظری، بستری فراهم می‌آورد تا مفهومی اخلاقی با منشأ وحیانی، بدون تقلیل معنایی، به شاخص‌ها و سازوکارهای قابل ارزیابی تبدیل شود.

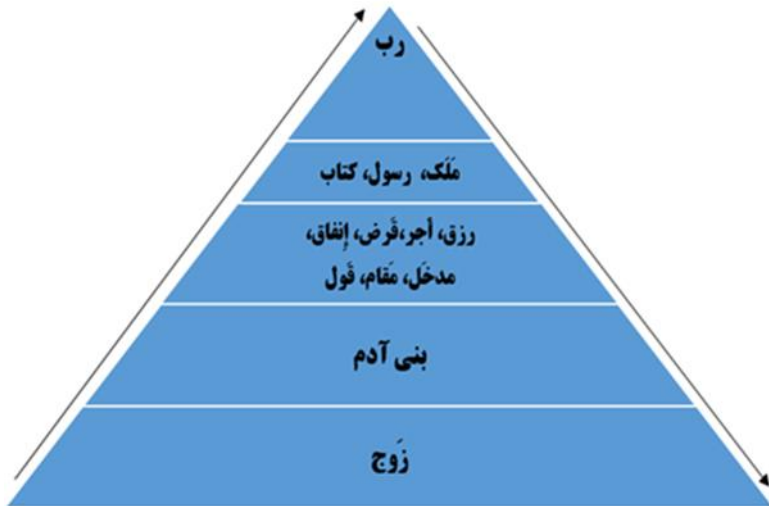
روش پژوهش حاضر ترکیبی از سه رویکرد است:

یک. معناشناسی ساختاری برای استخراج روابط میان واژگانی و بازسازی نظام مفهومی؛
 دو. تحلیل مفهومی - منطقی برای شناسایی ساختار و نسبت‌های درونی مفهوم

معنایی نشان می‌دهد که در دو دسته مصداقی و مفهومی طبقه‌بندی شده‌اند.

بر اساس این طبقه‌بندی مصداقی و مفهومی شبکه معنایی «کرم»، که بر مبنای رویکرد تحلیلی - منطقی انجام گرفت، مصادیق رتبه‌بندی شدند. به این ترتیب ساختاری سلسله‌مراتبی به دست آمد که در «هرم کرم» مشاهده می‌شود. تحلیل داده‌ها از این قرار است:

- مصداق «رب» پربسامدترین و مهم‌ترین مصداق «کرم»، منشأ دهش، هدایت، تربیت و ارزش وجودی است (حوی، ۱۴۲۴: ۵۶۵۲/۱۰)؛
- در لایه بعدی، «رسول»، «ملک» و «کتاب» قرار دارند که واسطه‌های ربوبیت و مجاری انتقال کرامت‌اند؛ زیرا ابلاغ و تحقق دهش الهی به واسطه آن‌ها انجام می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۷)؛
- در لایه‌های بعدی، مصادیقی مانند «رزق»، «قول»، «آجر»، «مدخل» و «مقام» دیده می‌شوند که جلوه‌های گوناگون اعطاء و بخشش الهی را نشان می‌دهند (قطب، ۱۴۱۲: ۳۳۸۱)؛
- و در نهایت «بنی آدم» و «زوج» بنی آدم، در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرند که دریافت‌کنندگان «کرامت» در سطح انسانی و زیستی‌اند. تصویر زیر مصادیق شبکه معنایی «کرم» را در قالب یک هرم نشان می‌دهد:



این شبکه، الگوی علی و غایی «کرامت» را روشن می‌کند: «کرامت» از مبدأ ربوبی آغاز

می‌شود، از مسیر رسولان و ملائکه عبور می‌کند، در قالب انواع افاضه‌های مختلف اخلاقی، وجودی و مادی ظهور می‌یابد و در نهایت در انسان به عنوان مخاطب اصلی دهش، تجلی پیدا می‌کند.

تحلیل هم‌نشین‌ها و جانشین‌های کاربرد ریشه «ک-ر-م» نشان داد که «رَبّ» در رأس این شبکه کاربردی قرار دارد و دیگر مربوب‌ها - از ملک و رسول و کتاب گرفته تا انسان و گیاهان (طبیعت) - در مراتب پایین‌تر جای گرفته‌اند (برای مطالعه بیشتر درباره رابطه رَبّ و دیگر مربوب‌ها، بنگرید به: عندلیبی، ۱۳۸۳). رابطه‌ای دوسویه میان فاعل دهش (رَبّ) و گیرنده آن (مربوب) در همه سطوح هستی جریان دارد. از این منظر، «کرامت» در قرآن تنها ناظر به احترام یا ثروت، چنان که در عصر جاهلی می‌پنداشتند، نیست، بلکه هر نوع کمال بخشی و تربیت وجودی در دایره «ربوبیت» معنا می‌یابد (برای مطالعه درباره عناصر فرهنگی کرامت در عصر نزول، بنگرید به: ایزوتسو، ۱۳۶۱). از آنجا که «رَبّ»، به دلیل غنای ذاتی خود، منشأ افاضه، تربیت و رساندن موجودات به کمال و تعالی است، می‌توان گفت که «ربوبیت»، در «کرامت» مدخلیت دارد و بنیان مفهومی «کرامت» را به معنای تربیت تدریجی و کمال بخشی مخلوقات شکل می‌دهد. ربوبیت دهش، شرافت و ارزشمندی را در همه سطوح و در تعاملی دوسویه - از خداوند تا انسان و گیاهان (طبیعت) - به نمایش می‌گذارد. به همین علت «ربوبیت» را می‌توان مفهومی جامع و مشترک دانست که تعامل دوسویه و پیوسته میان «رَبّ» و مربوب را سامان می‌دهد. ربوبیت (تحلیل مصداقی رَبّ) جامع مشترک تمام مصادیق هم‌نشین و جانشین «کرم» در قرآن و نوعی دوسویگی (relation) است. «کرامت» نیز محمولی دو موضعی و در واقع نسبتی میان دو طرف است که طرفین آن هم‌سطح نیستند (برای مطالعه بیشتر درباره محمول‌ها و روابط، بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵). از یک سو رَبّ، در بالاترین نقطه هرم و از سوی دیگر بنی‌آدم، در پایین‌ترین نقطه آن قرار دارد و ربوبیت، ارتباط میان مراتب هرم است و رسولان الهی شامل پیامبران، ملائکه و کتب آسمانی، واسطه‌های این ارتباط هستند. ربوبیت با رحمت، مغفرت و رزاقیت، به عنوان هم‌نشین‌های «رَبّ» در ارتباط است. بر مبنای این مفهوم

مشترک می‌توان مؤلفه‌های معنایی «کرامت» را شناسایی و استخراج کرد. «شرافت ذاتی»، یکی از این مؤلفه‌های اصلی است. تحلیل دقیق‌تر مفهوم «ربوبیت» روشن می‌سازد که نسبتی پویا میان «رب» و «مربوب» مبتنی بر تدبیر، افاضه، پرورش و رساندن به کمال وجود دارد که با رحمت، مغفرت و رزاقیت پیوند دارد: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات/۵۸). رب، به‌عنوان مبدأ، واجد «شرافت ذاتی» و غنای مطلق و «اعطای» او حکیمانه و غایت‌مند است. «کرامت» بر محور همین نسبت شکل می‌گیرد: تحقق رابطه افاضه‌ای میان مبدأ متعالی و موجود نیازمند. از این رو، «ربوبیت» را باید هسته مفهومی شبکه «کرامت» دانست که بر نسبت میان «رب» و «مربوب» استوار است؛ نسبتی که دو طرف آن هم‌سطح نیستند: رب در بالاترین نقطه هرم همواره در سطحی بالاتر از مربوب قرار دارد که خود بیانگر مؤلفه «شرافت ذاتی» اوست و شاخصه اصلی آن، به کمال رساندن تدریجی (بنگرید به: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸/۱) و مالک متصرف بودن برای اصلاح و تربیت (بنگرید به: قطب، ۱۴۱۲: ۲۲/۱) است. مؤلفه دیگر «کرم» «اعطاء» است که علاوه بر افاضه «ربوبی» در بررسی دسته دوم مصادیق هرم (رسولان) نیز مشاهده می‌شود؛ زیرا این مصادیق اگرچه خود «اعطایی» از جانب رب هستند، مصادیق و مجاری تحقق «اعطاء» و «افاضه» ربوبی نیز به‌شمار می‌آیند. ارسال رسل، کتاب‌های آسمانی و نزول ملائکه برای سعادت انسان را باید مصادیقی از «اعطاء و دهش» ربوبی به انسان دانست (برای مطالعه بیشتر درباره تحلیل‌های معناشناختی رب، بنگرید به: خوانین‌زاده، ۱۳۹۴).

به این ترتیب رابطه میان «رب» با هستی از رأس به پایین و بر مبنای قاعده «الأشرف» شکل گرفته است؛ «اشرف بودن» در دو قالب «معطی» و «آنچه که اعطاء می‌شود». به این ترتیب سه مؤلفه بنیادین «اعطاء»، «شرافت ذاتی» و «دوسویگی (رابطه دوسویه)»، مؤلفه‌های لازم و ملزوم و تفکیک‌ناپذیر ماده «کرم» در قرآن هستند که ما از طریق تحلیل مصادیق ریشه «ک-رم» به آن‌ها دست یافته‌ایم (بنگرید به: قاسم‌احمد و همکاران، ۱۳۹۶).

این سه مؤلفه مبنای نظری مراحل بعدی پژوهش را برای تطبیق با مدل تعالی EFQM فراهم می‌کنند. بر این اساس ربوبیت به‌مثابه رابطه‌ای دوسویه میان فاعل دهش و گیرنده

آن، بنیان مفهومی «کرامت» را به معنای تربیت تدریجی و نیل به کمال و تعالی در هستی پی ریزی می کند.

۵. تطبیق ساختار معنایی کرامت با منطق سیستمی مدل تعالی EFQM

بازخوانی ساختار معنایی «کرم» در قرآن نشان می دهد که تحقق «کرامت» در یک جریان پیوسته و به هم پیچیده رخ می دهد: از دهش به عنوان سرچشمه ارزش آغاز می شود، در تعامل دوسویه میان رب و مربوب تداوم می یابد و در نهایت به شرافت و کمال وجودی می انجامد. این الگو، یک منطق درونی و علی را ترسیم می کند که در آن منشأ، فرایند و نتیجه در پیوندی منسجم معنا می یابند. مدل تعالی EFQM نیز بر همین منطق سیستمی استوار است و مسیر تعالی را در سه رکن اصلی سازمان دهی می کند:

۱. توانمندسازها: منابع، ارزش ها و ظرفیت هایی که آغازگر حرکت اند؛

۲. فرایندها: کنش ها و تعاملاتی که ارزش را محقق می سازند؛

۳. نتایج: پیامدهای عینی و قابل مشاهده.

این سه رکن در EFQM زنجیره ای علی می سازند: از ظرفیت های بنیادی به کنش ها و در نهایت به پیامدهای انسانی و سازمانی.

تطبیق ساختار معنایی «کرم» با منطق EFQM نشان می دهد که میان این دو دستگاه، از نظر روش و مفهوم نوعی تشابه و هم خوانی وجود دارد که بر پایه ساختار علی مشترک میان هر دو قابل تبیین است. بر اساس این هم خوانی، سه مؤلفه بنیادین «کرامت» می توانند بدون هرگونه تقلیل معنایی در سه سطح EFQM بازنمایی شوند:

• دهش: توانمندسازها (مبدأ ارزش و سرچشمه افاضه)

• تعامل دوسویه و تراکنشی: فرایندها (عرضه تحقق و جریان ارزش)

• شرافت: مبدأ و نتایج (ثمره اخلاقی و وجودی کرامت)

از منظر تحلیلی، ساختار «کرامت» در قرآن مسیر رشد تدریجی را نشان می دهد؛ ارزش از درون آغاز می شود، در کنش های اخلاقی تبلور می یابد و در پیامدهای وجودی و اجتماعی تحقق پیدا می کند. این فرایند دقیقاً همان الگویی است که EFQM در قالب

«توانمندساز، فرایند، نتیجه» صورت‌بندی کرده است (Van, 2002). درنهایت، الگوی حاصل را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. دهش: آغاز ارزش

۲. تعامل دوسویه و تراکنشی: مسیر تحقق ارزش

۳. شرافت: هم منبع و هم پیامد

این ساختار، بنیان نظری لازم را برای ورود به مرحله بعدی پژوهش؛ یعنی طراحی شاخص‌ها و شواهد رفتاری «کرامت» فراهم می‌کند؛ مرحله‌ای که در آن، الگوی مفهومی کرامت در چهارچوبی سنجش‌پذیر بازتعریف می‌شود.

۶. سنجش‌پذیری کرامت در چهارچوب مدل تعالی EFQM

سنجش‌پذیرسازی مفاهیم اخلاقی، یکی از دشوارترین مراحل در پژوهش‌های علوم انسانی است (آذربایجانی، ۱۳۹۱). برای آنکه مفهومی مانند «کرامت» که از پیچیدگی و گستردگی بالایی برخوردار است، به شاخص‌هایی قابل ارزیابی تبدیل شود، فرایند تحلیلی دقیقی مورد نیاز است. در این پژوهش، منطق علی و فرایندی مدل تعالی EFQM به عنوان چهارچوبی به کار گرفته شد تا ساختار معنایی «کرم» در قرآن، شامل سه مؤلفه دهش، شرافت ذاتی و دوسویگی، در سه سطح توانمندساز، فرایند و نتیجه، بدون آنکه از عمق معنایی آن کاسته شود، بازتعریف شوند.

الف. تعریف عملیاتی کرامت

نخستین گام در سنجش‌پذیری هر سازه اخلاقی، ارائه «تعریفی عملیاتی» است که حدود، مؤلفه‌ها و سطوح مشاهده‌پذیری آن مفهوم را مشخص کند. تعریف عملیاتی به پژوهشگر نشان می‌دهد «چه چیزی باید سنجیده شود» و «در چه سطحی می‌توان آن را مشاهده کرد» (سرمد و همکاران، ۱۳۸۱: ۴۰).

بر اساس تحلیل معناشناختی ریشه «ک-ر-م» در قرآن، «کرامت» سازه‌ای است که بر سه مؤلفه بنیادین استوار است:

دهش، شرافت ذاتی و دوسویگی. از این رو تعریف عملیاتی «کرامت» در این پژوهش

چنین خواهد بود:

«فرایند آگاهانه و دوسویه از دهش در تعامل با خدا، خویشتن، دیگران و جهان پیرامون، که به رشد اخلاقی و تعالی وجودی می‌انجامد».

این تعریف به صورت هم‌زمان دو بُعد اساسی را دربرمی‌گیرد:

- بُعد درونی کرامت، که با ایمان، تقوا، عزت نفس و خودآگاهی پیوند دارد؛
- بُعد بیرونی کرامت، که در کنش‌های اخلاقی، مانند گفتار نیک، رعایت حرمت دیگران، مسئولیت‌پذیری و انصاف متجلی می‌شود.

بدین‌سان با تعریف عملیاتی ارائه‌شده، پیوند منطقی میان تحلیل معناشناختی قرآن و مدل مدیریتی تعالی برقرار می‌شود و مسیر سنجش‌پذیری مفهوم «کرامت» روشن می‌گردد.

ب. از مؤلفه تا شاخص: الگوی عملیاتی کرامت در EFQM

در مدل EFQM، مسیر تعالی از توانمندسازها آغاز می‌شود، در فرایندها آشکار می‌گردد و در نتایج تبلور می‌یابد. این ساختار سه‌گانه، امکانی فراهم می‌کند تا مؤلفه‌های کیفی «کرم» نیز به صورت تحلیلی در سه سطح متناظر بازنمایی شوند:

• دهش و شرافت: توانمندسازها

«دهش» در قرآن ناظر به منشأ ارزش و سرچشمه بخشش و نیکوکاری است. این ویژگی با سطح توانمندسازها همخوان است؛ زیرا این سطح در EFQM بر ظرفیت‌های درونی و ارزش‌های بنیادین تمرکز دارد (برای مطالعه بیشتر درباره ارکان و ساختار مدل تعالی EFQM، بنگرید به: Hicks, 2007). علاوه بر این، شرافت ذاتی نیز خود نوعی توانمندساز است که با توجه به غنای درونی به دهش منجر می‌شود.

• دوسویگی: فرایندها

«رابطه دوسویه» در قرآن، بستر تحقق رفتار اخلاقی است. این مؤلفه با سطح فرایندها متناظر است؛ زیرا در EFQM فرایندها عرصه ظهور کنش‌های متقابل و سازوکار تحقق ارزش‌هایند.

• شرافت ذاتی → نتایج و توانمندسازها

«شرافت ذاتی» به پیامدهای اخلاقی و وجودی رفتار برمی‌گردد. این مؤلفه از یک سو با توجه به ماهیت وجودی و ارزشی، توانمندساز و از سوی دیگر با سطح نتایج همخوان است؛ زیرا نتایج در EFQM تجلی نهایی ارزش‌ها و جمع‌بندی اثرات رفتار است. این تفکیک تنها یک ابزار برای تبیین شاخص‌ها و سنجش «کرامت» است و به معنای تغییر در معنای ذاتی یا ساختار وجودی «کرامت» در قرآن نیست. دهش، شرافت و دوسویگی در پیوندی درهم‌تنیده حضور دارند؛ اما برای تبدیل به شاخص‌های سنجش‌پذیر باید به صورت مفهومی بازشناسی و تفکیک شوند. به همین علت نیز این فرایند ساختار معنایی «کرامت» را تغییر نمی‌دهد، بلکه آن را در قالبی نظام‌مند قابل ارزیابی می‌کند (برای مطالعه بیشتر درباره تبیین شاخص‌های عملکردی و مؤلفه‌ها، بنگرید به: ایزدی، ۱۳۹۵).

ج. شاخص‌های کرامت

یکی از مهم‌ترین مراحل در سنجش‌پذیری مفاهیم پیچیده‌ای مانند «کرامت» آن است که بتوان ابعاد انتزاعی و کیفی آن را به داده‌هایی عینی و مشاهده‌پذیر تبدیل کرد. در این فرایند، معیارها نقش ملاک‌های کلان ارزیابی را دارند و شاخص‌ها، آن معیارها را به نشانه‌های عینی و سنجش‌پذیر تبدیل می‌کنند. به دیگر سخن، معیار، جهت کلی سنجش را مشخص می‌کند و شاخص، ابزاری است که این جهت را قابل اندازه‌گیری می‌کند. شاخص‌ها معمولاً از دل مؤلفه‌ها و ابعاد یک مفهوم استخراج می‌شوند. براساس داده‌های معنانشناختی، «کرامت» واجد مؤلفه‌های دهش، شرافت ذاتی و دوسویگی است و هر مؤلفه شاخص‌هایی تعریف‌پذیر دارد؛ برای نمونه، «غنا» به عنوان شاخص شرافت و «سخاوت» به عنوان شاخص دهش.

برای کاهش خطا و دستیابی به تصویری واقعی‌تر، در مورد «کرامت» نیز مانند بسیاری از مطالعات، هم‌زمان از چند شاخص استفاده می‌شود. این شاخص‌ها افزون‌بر توصیف وضع موجود، سه نقش بنیادین دارند: نخست، زمینه‌ای روشن برای تحقق سنجش فراهم می‌آورند؛ دوم، مسیر حرکت و شناخت منش یا رفتار فرد یا جامعه را تعیین می‌کنند و سوم،

آشکار کردن گسل‌ها، فاصله‌ها و شدت یا ضعف یک پدیده، به‌ویژه در رفتارهای ارتباطی کریمانه.

برای سنجش‌پذیری «کرامت» در رفتار ارتباطی در چهارچوب مدل EFQM، ما از شاخص‌های عملکردی بهره گرفته‌ایم (برای مطالعه بیشتر درباره شاخص‌های عملکردی، بنگرید به: هاشمیان، ۱۴۰۱) که از شبکه معنایی «کرم» به‌دست آمده‌اند و در دو دسته کلان به شرح زیر تحلیل پذیرند:

۱. شاخص‌های فرایندی: ناظر به کیفیت کنش‌های اخلاقی و دوسویه:

- قول کریم (گفتار محترمانه و سازنده)
- رزق طیب (رفتار اقتصادی پاکیزه و منصفانه)
- انفاق بی‌منت
- رعایت حقوق دیگران و مشارکت اجتماعی

۲. شاخص‌های نتیجه‌ای: این شاخص‌ها، پیامدهای رفتاری و اجتماعی «کرامت» را

بازتاب می‌دهند:

- آرامش درونی و عزت نفس
- اعتماد اجتماعی و سرمایه اجتماعی
- رشد معنوی و تعالی وجودی

این شاخص‌ها نشان می‌دهند چگونه کنش‌های کریمانه در ساحت فردی و جمعی به پیامدهای اخلاقی تبدیل می‌شوند.

۳. شواهد رفتاری: هر شاخص زمانی قابل ارزیابی است که با شواهد رفتاری همراه

باشد؛ یعنی نشانه‌های عینی که بروز یک شاخص را در جهان واقعی نشان دهد. نمونه‌هایی از این شواهد عبارت‌اند از:

- مشارکت بی‌منت: شاخص سخاوت
- وفای به عهد، شفافیت: شاخص اعتماد
- ترجیح ارزش اخلاقی بر منفعت فوری: شاخص شرافت

به این ترتیب، مدل EFQM بستری فراهم می‌کند تا «کرامت»، به جای آنکه مفهومی انتزاعی باقی بماند، در قالب مجموعه‌ای از شاخص‌ها و شواهد مشاهده‌پذیر در سه سطح توانمندساز، فرایند و نتیجه بازنمایی شود.

۷. بازتعریف مدل تعالی EFQM در پرتو الگوی قرآنی کرامت: تحلیلی انتقادی -

تطبیقی

مدل تعالی سازمانی EFQM در چهارچوب مدیریت نوین و با هدف بهبود عملکرد (برای مطالعه بیشتر درباره ارکان و ساختار علی و سیستمی مدل تعالی، بنگرید به: Hicks, 2007)، ارتقای کیفیت و افزایش رضایت ذی‌نفعان پدید آمده است. این مدل بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها بنا شده است که رفتار انسان و سازمان را بیشتر در چهارچوب کارآمدی، سودآوری و بهره‌وری تعریف می‌کند. از این‌رو چنین مبنایی اگرچه برای سازمان‌های سودمحور کارآمد است، برای تبیین مفاهیم اخلاقی قرآن، مانند «کرامت» که ماهیتی متفاوت دارند، نیازمند بازنگری و بازتعریف اساسی است؛ زیرا قرآن، غایت‌نهایی را نه سودآوری مادی و کارآمدی سازمان، که تعالی و کمال انسان در گرو «اتصاف به تقوا» می‌داند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات/۱۳).

از منظر قرآن، «کرامت» مفهومی وجودی است که مسیر رشد انسان و اعتلای روابط او با خدا، خویش‌تن، دیگران و جهان را سامان می‌بخشد. از این‌رو، «کرامت» را نمی‌توان در قالب شاخص‌های عملکردی محدود کرد. به کارگیری EFQM در تحلیل «کرامت» تنها زمانی توجیه‌پذیر است که مبانی و کارکردهای آن از منظر الهی بازتعریف شوند؛ به عنوان نمونه، معیار «رهبری» در EFQM که در اصل بر هدایت و پایش عملکرد سازمان مبتنی است، در پرتو مفهوم قرآنی «ربوبیت» معنایی عمیق‌تر می‌یابد؛ زیرا ربوبیت بر پرورش وجودی، هدایت تدریجی و تعالی اخلاقی انسان تأکید دارد (بنگرید به: بخش تحلیل ساختاری - مفهومی در همین مقاله). این بازخوانی به دیگر معیارهای EFQM نیز تعمیم‌پذیر است. «توانمندسازها» در منطق قرآنی، به معنای سیاست‌گذاری اخلاقی و مبتنی بر عدالت و اخلاق است؛ «فرایندها» عرصه ظهور کنش‌های کریمانه مانند قول کریم، رزق طیب و انفاق

بی‌منت‌اند و «نتایج» از سطح رضایت مشتری فراتر رفته و پیامدهایی چون اعتماد، همبستگی، رشد و قرب الهی را در برمی‌گیرند. از این رو، تطبیق EFQM با کرامت به معنای تغییر مبانی مدل نیست، بلکه به منزله بازتعریف آن در افقی گسترده‌تر است که به جای کارآمدی سازمان، به تعالی انسان توجه دارد (بنگرید به: قاسم‌احمد، ۱۳۹۶). ظرفیت EFQM برای چنین بازتعرفی از ساختار علی و سیستمی آن ناشی می‌شود. در قرآن، «کرامت» بر سه محور «دهش»، «تعامل دوسویه» و «شرافت» استوار است؛ حرکتی که از مبدأ ارزش، (شرافت) و (دهش) آغاز می‌شود، در کنش اخلاقی و دوسویه تداوم می‌یابد و به تعالی و کمال وجودی می‌انجامد. این منطق با سه رکن ساختار EFQM، توانمندسازها، فرایندها و نتایج، هم‌خوانی و تشابه دارد؛ هرچند این شباهت به معنای تحویل یا تقلیل یکی به دیگری نیست. از این رو EFQM جایگزین الگوی قرآنی «کرامت» نیست، بلکه چهارچوبی تحلیلی فراهم می‌کند که مسیر تحقق کرامت از سطح ارزش‌های درونی، تا کنش‌های اخلاقی و سپس پیامدهای اجتماعی، به صورت نظام‌مند بازنمایی شود.

در این میان، توجه به یک ملاحظه روش‌شناختی اهمیت دارد: تفکیک سه مؤلفه «دهش»، «شرافت» و «دوسویگی» در این پژوهش، تنها تفکیکی تحلیلی است؛ زیرا این مؤلفه‌ها، پیوستاری واحد و درهم‌تنیده دارند. با این حال در فرایند سنجش‌پذیری، ناگزیر برای تبدیل به شاخص‌ها باید از هم متمایز شوند. این تفکیک، بنیان معنایی و ساختار وجودی «کرامت» را تغییر نمی‌دهد، بلکه این امکان را فراهم می‌کند که «کرامت» در چهارچوبی نظام‌مند و ارزیابی‌پذیر تبیین شود.

۸. جمع‌بندی نهایی و پیامدهای میان‌رشته‌ای

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که «کرامت» در قرآن مفهومی پویا، چندلایه و برخوردار از نظامی مفهومی است که می‌توان آن را با رویکردی روشمند بازسازی و سنجش‌پذیر کرد. تحلیل ساختاری ریشه «ک-ر-م» نشان داد که سه مؤلفه دهش، دوسویگی و شرافت ذاتی، هسته مفهومی «کرامت» را شکل می‌دهند و در منطق سیستمی مدل تعالی EFQM قابل بازتعریف هستند. پیوند این سه مؤلفه با سه رکن EFQM -

توانمندسازها، فرایندها و نتایج - چهارچوبی فراهم می‌کند که در آن، «کرامت» از سطح ارزش‌های درونی تا ظهور در رفتار و تحقق در پیامدهای عینی تحلیل پذیر شود. از این رو این پژوهش گامی نو در پیوند میان معناشناسی مفاهیم قرآنی و علم مدیریت است و نشان می‌دهد که مدل تعالی EFQM، در صورتی که در گستره اهداف الهی بازخوانی شود، ظرفیت آن را دارد که مفاهیم دینی را بدون تقلیل معنایی، در قالب شاخص‌های قابل ارزیابی بازتعریف کند؛ چنان که ملاک ارزیابی نه رضایت ذی‌نفعان یا ارتقای عملکرد کوتاه مدت سازمان، بلکه تحقق کنش اخلاقی و اتصاف به تقواست. این تغییر بنیادین در معیار، اخلاق را از سطحی ابزاری برای موفقیت بیرونی سازمان، به جایگاه غایت رشد انسان و جامعه ارتقا می‌دهد که با منطق قرآنی، که «کرامت» را در گرو تقوا می‌داند، همسوست: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات/۱۳).

در سطح کاربردی نیز این چهارچوب ظرفیت‌های تازه‌ای برای سیاست‌گذاری فرهنگی، تعلیم و تربیت و مدیریت اسلامی فراهم می‌آورد:

در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی؛ مفاهیمی چون مسئولیت‌پذیری، امانت‌داری، پرهیز از ممت، رعایت حرمت دیگران و تقویت اعتماد اجتماعی که از شبکه معنایی «کرم» در قرآن استخراج گردید، در صورتی که در قالب شاخص‌های EFQM بازتعریف شوند، قابلیت آن را می‌یابند که به سنج‌های عینی برای تحلیل و پایش فرهنگی تبدیل شوند. چنین رویکردی فاصله میان توصیه‌های اخلاقی و سازوکارهای اجرایی را کاهش می‌دهد.

در حوزه تعلیم و تربیت؛ بازتعریف «کرامت» در قالب شاخص‌های رفتاری نشان می‌دهد که این مفهوم تنها یک مفهوم آرمانی نیست، بلکه باید در زیست روزمره و تعاملات انسانی جلوه کند. از این منظر می‌توان برای «تربیت کریمانه» الگویی مبتنی بر رشد متوازن چهار بُعد رفتار درون‌فردی، میان‌فردی، برون‌فردی و فرافردی طراحی کرد.

در حوزه مدیریت؛ بازخوانی معیارهای EFQM بر اساس آموزه‌های قرآنی، الگویی از «مدیریت ربوبی» را به تصویر می‌کشد؛ الگویی که در آن «رهبری» معادل هدایتگر و پرورش‌دهنده است، «توانمندسازها» بر عدالت و تقوا استوار می‌شوند، «فرایندها» عرصه

بروز رفتار کریمانه اند و «نتایج»، رشد اخلاقی و اعتماد اجتماعی را بازتاب می دهند. چنین رویکردی، ارزیابی عملکرد را از کارآمدی صرف به تعالی انسان و سازمان پیوند می دهد. از منظر روش شناسی؛ نوآوری اصلی پژوهش در ایجاد پیوندی میان دو قلمرو به ظاهر دور از هم، زبان وحی و منطق علمی یک نظام ارزیابی است. ساختار علمی EFQM با الگوی «دهش، شرافت ذاتی، دوسویگی» در قرآن هم خوانی دارد (برای مطالعه بیشتر درباره ساختار علمی و سیستمی مدل تعالی، بنگرید به: Hicks, 2007) و همین امر امکان بازتعریف مفاهیم معنوی را بدون تقلیل معنای الهی آن، در قالب سازوکارهای سنجش پذیر فراهم می کند. تفاوت بنیادین مدل تعالی EFQM و الگوی قرآنی «کرامت»، چالش اصلی پژوهش بود؛ زیرا یکی ناظر به یکپارچگی وجودی «کرامت» و دیگری متکی بر تفکیک تحلیلی بود؛ با وجود این در خلال پژوهش مشخص شد که این تفکیک، ماهیتی نبوده و تنها الزامی روشی برای فهم بهتر سازوکارهای معنایی «کرامت» و طراحی شاخص های قابل اندازه گیری آن است.

به طور خلاصه، این پژوهش نشان داد که «کرامت»، با وجود گستره وحیانی و اخلاقی خود، قابلیت آن را دارد که در قالب مدل های مدیریت و ارزیابی بازتعریف شود، مشروط بر آنکه الگوهای مدیریتی در افقی اخلاقی و مبتنی بر رشد و تعالی انسانی بازخوانی شوند. چنین رویکردی افق هایی نوین برای نظریه پردازی و طراحی نظام های اخلاق محور برپایه آموزه های دینی می گشاید.

منابع

۱. آذربایجانی، مسعود، «سنجش مفاهیم اخلاقی»، *اخلاق و حیاتی*، سال اول، شماره ۲، ۱۳۹۱ ش.
۲. ایزدی، مجتبی، *طراحی مدل مدیریت عملکرد صدا و سیما* (رساله دکتری)، دانشگاه دفاع ملی، ۱۳۹۵ ش.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، *مفاهیم اخلاقی - ادبی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره ای، فرزاد، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۵. بدار، لوک و همکاران، *روان شناسی اجتماعی*، ترجمه یوسف کریمی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۶. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۷. پاکتچی، احمد، «آشنایی با مکاتب معناشناسی معاصر»، *آشنایی با مکاتب معناشناسی معاصر، مطالعات*

- فرهنگ - ارتباطات (نامه پژوهش فرهنگی سابق)، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۸۷ ش، ص ۸۹ - ۱۲۰.
۸. پالمر، فرانک، *نگاهی تازه به معناشناسی*، ترجمه کورش صفوی، کتاب ماد، تهران، ۱۳۷۴ ش.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، *کرامت در قرآن*، نشر رجا، تهران، ۱۳۷۲ ش.
 ۱۰. حوی، سعید، *الاساس فی التفسیر*، دار السلام، قاهره، ۱۴۲۴ ق.
 ۱۱. خان بیگی، احمد و همکاران، «بررسی جایگاه و منزلت انسان از منظر قرآن کریم»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، شماره ۹۵، تابستان ۱۴۰۲ ش، ص ۷۷ - ۹۴.
 ۱۲. خدایاری فرد، محمد و همکاران، *مبانی نظری و روش‌شناسی مقیاس‌های دین‌داری*، تهران، ۱۳۹۱ ش.
 ۱۳. خوانین‌زاده، محمدعلی، «معناشناسی تاریخی واژه «رب»»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، دوره چهارم، شماره ۲، پیاپی ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش، ص ۷۷ - ۱۲۰.
 ۱۴. روبینز، آر، اچ، *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰ ش.
 ۱۵. رهنما، هادی، «از کرامت جاهلی تا کرامت قرآنی؛ نشانه‌شناسی فرایندهای گفتمانی کرامت در قرآن با تکیه بر الگوی تنشی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش، ص ۲۵ - ۴۲.
 ۱۶. سالارنسب، عبدالمهدی و همکاران، «کرامت انسانی در اسناد حقوقی اسلام»، *مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی*، شماره ۷۰، بهار ۱۴۰۴ ش، ص ۵۳۳ - ۵۵۵.
 ۱۷. سبحانی تبریزی، جعفر، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، دفتر خدمات حقوقی بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش.
 ۱۸. سرمد، زهره، عباس بازرگان و الهه حجازی، *روش‌های تحقیق در علوم رفتاری*، نشر آگاه، تهران، ۱۳۸۱ ش.
 ۱۹. سعادت، رسول، «حقوق بشر و کرامت انسانی با تأکید بر نسل چهارم حقوق بشر»، *مطالعات حقوق*، دوره جدید، شماره ۴۳، پاییز ۱۴۰۳ ش، ص ۸۷ - ۱۰۰.
 ۲۰. سوسور، فردینان دو، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، هرمس، تهران، ۱۳۷۸ ش.
 ۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ ق.
 ۲۲. عندلیبی، عادل، *مقایسه الگوهای رابطه انسان و خدا در محدودۀ جاهلیت و ظهور اسلام* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۸۳ ش.
 ۲۳. فرامرزق‌راملی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۵ ش.
 ۲۴. فلسفی، علی و همکاران، «ارائه الگوی کرامت انسانی کارکنان در اسلام»، *مدیریت اسلامی*، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵ ش.
 ۲۵. فروتنی، زهرا و همکاران، «تحلیل رابطه کرامت انسانی با فرهنگ سازمانی»، *اسلام و مدیریت*، سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش، ص ۳۱ - ۵۲.
 ۲۶. قاسم‌احمد، مریم، *تحلیل مفهومی کرامت در قرآن و روایات در پرتو دانش معناشناسی و ملاک‌های سنجش آن در*

- رفتار ارتباطی (رساله دکتری)، استاد راهنما: احد فرامرزقراملکی و عبدالهادی فقهی زاده، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۶ ش.
۲۷. قاسم احمد، مریم و همکاران، «مؤلفه‌های معنایی ماده «کرم» در قرآن بر اساس معناشناسی ساختاری و رویکردهای تحلیلی - منطقی» (مقاله علمی وزارت علوم)، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال پنجاهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش، ص ۷۷-۹۹.
۲۸. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. مطیع، مهدی و همکاران، «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، *پژوهش دینی*، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش، ص ۱۰۵-۱۳۲.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه حقوقی اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. هاشمیان، سید محمد حسین، «طراحی الگوی ارزیابی اخلاق در سازمان‌های رسانه‌ای»، *دوفصلنامه علمی دین و ارتباطات*، سال بیست و نهم، شماره اول، پیاپی ۶۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش، ص ۲۸۷-۳۱۸.
۳۳. یدالله پور، بهروز، *کرامت انسان در قرآن؛ ماهیت، مبانی، موانع* (رساله دکتری)، دانشگاه قم، ۱۳۸۸ ش.
34. Schwartz, M. S. (2017). *Business ethics: A decision-making approach* (3rd ed.). Sage
35. Judaica. (n.d.).
36. Beck, A. T., Steer, R. A., & Brown, G. K. (1996). *Manual for the Beck Depression Inventory-II*. Psychological Corporation.
37. Crane, A., Matten, D., & Spence, L. (2019). *Corporate social responsibility: A global perspective* (8th ed.). Sage Publications.
38. Van der Wiele, T., & Brown, A. (2002). Quality management over a decade: A longitudinal study. *International Journal of Quality & Reliability Management*, 19(5), 508-523.
39. Hakes, C. (2007). *The EFQM excellence model for assessing organizational performance*. Van Haren Publishing.

measurable indicators demands a theoretically coherent and methodologically rigorous framework that preserves its semantic depth.

This study adopts an interdisciplinary methodology grounded in historical- structural Semantics analysis to reconstruct the network of syntagmatic and paradigmatic relations of the Qur'anic uses of generosity. Using an analytical - logical approach, the derived data are categorized and interpreted at both conceptual and practical levels. The analysis yields three fundamental components: bestowal, innate nobility, and reciprocal relation that together constitute the conceptual architecture of generosity. These components align with the three pillars of the EFQM Excellence Model: enablers, processes, and Results.

In this research, the EFQM model serves as an analytical framework for redefining the Qur'anic structure of dignity, mapping its trajectory from internal values to ethical actions and observable outcomes. The findings indicate that integrating structural semantics with the causal logic of the EFQM model provides a viable basis for rearticulating and operationalizing Qur'anic moral concepts through measurable indicators and behavioral evidence. This framework offers potential applications in fields such as cultural policy - making, education, and Islamic management by supporting the design of ethics - oriented and assessment - driven systems.

Keywords: Qur'anic dignity, structural semantics, EFQM, bestowal, innate nobility, reciprocity, measurability.

a believer's dignity, thereby allowing for a critical exploration of the link between religious discourse and social structures. Employing a thematic analysis approach within the framework of critical discourse analysis, the research identifies and categorizes the basic, organizing, and overarching themes derived from the text of the tradition and explicates their ethical and social implications. Findings indicate that Imam Reza (A.S.) recognizes intrinsic human dignity as independent of economic status, rejects all forms of class based judgment or behavior predicated on poverty, and emphasizes the moral responsibility of language in safeguarding the respect owed to believers. These insights illuminate the dignity centered foundations of the Razavi tradition and provide a conceptual framework for interpreting contemporary social and linguistic behaviors while remaining faithful to the boundaries and intentions of the original tradition text.

Keywords: Imam Reza (A.S.), human dignity, poverty, thematic analysis, critical discourse analysis.

Applying the EFQM Excellence Model to the Measurability of the Qur'an Model of Dignity: A Semantics Approach

Maryam Ghasem-Ahmad, Faculty Member, Development Studies Research Institute, Jahad e Daneshgahi, Tehran

Dignity in the Qur'an is a multidimensional concept whose precise understanding requires historical, structural, and cultural analysis of the word's root and clarification of its internal relations within the Qur'an lexical system. Although this concept has been widely examined in exegetical and ethical studies, its operationalization and measurability remain challenging. Transforming such a foundational notion into

represents a systematic strategy for emptying the subject of rational and moral weight. Through managing public perception and subtly manipulating preferences, Pharaoh normalized self-objectification process within the collective unconscious. Targeting individuals' self-worth and human dignity and replacing them with a form of foundational shame, underrate leads individuals to believe that they are inherently unqualified for freedom. Aligned with the radical theory of power, this mechanism demonstrates that durable domination is not achieved through overt coercion but through the engineering of consent and the transformation of citizens into passive instruments what can be described as self-dehumanization. Ultimately, underrate, as a technology for producing internalized servitude, creates a condition in which the subject accepts subordination as an inevitable destiny.

Keywords: underrate; radical power, foundational shame, internalized domination.

Discourse Analysis of Human Dignity in a Tradition of Imam Reza (A.S.): The Humiliation of a Believer Due to Poverty

Mona Takavarnejad, Department of Islamic Studies, Farhangiyān University, Tehran, Iran (Corresponding Author)

Mahmoud Maleki Tarakamei, Assistant Professor, Razavi Institute of Islamic Sciences

This study aims to conduct an in depth analysis of the tradition of Imam Reza (A.S.) concerning the humiliation of a believer on account of poverty, examining its underlying themes of human dignity within the corpus of Razavi discourse. The tradition explicitly delineates the relationship between the language of disparagement and the violation of

of non-Islamic religions against critiques, and refraining from compelling defeated parties to convert to Islam.

Keywords: Imam Reza (A.S.), human dignity, human rights, Islamic debates, conduct of Imam Reza (A.S.).

Underrate as a Mechanism of Power: Qur’anic Analysis of Pharaoh’s Domination through the Radical Perspective on Power

*Fahimeh Sajedi - Mehr, PhD in Qur’anic and Tradition Studies, Tehran, Iran
(Corresponding Author)*

Mohammad Taghi Karimi, Assistant Professor, Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi

The epistemic transition from classical theories of power to critical approaches has shifted the analytical focus from observable physical coercion to hidden mechanisms of managing perceptions and preferences. In this context, the Qur’an’s portrayal of Pharaonic governance employs the key concept of underrate to unveil a cognitive mechanism that closely parallels Steven Lukes’ third dimension of power, or the radical view of power.

The present study aims to examine the nature of underrate as soft-power technology and to elucidate how it becomes a strategic instrument for internalizing domination and generating voluntary obedience, drawing on modern theories in political sociology. Conducted through a descriptive–analytical method and an interdisciplinary approach (Qur’anic exegesis and political science), the research utilizes library data and qualitative content analysis of authoritative Qur’anic commentaries and major theoretical works on power, especially those of Lukes, Foucault, and Gramsci. The findings indicate that underrate, beyond functioning as mere verbal humiliation,

Reciprocal Rights in Dignity Based Interfaith Dialogue Based on the Conduct of Imam Reza (A.S.)

Alireza Ebrahim, Faculty Member, Department of Religions and Mysticism, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Historical interfaith dialogues, often marred by violations of reciprocal rights and human dignity by Muslim theologians, led to a prohibition of religious discourse by scholars of other faiths. This study employs a descriptive–analytical methodology to demonstrate that: Imam Reza (A.S.) transcended these detrimental practices. His approach exemplified a framework of reciprocal rights that upheld human dignity. Key manifestations of this dignified engagement in his conduct include: facilitating high-level dialogue, mandating responses from all societal strata to religious opponents, accepting interlocutors’ preliminary conditions, extending invitations for dialogue, eschewing polemics and bias, guaranteeing a secure environment for debate under his patronage, affording precedence to non-Muslim scholars in disputations, employing the vernacular of the interlocutor, grounding arguments in irrefutable evidence, demonstrating respect for social standing while abstaining from invective, extending hospitality and gifts to participants, acknowledging the validity of widespread transmission and consensus within other religious communities, affirming reason as a universal instrument for comprehension, identifying commonalities between Islam and other religions, avoiding the invocation of historical grievances and contentious matters, refraining from personal inquiries, refraining from highlighting an opponent’s deficiencies, restricting arguments to points acknowledged by the interlocutor’s tradition, validating testimony from non-Muslim witnesses, defending the tenets

The measure of value is the existential perfections of each being. Thus, since existence is always accompanied by goodness, meaning accompanied by perfection, and every perfect thing is valuable, and every valuable thing possesses dignity, it follows that every existing entity has dignity. Consequently, all beings possess dignity. Based on this, and because dignity is concomitant with existence, all the attributes of existence, such as gradation, originality, and pervasiveness, are also attributes of dignity.

Dignity, in a broad classification, is divided into two categories: voluntary dignity and involuntary (ontological) dignity. Involuntary (ontological) dignity is an intrinsic attribute of every being and always accompanies that being. Voluntary dignity pertains to the voluntary actions of beings with free will. The benefit of discussing the dignity of beings lies in respecting the charter of their rights.

In addition to reason, the Qur'an also does not limit dignity solely to humans. From the Qur'an's perspective, God Almighty, angels, humans, jinn, animals, plants, and even inanimate objects possess dignity.

Islamic narrations, particularly the traditions of Imam Reza (A.S.), have also attributed dignity to various types of beings. According to him, dignity has diverse types and various degrees. In philosophical terms, dignity is a graded concept. The scale for measuring the dignity of individuals and the ways of receiving dignity from others are among the topics of the Islamic theory of dignity. The research method in this discussion is an intellectual-textual approach derived from library resources.

Keywords: Imam Reza (A.S.), Islamic theory of dignity, dignity of beings, existence, gradation.

most crucially, coming to know oneself through the presence of the other.

Within this interpretive framework, each stage of acknowledgment corresponds to one of the four domains explored in general anthropology, encompassing the biological, cultural, linguistic, and historical dimensions of human communities. The Qur'anic vision of acknowledgment thus challenges egocentrism and reinterprets the figure of the other not as a threat but as a necessary condition for a fuller understanding of the self.

Based on this Qur'anic framework, all human beings irrespective of their biological, cultural, linguistic, and historical differences possess inherent human dignity. Yet this dignity is gradational, its degrees measured by one's level of piety before Almighty God.

Keywords: Qur'anic anthropology, human dignity, al-Ḥujurat Surah, ethnocentrism, self and other, Islamic anthropology.

The Islamic Theory of Dignity with Emphasis on the Viewpoint of Imam Reza (A.S.)

Mohammad Hossein Talebi, Associate Professor, Philosophy of Law, Research Institute of Hawzeh and University, Tehran, Iran

The Islamic theory of dignity is a theory about dignity in the sense of respect, derived from the three primary sources of understanding Islamic knowledge: reason, the Book of God (Qur'an), and the Tradition. From the perspective of reason, dignity is one of the intrinsic consequences of existence. Therefore, not only humans but all beings possess dignity because they all exist. Dignity, or in other words, respect, is a reality that arises from the inherent value of each being.

Keywords: human dignity, human rights, innate dignity, Qur'an 17:70, Razavi conduct, Imam Reza (A.S.).

Analysis of the Qur'anic Concept of "Acknowledgment" from the Perspective of General Anthropology: An Inquiry into Human Dignity in the Holy Qur'an

Mohammad Hassan Shirzad, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding Author)

Mohammad Hossein Shirzad, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran

Over the past several decades, the expansion of global human interaction, alongside the growing prominence of modern discourses such as human dignity and human rights within the Islamic world, has renewed scholarly interest in Qur'an 49:13. This verse has been revisited through contemporary theoretical frameworks, including the philosophy of the social sciences, intercultural communication, international relations, and civilizational studies.

This article offers, for the first time, a comprehensive examination of this verse from the standpoint of general anthropology, a discipline comprising four subfields: biological anthropology, cultural anthropology, linguistic anthropology, and archaeological anthropology. Qur'an 49:13 presents human beings as inherently diverse, differentiated across gender, social-group, and tribal lines. According to the verse, the purpose of this divinely ordained diversity is acknowledgment; a concept that, when approached anthropologically, signifies a three-stage process: knowing the other, making oneself known to the other, and,

ABSTRACTS

Exploration of the Qur'anic Foundations of Intrinsic Human Dignity and its Reflection in the Conduct and Teachings of Imam Reza (A.S.)

Seyyed Reza Shirazi, Assistant Professor, Razavi Institute for Islamic Sciences

The debate over whether innate human dignity is compatible with sacred scriptures remains one of the major challenges in contemporary human rights discourse. Although scholars of various religious traditions claim to uphold human dignity, the presence of doctrines such as original sin or ethnic exclusivism within their sacred texts stands in tension with the universality of dignity. Employing a descriptive-analytical method and a critical approach, this study investigates these tensions across religious traditions and elucidates the foundations of human dignity within Islamic thought and the conduct of Imam Reza (A.S.). The findings indicate that, in contrast to discriminatory views found in certain distorted religious texts, the Qur'an along with Imami exegetes recognizes innate dignity as a universal right granted to all human beings. The objective reflection of this foundation in the conduct of Imam Reza (AS) presents a transcendent model of dignified coexistence, irrespective of race or belief, through respect for intellectual opponents and the underprivileged.

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 170, Spring, 2026, 1447

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi

Managing Director: Ahad Faramarz Gharamaleki

Editor –in-chief: M. K. Rahman Setayesh

Mishkat – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Editorial Board:

-Dr. Abbas Ismailizadeh

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

-Dr. Mansour Pahlavan

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

- Dr. Hassan Kharqani

Professor, Razavi University of Islamic Sciences

- Dr. Ali Rad

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran (College of Farabi)

- Dr. Mohammad Kazem Rahman Setayesh

Associate Professor, University of Qom

- Dr. Ali Nasiri

Professor, Iran University of Science and Technology

- Dr. Hasan Naqizadeh

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

Tel: 051-33154304 **Fax:** 051-32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir **E-mail:** mishkat@islamic-rf.ir