

تغییر و ساخت و تفکیک آن از شناخت به‌عنوان راهبرد تحقق علوم انسانی اسلامی*

محمود حکمت‌نیا

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

mh.hekmatnia@yahoo.com

چکیده

بشر امروز فقط درصدد کشف و فهم مجهولات نیست؛ وی می‌خواهد علاوه بر کشف به منطق تصرف، تغییر و طراحی دوباره دست یابد؛ به عبارت دیگر، هنگامی که انسان سراغ کشف مجهول می‌رود نمی‌خواهد هر مجهولی را کشف کند بلکه مجهولی را کشف می‌کند که به وی قدرت تغییر، ساخت و تولید می‌دهد. البته این تلاش انسان منحصر در دنیای طبیعی نیست بلکه روابط انسانی و نهادهای اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد؛ در دستیابی به این منظور، علوم انسانی به خدمت گرفته می‌شود.

به‌خاطر بی‌توجهی به عنصر «ساخت» و طراحی منطق آن، جوامع مسلمان به‌خصوص در علوم انسانی مانند حقوق، سیاست، اقتصاد و... با یافته‌های جهان غرب به‌عنوان موضوعات جدید برخورد کرده و تلاش کرده‌اند با منطق «شناخت» به مواجهه یا استفاده از آن‌ها بپردازند؛ یافته‌هایی که براساس منطق ساخت متناسب با بنیان‌های نظری و زیست‌بوم فرهنگی-تاریخی غربی‌ها طراحی شده است. چنین امری نه تنها کمک شایانی به جوامع مسلمان نکرده، بلکه موجب ناهماهنگی در ساختار معرفتی و اجتماعی مسلمانان نیز شده است. راهبرد اساسی این است که اندیشمندان مسلمان بتوانند با طراحی منطق ساخت مبتنی بر مبانی معرفتی و دیگر

* این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره یک تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

مبانی، نیازها را شناسایی کرده و نهادها و ساختارهای متناسب فرهنگی، حقوقی، سیاسی و اقتصادی را براساس آن طراحی و مدیریت کنند. نوشتار حاضر تلاش دارد با تفکیک «منطق شناخت» از «منطق ساخت» به عناصر اصلی منطق ساخت و تبیین آن‌ها دست یابد.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی اسلامی، راهبرد تحول، منطق ساخت، منطق شناخت.

مقدمه

مرور تاریخ علم و فرهنگ نشان می‌دهد بخش مهمی از فعالیت دانشمندان صرف کشف امور مجهول، دانش‌اندوزی و دست‌یابی به شناخت عقلی و تجربی در دانش‌های متعارف شده است. هم‌چنین بخش مهمی از تلاش بشر برای شناخت خود و امور پیرامونی برای پی‌بردن به اسراری است که منجر به تغییر شود و از آن مهم‌تر به وی توانایی تغییر طبیعت، رفتار انسانی یا ساخت مصنوعات بدهد تا ثروت و قدرت بیشتری داشته باشد. گاه این تصور وجود داشته است که دست‌یابی به چنین دانشی ریشه در امور نامتعارف دارد، در نتیجه امری نامتعارف و بسته به امور خفیه است. با این حال بسیاری در این راستا تلاش نموده و در عمل نیز موفقیت‌هایی به دست آورده‌اند.^۱ با توجه به ماهیت چنین اسراری به چنین علمی «علوم غریبه» گفته می‌شد و شاید به خاطر ممانعت حقوقی از آن در ادبیات حقوقی، فقهی و سیاسی چنین دانش‌هایی به «علوم خفیه» شهرت یافت.^۲ استفاده از علوم غریبه بسیار وسیع بوده است. از جنگ گرفته که در آن از طلسمات استفاده می‌کردند^۳ تا پزشکی

۱. ابن خلدون گرچه بسیاری از این علوم را انکار می‌کند اما به نمونه‌های موفق از دیده‌ها و شنیده‌های خود اشاره می‌کند. برای مثال به جادوگری اشاره می‌کند که خود مشاهده کرده است که آن جادوگر وقتی به عبا یا پوستی اشاره می‌کرد و اورادی می‌خواند آن عبا یا پوست از هم می‌درید یا به گوسفندی اشاره می‌کرد و شکم گوسفند دریده می‌شد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴۴). یا به تفصیل از ساختن طلسم جذب محبت یاد می‌کند و مدعی است به تجربه ثابت شده است. هم‌چنین به کتاب الغایه تألیف مسلم بن احمد مجریطی اشاره می‌کند که به صنعت طلسم اختصاص دارد.

۲. ابن خلدون بخش مهمی از مقدمه خود را به این علوم اختصاص داده است. برای مثال درباره «علوم ساحری و طلسمات» بر این باور است که این دانش‌ها به تأثیر گذاشتن بر عالم عناصر است که گاه از طریق نفس بشری است که سحر است، یا با این پیش فرض که ستارگان و امور آسمانی در امور دنیا مؤثر است به آن «یارگیری از امور آسمانی» و «طلسمات» گفته می‌شود. وی هم‌چنین در ادامه به متروک و زیان‌بخش بودن این علوم اشاره کرده است و آن‌ها را علوم گمشده میان مردم می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳۹). ابن خلدون معتقد است در علم کیمیا تغییر اجسام نوعی مواد از صورتی به صورت دیگر تنها به یاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد و از این رو فن کیمیاگری را از قبیل ساحری می‌داند (همان، ص ۱۰۴۰).

۳. برای مثال گفته شده است که پرچم جنگ ساسانیان با عنوان درفش کاویان دارای طلسم بوده است و در قادسیه پس از درهم شکستن آن لشکر ساسانیان شکست خورد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵۰).

که بیماری‌ها را از روی ستارگان تشخیص دهند و راهی برای درمان بیابند؛ برخی در این باره کتاب نوشته‌اند (ر.ک: جرج سارتن، ۱۳۸۳: ص ۲۷۴۱). از عجیب‌ترین نوشته‌ها ترکیب محاسن و ویژگی‌های دوستی با اخترگویی است. برخی چون جنتیله دلی میناردی براساس افلاک هفت‌گانه، هفت مرتبه دوستی را درجه‌بندی کرده است (همان: ص ۳۶۱۷). شکل‌گیری این دانش‌ها مبتنی بر پیش‌فرض‌های مهمی بود که در مواردی صورت فلسفی به خود گرفته است.

صرف نظر از این علوم، تحول مهمی که در دانش، اتفاق افتاد این بود که عالمان در حوزه دانش متعارف به اموری دست یافتند که توانایی انسان را افزایش می‌داد. ^۱ یعنی آنچه در گذشته در علوم غیرمتعارف بود به صورت متعارف در دسترس بشر قرار گرفت. این امر برای خود آن‌ها نیز اعجاب‌آور بود. شروع چنین امری اگرچه در علوم طبیعی بود اما به آن علوم نیز منحصر نماند و به علوم انسانی نیز سرایت کرد. در همین راستا انسان و زندگی اجتماعی وی نیز موضوع مطالعات وسیع قرار گرفت. در اینجا نیز بسیاری از ساحت‌های دانش از فهم و شناخت ابعاد زندگی اجتماعی پا را فراتر گذاشته و در این حوزه‌ها تولید را آغاز کردند. در دانش سیاسی اشکال زمام‌داری و نهادهای مربوطه طراحی گردید؛ در اقتصاد شرکت‌ها، بانکداری، ابزارهای مالی و بیمه پایه‌گذاری شد؛ در حقوق فهم قواعد، حق‌ها و نهادهای متناسب با این تحولات وضع شد و در نهایت به طراحی نظم نوین حقوقی مبتنی بر عناصری چون فردیت، استقلال و آزادی منجر شد. همه این‌ها نشان‌دهنده اهمیت دو عنصر شناخت و تأثیر آن بر تغییر و ساخت است. این تحول در غرب به اندازه‌ای تأثیرگذار بود که برخی چون پوپر بر پایه دنیای ساخته‌شده جدید، مدل سه‌گانه‌ای را در جهان‌شناسی مطرح می‌کند. (Popper, 1978, vol. 1, pp. 141-168). البته چنین توانمندی از همان ابتدا خطراتی را گوشزد می‌کرد که نمی‌توان به سادگی از آن‌ها عبور کرد. تمدن شرقی از جمله تمدن اسلام در حوزه شناخت و تاحدودی ساخت در قرون گذشته توانسته است با تمدن غرب به خوبی رقابت کند. اما هنگامی که تمدن غرب نگاه خود را معطوف به عناصر تغییر و ساخت در حوزه‌های علوم مختلف نمود و شناخت را به‌عنوان زمینه‌ای برای تغییر و ساخت به کار گرفت تفاوت در این دو تمدن آشکار شد به گونه‌ای که تاریخ‌نگار علم، جرج سارتن در فصل مقدماتی کتاب خود به صورت نه چندان عمیق توضیح می‌دهد که در قرون وسطی اختلاف میان شرق و غرب چندان نبود و فیلسوفان بزرگ همه کشورها به فعالیت‌های مشابه مشغول بودند. پیش

۱. نمونه این امر را در تحقیقات هسته‌ای می‌توان مشاهده کرد. گذشته از این با تحول دیگری که در حوزه دانش مطرح گردید، این بود که انسان توانمند تغییر و حتی ساخت، دست یافت.

از سده دوازدهم یکی از گروه‌های شرقی یعنی مسلمانان در شرق و غرب به طور چشمگیری برتر از دیگران بودند و در پیشاپیش بشریت قرار داشتند. از سده دوازدهم به بعد به تدریج رجحان به دنیای لاتین منتقل شد. ولی این جریان تا پایان رستاخیز (رنسانس) کامل نشد، تا زمانی که دنیوی شدن علم غربی کاملاً به راه افتاد... از آن ایام علم غربی با گام‌های بلند شروع به رشد کرد در حالی که تمدن شرقی در حال وقفه ماند یا حتی رو به زوال گذاشت. اختلاف حرکت دو نوع تمدن، بیشتر شد و به طور روزافزون افزایش یافت چنان‌که پس از اندک‌زمانی مقایسه میان آن‌ها سودی نداشت. در نتیجه، مقایسه و بررسی دو چیز که این همه از یکدیگر دورند به لحاظ علمی دیگر لطفی ندارد.^۱ از همین رو سارتن ترجیح می‌دهد تاریخ پس از قرن شانزدهم را به گزارش علم در تمدن غرب منحصر نماید.

صرف‌نظر از این مطلب، بحث مهمی درباره چگونگی مواجهه تمدن اسلامی با چنین تحولی در تمدن غرب بود. تمدن اسلامی در ادبیات خود به «علم نافع» اهمیت زیادی داده است؛ به گونه‌ای که در برخی روایات سفارش به تحصیل علمی شده است که موجب حیات می‌گردد^۲ یا بهترین علم، علمی شمرده شده است که نفعی رساند.^۳ مصادیق چنین علمی با توجه به وضعیت پیشرفت دانش در هر دوره، گوناگون است. از همین رو در برخی روایات، علوم به چهار دسته تقسیم شده است: علم فقه برای دین‌شناسی، علم طب برای شناخت جسم انسان‌ها، علم نحو برای شناخت زبان محاوره مردم و علم ستاره‌شناسی برای شناخت زمان و تقویم ایام.^۴

دانشمندان در این تمدن مبهوت تکنولوژی و پیشرفت غرب گشتند و درصدد یافتن راه برون‌رفت از مشکلات بودند. این تمدن بر سر دوراهی قرار گرفت. یکی اینکه تن به تقلید دهد و راه‌رفته غرب را طی کند و دیگر اینکه مبارزه منفی آغاز کند؛ البته گاه این دو امر با هم توأم می‌گردید. در تکنولوژی، رویکرد تقلید به خوبی نمایان است اما در حوزه علوم انسانی رویکرد نفی و تقلید، درهم آمیخته است. برای مثال در حوزه فقه و حقوق راه دشوار مواجهه با ساخته‌های غرب مطرح بوده است. در بخش مسائل مستحدث، نگاه تقلیدی و تاحدودی تحلیلی به ساخته‌های حوزه حقوق تمدن غرب است. بی‌دلیل نیست که بیمه به عنوان یک نهاد حقوقی تأمین و اقتصادی و

۱. جرج سارتن، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۳۷.

۲. «اكتسبوا العلم و یکسبکم الحیاة»؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: صفحه ۶۳، شماره ۷۵۵.

۳. «قال رسول الله (ص): خیر العلم ما نفع؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۷، شماره ۱۴۱۳۲.

۴. «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) الْعُلُومُ أَرْبَعَةٌ: الْفِقْهُ لِلْأَدْيَانِ وَالطَّبُّ لِلْأَبْدَانِ وَالنَّحْوُ لِللِّسَانِ وَالنُّجُومُ لِمَعْرِفَةِ الْأَزْمَانِ؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۲۱۸، شماره ۴۲.

عنصر ضروری دنیای صنعت، فراز و نشیب‌های بسیاری طی می‌کند؛ در ابتدا، مشروعیت آن انکار شد، اما در نهایت به عنوان عنصر ضروری و راهی برای برون‌رفت از مشکلات شناسایی شد. به نظر مشکل اساسی، نبود راهبرد ساخت و تأکید زیاد بر عنصر شناخت است. همین عامل موجب گردیده است تا بسیاری از محققان در صدد نقد علوم غرب برآیند و تلاش کنند به صورت‌های گوناگون راهی برای برون‌رفت بیابند. اما به نظر نگارنده آنچه اهمیت دارد این است که باید علاوه بر شناخت، تغییر و ساخت نیز موضوع گفت‌وگو قرار گیرد تا از این طریق بتوان با نقد منطقی ساخت به طراحی امور جدید و متناسب با نیاز پرداخت. نوشتار حاضر تلاش می‌کند ابعاد مختلف منطقی ساخت را بررسی کند. برای بررسی این امر باید «امکان ساخت» را بررسی کرد و با فرض امکان، به بحث پیرامون مشروعیت آن پرداخت. افزون بر این، منطق و روش‌شناسی ساخت و لوازم آن نیز اهمیت دارد که لازم است درباره آن‌ها گفت‌وگو کرد.

۱. امکان ساخت

عامل و فاعل تغییر و ساخت، خود انسان است. اوست که تغییر می‌دهد و اوست که می‌سازد. بنابراین شناخت ماهیت انسان اهمیت دارد. دانشمندان به مناسبت‌های مختلف^۱ و در فهم مسائل گوناگون به خصوص در مباحث مقدماتی دانش‌ها یا فلسفه دانش به ماهیت انسان پرداخته‌اند. در این دست مباحث، گاه سخن از شناخت و دستیابی به معرفت است و گاه سخن از فهم قواعد حاکم بر رفتار اخلاقی و اجتماعی، و گاه سخن از تدبیر، تغییر، ساخت و تولید است. برای مثال ارسطو بر این باور بود که انسان حقایق را می‌شناسد و از این جهت «فهمنده» است. از سوی دیگر انسان در حوزه رفتار «فاعل» قلمداد شده و در حوزه هنر، «سازنده» است (Souryal, 2015, p. 142).

ادبیات ادیان توحیدی با نگاه ویژه به جهان و هستی از یک سو و استناد به آموزه‌های وحیانی از سوی دیگر ماهیت انسان را در پارادایم خود بررسی کرده و با پرسش‌هایی روبروست که بتواند جایگاه انسان را مرتبط با خداوند و امور غیبی بررسی نماید و میزان تأثیر انسان را بر تدبیر و ساخت طبیعت یا نظام اجتماعی معین کند. هم‌چنین موضع ادیان توحیدی به برخی تفکرات فلسفی و غیرفلسفی اهمیت دارد؛ تفکراتی که مباحثی چون تدبیر ستارگان و تأثیر آن بر زندگی انسان را مطرح نموده‌اند. در این میان دین یهود در خداشناسی و جهان‌شناسی این آموزه را مطرح می‌کند که خداوند

۱. در مباحث تفسیری، دانشمندان در وجه کرامت انسان، به تفصیل سخن گفته‌اند.

جهان را ناقص آفریده است. انسان با کار خدایی خود آن را تکمیل می‌کند. در این باره گفته شده است خداوند انسان را شبیه خود آفریده است، از این رو از وی خواسته است اراده آزاد خود را به کار گرفته و تنها به اطاعت از قدرت او اکتفا نکند. فعالیت خلاقانه انسان فقط اعمال اراده مخفی و سری خداوند است. خلاقیت آزادانه انسان پاسخی به خواست خداست (Sayers, 2005, p. 49). بنابراین انسان در این ادبیات، موجودی تکمیل‌کننده خلقت است. در برابر این ادبیات برخی چون توماس آکویناس با الهام از ارسطو ماهیت انسان را در ادبیات عقلانی مسیحی به عنوان «موجود سازنده» (man-as-maker) معرفی می‌نماید. انسان به عنوان عضوی از جامعه نیز اهمیت دارد. وی با این عنوان می‌تواند زندگی اجتماعی خود را بسازد. در اینجا برخی چون ریچارد نیبور انسان را به عنوان موجود شهروند تعریف کرده‌اند (Ibid, pp. 52-54).

بررسی این امر در ادبیات اسلامی نیز اهمیت دارد. با توجه به ساختار اندیشه اسلامی که انسان به عنوان موجود مخلوق است باید به ماهیت خلقت وی از ناحیه خالق اشاره کرد تا روشن شود که امکان ساخت را دارد. در ادامه، ماهیت انسان با توجه به عنصر ساخت مرور می‌شود.

۱-۱. رابطه خدا و انسان

بر اساس آموزه‌های الهی، انسان خلیفه خدا در زمین است. این جانشینی نه به علت غیبت دیگری یا عجز و ناتوانی اوست، بلکه به سبب ترفیع و بزرگداشت انسان و رساندن او به شرافت و کمال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ماده خلفه). این امر ریشه در منظومه اندیشه اجتماعی اسلام دارد و به اندازه‌ای اهمیت دارد که گاه از آن به عنوان یک اصل بنیادین با نام «اصل استخلاف» یاد می‌شود. در قرآن کریم به اصل استخلاف به صراحت توجه شده است. خداوند در سوره بقره، آیه ۳۰ می‌فرماید:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی [نماینده‌ای] قرار خواهم داد.»

در این آیه در مورد سه مسئله بین مفسران اختلاف نظر است؛ این مسائل عبارت‌اند از: چه کسی خلیفه است؟ خلافت از چه کسی؟ و خلافت از چه چیز؟

در پاسخ به پرسش اول، برخی از مفسران بر این اعتقادند که منظور از خلیفه، حضرت آدم (الآلوسی البغدادی؛ ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ بغدادی صوفی، ۱۳۵۷: ج ۱، ص ۴۴) یا آدم و جانشینان اوست (ر.ک: ابن‌کثیر القرشی دمشقی، ۱۳۸۹ق: ج ۱، ص ۷۴) و از روایات دیگری

استفاده می‌شود که منظور از خلیفه، انبیا و مرسلین و صالحان‌اند که خداوند آن‌ها را خلیفه مخلوقات خود قرار داده است؛ اما در اینجا باید گفت منظور از خلیفه، نوع انسان است که شامل حضرت آدم و فرزندان او می‌شود. علامه طباطبایی از جمله مفسرانی است که این دیدگاه را با توجه به آیات دیگر قرآن پذیرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۱۱۶).

پاسخ به سؤال دوم نیز اهمیت دارد. خلافت دو طرف دارد: کسی که خلیفه و جانشین می‌شود و کسی که دیگری، جانشین او می‌گردد. پرسش اول در پاسخ به این امر بود که چه کسی خلیفه است و اکنون سخن بر سر این است که کسی که دیگری جانشین او می‌گردد، کیست؟ درباره این مسئله در آیه مزبور، بین مفسران اختلاف نظر است. برخی بر این باورند که قبل از هبوط آدم بر زمین، اجنه زندگی می‌کردند، و دست به خونریزی می‌زدند؛ خداوند آدم را جانشین این گروه کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۷۴: ج ۶۱، ص ۲۹۸، روایت ۷، باب ۴۷، ج ۱۰۰، ص ۳۴۲، روایت ۳۳، باب ۴ و ج ۱۰۲، صص ۶۷، ۸۱، ۹۷، ۹۸، ۱۱۶، ۱۲۰ و ۲۲۵. طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۱۱۶).

در برابر این دیدگاه، عده‌ای بر این باورند که خلافت و جانشینی خداوند مطرح است. قرطبی این سخن را به ابن مسعود و ابن عباس نسبت می‌دهد و علامه طباطبایی (ره) در زمره مفسرانی است که مراد آیه را جانشینی خداوند می‌داند؛ ایشان برای اثبات نظریه خود، به سیاق آیه استدلال می‌کند. خداوند پس از سخن ملائکه فرمود:

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ سپس علم اسما را همگی به آدم آموخت؛ بعد، آن‌ها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: اگر راست می‌گویید اسامی این‌ها را به من خبر دهید.»

از این آیه معلوم می‌شود که سخن از خلافت الهی بوده است، نه خلافت کس دیگر. امر مهم دیگری که باید بررسی شود، موضوع خلافت است؛ یعنی خداوند در چه چیزی انسان را خلیفه قرار داده است؟ بعضی گفته‌اند خلافت انسان در زراعت و بهره‌وری از دنیا است، یا خلافت در عمران و اصلاح زمین است، یا منظور از خلافت، جانشینی در حکم میان مکلفان یا اقامه حدود الهی و تنفیذ احکام است، یا جانشینی در عمران زمین، سیاست و حکومت، تکمیل نفوس و تنفیذ و اجرای اوامر الهی است. دلیل چنین اختلافی ذکر نکردن موضوع خلافت است. این بیان نکردن موضوع می‌تواند به مطلق بودن موضوع دلالت کند. در نتیجه شامل تصرفات و سامان‌دهی در تمامی طبیعت و زندگی اجتماعی شود. البته این امر می‌تواند محدودیت‌هایی نیز

داشته باشد که براساس ادله به اثبات می‌رسد.

۱-۲. توانمندی انسان

با مرور تاریخ علم، توانمندی شگرف انسان روشن می‌گردد. با این وجود ریشه این توانمندی و گستره آن از مسائل مهمی است که پاسخ به آن چندان ساده نیست. از برخی آیات قرآن می‌توان زمینه‌ای برای پاسخ یافت. از جمله آن‌ها آیه ۳۱ سوره بقره است. خداوند در این مجموعه آیات به خلقت انسان و جایگاه خلافت وی اشاره فرموده است. سپس در این آیه می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ سپس علم اسماء [علم اسرار آفرینش و نامگذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت. بعد آن‌ها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: اگر راست می‌گویید، اسامی این‌ها را به من خبر دهید.» مفسران در تفسیر این آیه گوناگون سخن گفته‌اند^۱ اما آنچه روشن است اینکه علم مذکور در این آیه از سنخ علم ملائکه نیست بلکه علم به حقیقت اسما است. به این معنا که با آگاهی از آن‌ها، حقایق و اعیان وجودی آن‌ها کشف گردد و این امر تنها ناظر به حقایق و موجودات خارجی است نه مفاهیمی که ظرف وجودی آن‌ها ذهن است. هم‌چنین این آگاهی شامل موجوداتی می‌شود که در پس پرده غیب در آسمان‌ها و زمین نهان است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۱۱۸). از همین روست که برخی مفسران آگاهی از علوم را مربوط به جهان آفرینش و خواص مختلف موجودات هستی دانسته و آن را افتخار بزرگی برای انسان می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ق: ج ۱، ص ۱۷۶). روشن است که آگاهی از رموز آفرینش می‌تواند مشتمل بر توانمندی در تغییر و ساخت باشد. این سخن با تفسیر کسانی چون ابن عباس هماهنگ است؛ که به صنایع، اصول و رموز امور مختلف از جمله کشاورزی اشاره دارد (همان). البته با توجه به فضای علمی حیات مفسران، آیه به صورت مضیق تطبیق داده شده است. حال آنکه با توجه به پیشرفت دانش و ورود انسان به اسرار آفرینش می‌توان دریافت که توانمندی انسان بسیار وسیع است و در هر دوره تکاملی دانش، نمونه‌هایی از آن آشکار می‌شود.

البته با فرض دستیابی به تفسیر این آیه، همین موضوع که طبیعت انسان چیست و چگونه به شناخت و درک نائل می‌شود می‌تواند موضوع گفت‌وگو باشد. برای مثال دیوید هیوم سه پرسش مهم

۱. ابن عباس و برخی دیگر از مفسران منظور از نام‌ها را صنایع، اصول، رموز کشاورزی، درخت‌کاری و تمام کارهای مربوط به امور دین و دنیا دانسته‌اند. برخی به فواید و امتیازات حیوانات و چگونگی بهره‌مندی انسان از حیوان اشاره کرده‌اند. برخی دیگر منظور از اسما را چیزهایی دانسته‌اند که خلق شده است یا بعداً آفریده خواهد شد. علی بن عیسی بر زبان تأکید کرده است. از امام صادق (ع) در روایتی نام زمین‌ها، کوه‌ها، دریاها، بیابان‌ها و حتی فرشی که زیر پای آن حضرت گسترده بود آورده‌اند. فتاده منظور از اسم‌ها را معانی و حقیقت آن‌ها می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ق: ج ۱، ص ۶۸۰).

در اینجا مطرح می‌کند. یکی اینکه مغز چگونه کار می‌کند؟ و دیگر اینکه با فرض پاسخ پرسش اول چرا مغز این چنین کار می‌کند؟ و سوم اینکه با توجه به دو پرسش فوق ماهیت انسان چیست؟ (Wilson, 2012, p. 1).

۱-۳. انسان و جهان

افزون بر میزان آگاهی انسان، قرآن کریم به طور مکرر به تسخیر طبیعت برای انسان یا توسط انسان،^۱ بهره‌مندی از مواهب دنیوی^۲ و بهره‌برداری از زمین^۳ اشاره کرده است. براساس آموزه‌های

۱. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ؛ خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان باران نازل کرد و بدان باران برای روزی شما میوه‌ها رویانید و کشتی‌ها را رام شما کرد تا به فرمان او در دریا روان شوند و رودها را مسخر شما ساخت.» (ابراهیم: ۳۲)

«وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ؛ و آفتاب و ماه را که همواره در حرکت‌اند، رام شما کرد و شب و روز را مسخر شما گردانید.» (ابراهیم: ۳۳)

«وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ و مسخر شما کرد شب و روز را؛ و خورشید و ماه را و ستارگان همه فرمانبردار امر اویند. در این برای آنها که به عقل درمی‌یابند، عبرت‌هاست.» (نحل: ۱۲)

«وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِنَاكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيبًا تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِيَبْتَلُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ اوست که دریا را رام کرد تا از آن گوشت تازه بخورید و زیورهای بیرون آرید و خویشتن را بدان بیارابید؛ و کشتی‌ها را بینی که دریا را می‌شکافند و پیش می‌روند تا از فضل خدا روزی بطلبید؛ باشد که سپاس گویند.» (نحل: ۱۴)

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ؛ آیا ندیده‌ای که خدا هر چه را در روی زمین است، مسخر شما کرده است و کشتی‌ها را که در دریا به فرمان او می‌روند؟ و آسمان را نگه داشته است که جز به فرمان او بر زمین نیفتد؛ زیرا خدا را بر مردم رؤوف و مهربان است.» (حج: ۶۵)

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ؛ آیا ندیده‌اید که خدا هر چه را در آسمان‌ها و زمین است، رام شما کرده است و نعمت‌های خود را چه آشکار و چه پنهان به تمامی بر شما ارزانی داشته؟ و پاره‌ای از مردم بی‌هیچ دانشی یا راهنمایی و کتاب روشنی، درباره خدا جدال می‌کنند.» (لقمان: ۲۰)

«اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِيَبْتَلُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ خداست که دریا را رام کرد تا در آن به فرمان او کشتی‌ها روان باشند؛ و طلب معیشت کنید؛ باشد که سپاسگزار باشید.» (جاثیه: ۱۲)

«وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ؛ رام شما ساخت آنچه در آسمان‌هاست و آنچه در زمین است؛ همه از آن اوست؛ در این برای متفکران عبرت‌هاست.» (جاثیه: ۱۳)

۲. «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا؛ در آنچه خدا به تو داده است، سرای آخرت را جستجو کن و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن.» (قصص: ۷۷)

۳. «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأْمُسُوا فِي مَنَاجِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ؛ او کسی است که زمین را برای شما

قرآنی، خداوند طبیعت را مسخر انسان کرده است؛ به گونه‌ای که انسان می‌تواند بر طبیعت مسلط شود و به شیوه‌های گوناگون از آن استفاده نماید. این امر در بسیاری از آیات قرآن به وضوح بیان شده است (فتح‌الله، بی‌تا: ص ۲۲۶).

مرور این آیات نشان می‌دهد که خداوند گاه از مصادیق خاص چون خورشید، ماه، دریا و کشتی‌ها یاد کرده است و گاه در یک بیان کلی، همه آنچه در زمین است، در حوزه تسخیر انسان به شمار آورده است.

آنچه در این جا اهمیت دارد مفهوم و معنای «تسخیر» است. تسخیر در لغت به معنای اذلال و اجبار بر عمل بدون اجرت است (همان: ص ۲۲۶)؛ به گونه‌ای که تسخیرشونده تحت اراده تسخیرکننده قرار گیرد و تابع و منقاد او باشد (عسگری، ۱۳۵۳: ص ۵۰). البته تسخیر با اکراه و اجبار تفاوت دارد. در تسخیر دو امر مطرح است: یکی اراده تسخیرکننده است که امر تسخیرشده را در جهت مقاصد خود سوق می‌دهد؛ دیگری بهره‌مندی از اقتضائات و طبع تسخیرشونده است. تسخیر با اراده یا طبع تسخیرشونده منافات ندارد. این امر در اکراه و اجبار موجود نیست؛ زیرا اکراه و اجبار با اراده و طبع مکره و مجبور در تنافی است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۴، ص ۳۱۳)؛ از این رو برخی بر این باورند که تسخیر با سحر نیز متفاوت است و اگرچه فقیهان در حرمت سحر نظر داده‌اند و برخی نیز تسخیر را نوعی سحر دانسته‌اند، ایشان تسخیر را به سحر ملحق ندانسته و باب آن را در تحلیل فقهی جدا دانسته‌اند (روحانی، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص ۳۱۳).

با توجه به این امر می‌توان نتیجه گرفت که تسخیر، گذشته از اراده تسخیرکننده بر هماهنگی و وجود اقتضا در تسخیرشونده دلالت دارد. اکنون آنچه در تحلیل و بررسی آیات تسخیر اهمیت دارد، عبارت «لکم» است. مفسران در تفاسیر خویش از عبارات مختلفی استفاده کرده‌اند که بیانگر رابطه انسان با طبیعت است. در اینجا به دو دیدگاه کلی می‌توان اشاره کرد؛ براساس یک دیدگاه «لام» در این دست آیات برای غایت است.^۱ از جمله کسانی که به این مطلب اشاره کرده است استاد مطهری است. ایشان در تحلیل مطلب از اصل غایت استفاده می‌کند. وی در این باره می‌نویسد:

قطع نظر از تصریحی که قرآن کریم فرموده، اگر در خود نظام عالم دقت کنیم...

رام کرد. بر نشانه‌های آن راه بروید و از روزی‌های خداوند بخورید و بازگشت و اجتماع همه به سوی اوست.» (ملک: ۱۵)
 ۱. انه تعالی خلقها جميعا لاتنتفعنا بها، فهي مسخرة لنا من حيث انا نتفع بها علی الوجه الذی نریده (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۱۲۵). اللام فی لکم للغایه ای سخر لاجلکم البحر بان خلقه علی نحو یحمل الفلک و یقبل ان تجری فیه فینتفع به الانسان و یمکن ان تکون للتعدیه فیکون الانسان یسخر البحر باذن الله (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۸، ص ۱۶۱-۱۶۲).

می‌فهمیم که یک نوع رابطه‌هایی میان جماد و نبات و هم‌چنین بین هر دوی این‌ها با حیوان و هم‌چنین بین جماد، نبات، حیوان و بین انسان هست. در این زمین از یک طرف یک سلسله مواد غذایی هست و از طرفی حیوان‌ها طوری هستند که با آن مواد غذایی فقط می‌توانند زندگی کنند. اگر آن مواد غذایی نباشند نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. حال آیا می‌شود گفت در نظام کلی کائنات هیچ‌علاقه و ارتباطی بین مواد غذایی این عالم و بین طرز ساختمان جهازات تغذیه انسان یا سایر حیوان‌ها وجود ندارد؟ و تصادفاً موافقتی بین این‌ها و آن‌ها هست. علمای معرفه‌الحیاء که می‌گویند به‌هیچ‌وجه نمی‌توان اصل علت غایی را در مورد موجودات زنده انکار کرد، هم‌چون‌علاقه و ارتباطی هست. خواه آنکه بگوییم آن مواد غذایی متناسب با این احتیاجات ساخته شده و خواه آنکه بگوییم ساختمان جهازات تغذیه طوری ساخته شده است که بتواند از مواد غذایی موجود استفاده کند. به هر حال‌علاقه غایی هست. و این دو به یکدیگر تطبیق داده شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۱۸۹).

در برابر این احتمال برخی مفسرین مانند علامه طباطبایی این سخن را مطرح کرده‌اند که لام در این آیات ممکن است برای تعدیه باشد. در این صورت خداوند امور را مسخر و ذیل اراده انسان قرار داده است (طباطبایی، پیشین). و انسان توان تصرف و تغییر در طبیعت را خواهد داشت. علامه طباطبایی در ادامه به صورت ضمنی به شبهه‌ای پاسخ می‌دهد. با این توضیح که ممکن است در اینجا این شبهه مطرح شود که چنین تسخیری با اراده الهی و خالق بودن وی در تنافی است. این اشکال قابل پاسخ است زیرا تسخیرکننده بودن انسان هنگامی که در طول اراده الهی و با اذن خداوند باشد اشکالی ندارد (رک: همان). ممکن است مؤید این تفسیر توسعه توان انسان و امکان تصرفات وی در طبیعت دانسته شود. البته علامه طباطبایی این تفسیر را با صدر آیه سازگار نمی‌داند.^۱ در این میان برخی از مفسران با توجه به متعلق تسخیر هر دو وجه را پذیرفته‌اند.^۲

۱. و مما مر یظهر أن اللام فی «لَکُمْ» للتعلیل الغائی و المعنی لأجلکم و المسخر بالکسر هو الله تعالی دون الإنسان، و ربما احتمل کون اللام للملک و المسخر بالکسر هو الإنسان بمشیة من الله تعالی کما یشاهد من تقدم الإنسان بمرور الزمان فی تسخیر أجزاء الکون و استخدامہا فی سبیل مقاصده لکن لا یلائمه تصدیر الکلام بقوله: «أَلَمْ تَرَوْا».

۲. «تسخیر» در فرهنگ قرآن به دو معنی آمده است؛ یکی در خدمت منافع و مصالح انسان بودن (مانند تسخیر خورشید و ماه) و دیگری زمام اختیارش در دست بشر بودن (مانند تسخیر کشتی‌ها و دریاها). و اینکه بعضی پنداشته‌اند که این آیات اشاره به اصطلاحی است که امروز برای تسخیر داریم (مانند تسخیر کره ماه به وسیله مسافران فضایی) درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در بعضی از آیات قرآن می‌خوانیم «وَسَخَّرَ لَکُمْ مَا فِی

صرف نظر از اینکه انسان چنین توانایی را برای تسخیر دارد در اینکه وی می‌تواند با تغییر در طبیعت از آن انتفاع ببرد جای چندان بحثی نیست. بر این اساس میزان تصرفات انسان بستگی به میزان استفاده او دارد. حال هر چه بتواند اسرار خلقت را بهتر بشناسد امکان چنین استفاده‌ای بیشتر خواهد بود.

البته به لحاظ مصداق در قرآن به مواردی اشاره شده است که نشان‌دهنده تسخیر به معنای دوم است که شخص زمام امری را به دست گرفته است. برای نمونه می‌توان به جریان سلیمان اشاره کرد که خداوند می‌فرماید: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ؛ و تندباد را مسخر سلیمان ساختیم که به فرمان او به سوی سرزمینی که آن را پربرکت کرده بودیم حرکت می‌کرد، و ما از همه چیز آگاه بوده‌ایم» (انبیاء: ۸۱). هم‌چنین در آیه بعدی نیز به موجودات غیرمادی و فرمان‌پذیری آنان از سلیمان اشاره دارد «وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ؛ و گروهی از شیاطین را (نیز) مسخر او قرار دادیم که برایش (در دریاها) غواصی می‌کردند و کارهایی غیر از این برای او انجام می‌دادند و ما آن‌ها را (از مردم و سرکشی) حفظ می‌کردیم» (انبیاء: ۸۲).

در این دست آیات ممکن است با توجه به دانش اندک بشر از باد، بتوان شیوه بهره‌مندی از باد را متعلق تسخیر دانست اما این امر ممکن است ناشی از برداشت مفسرین باشد که با دانش خود مسخر بودن باد را به گونه‌ای که زمام آن به دست شخص باشد منتفی دانسته‌اند؛ حال آنکه چنین امری امکان دارد.

۱-۴. ارزش مندی توانمندی انسان

با وجود توانمندی انسان ممکن است به لحاظ ارزشی در به‌کارگیری آن تردید شود. این موضوع را نیز می‌توان با استناد به برخی از آیات قرآن کریم بررسی کرد. از جمله این آیات، آیه ۷۰ سوره بقره است. خداوند در این آیه می‌فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و ما قطعاً فرزندان آدم را گرامی داشته [و می‌داریم] و آنان را در دشت و دریا حمل نموده [و می‌نماییم] و ایشان را از اشیای طیب و پاکیزه رزق و روزی

السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (جاثیه- ۱۳) که نشان می‌دهد همه آنچه در آسمان‌ها و همه آنچه در زمین است مسخر انسان است؛ در حالی که می‌دانیم مسافرت فضانوردان به همه کرات آسمانی قطعاً محال است. آری در قرآن بعضی آیات دیگر داریم که ممکن است اشاره به این نوع تسخیر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۰، ص ۳۴۴).

داده [و می دهیم] و آنان را بر کثیری از افرادی که آفریده‌ایم فضیلت و برتری مخصوصی

داده [و می دهیم].»

مقصود از تکریم،^۱ اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد؛ و با همین خصوصیت است که معنای «تکریم» با «تفضیل» متفاوت می‌شود؛ چون تکریم معنایی است نفسی و در آن کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص تکریم شده مورد نظر است که دارای شرافت و کرامت بشود؛ بر خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شریک است.

به همین خاطر بعضی گفته‌اند «کرمنّا» اشاره به مواهبی است که خدا ذاتاً به انسان داده است، و «فضلنّا» اشاره به فضائل است که انسان به توفیق الهی، کسب می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ج ۱۲، ص ۱۹۹).

برخی از مفسران قرآن، این احتمال را نیز بسیار نزدیک به واقع دانسته‌اند و بر این باورند که «کرمنّا» به جنبه‌های مادی اشاره می‌کند و «فضلنّا» به مواهب معنوی؛ زیرا کلمه «فضلنّا» غالباً در قرآن به همین معنی آمده است (همان). افزون بر این، برخی از مفسران بر این باورند که تکریم، معنای ذاتی و نفسی دارد و در مقام سنجش با غیر نیست؛ بر خلاف تفضیل که در آن نسبت‌سنجی کسی با دیگری وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۳، ص ۲۰۴).

درباره وجه تکریم سخنان گوناگونی گفته شده است. برخی در این باره به اموری مانند عقل، نطق، اعتدال در خلقت، مسخر بودن اشیا برای انسان و قدرت تدبیر امر زندگی اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۰ق: ج ۷، ص ۳۷۳). در همین زمینه برخی به صورت جزئی‌تر، چهره نیکو، قامتی راست و داشتن عقل و منطق را از محاسن مردان و گیسوان زیبا را از محاسن زنان شمرده‌اند (ر.ک: میبیدی، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۵۸۸)؛ حتی برخی غذا خوردن با دست را معیار کرامت شمرده‌اند (ر.ک: میبیدی، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۵۸۸؛ هروی نیشابوری، ۱۳۸۰ش: ج ۲، ص ۱۳۸۶).

در این میان علامه طباطبایی با تحلیل مفهومی تکریم و تفضیل، به این نتیجه می‌رسد که وجه

۱. برخی از محققان به تبعیت از کانت، در طراحی نظریه برابری به کرامت ذاتی، توجه نموده‌اند. ایشان در پاسخ به این پرسش که برابری بر چه پایه‌ای استوار است به کرامت ذاتی انسان اشاره کرده‌اند و اظهار می‌کنند. اینکه چرا نمی‌توان برخی از انسان‌ها را برتر یا فروتر از برخی دیگر دانست، در اصل غایت‌بودن یا کرامت ذاتی انسان نهفته است؛ توضیح اینکه انسان‌ها را باید برابر دانست؛ چون تک‌تک آنها غایت خود هستند و به هیچ وجه یکی بر دیگری برتری پیشینی ندارد. اصل ارزش‌غایی انسان به طور کامل این‌گونه بیان شده است: هر انسان باید غایت خویشتن انگاشته شود و هیچ انسانی را نمی‌توان برای رسیدن به هدف انسان دیگر وسیله قرار داد.

تکریم انسان، نعمت عقل است و تفضیل، در سایر خصوصیات و صفات انسان است. کوتاه اینکه بنی‌آدم در میان سایر موجودات عالم، از ویژگی و خصیصه‌ای برخوردار است و به سبب همان خصیصه از دیگر موجودات جهان برتری یافته است و آن عقلی است که با آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می‌دهد.

اما اینکه مفسران گفته‌اند یا روایتی نیز بر طبق آن رسیده است که مقصود از آن خصیصه مسئله «نطق و گویایی»، «بر دو پا راه رفتن» یا «انگشت داشتن» است که با آن‌ها به دلخواه خود کار کند، یا عبارت از «خوردن با دست»، «قدرت نوشتن»، «خوش ترکیبی»، «حُسن صورت» یا «تسلط بر سایر مخلوقات و تسخیر آن‌ها» است یا آنکه «خداوند پدر ایشان، آدم، را به دست خود خلق کرد» یا «هم‌چون خاتم انبیا، محمد (ص) پیغمبری را برای آنان برانگیخت» یا آنکه «به سبب همه این‌ها» بی‌ی که گفته شد، هیچ‌یک صحیح نیست؛ بلکه روایات این‌ها را به عنوان مثال ذکر کرده است، نه اینکه مراد از آن خصیصه این‌ها باشد.

چون بعضی از آن‌ها که شمرده شد بعد از داشتن عقل، پیدا می‌شود؛ یعنی ابتدا باید عقل وجود پیدا کند و سپس «خط» و «نطق» و «تسلط بر سایر مخلوقات». افزون بر این، برخی دیگر از موارد ذکر شده از مصادیق تفضیل است نه تکریم؛ زیرا در سایر مخلوقات نیز، تعداد کمی از این فضیلت‌ها وجود دارد، و بعضی دیگر از آن‌ها اصلاً از مدلول آیه خارج است؛ مانند «آفریده شدن پدر آدمیان به دست خدا» یا «قرارگرفتن خاتم انبیا (ص) در میان آنان»؛ چرا که این‌ها همه جزء تکریم‌های معنوی و اخروی است و آیه شریفه درباره خصیصه‌های مادی و دنیوی سخن می‌گوید. با توجه به این سخن می‌توان گفت توان عقلی انسان در شناخت و تدبیر امور و ساخت، همه به عنصر اساسی کرامت باز می‌گردد.

نکته اساسی این است که خداوند تکریم‌شونده را بنی‌آدم ذکر کرده است؛ از این رو تفاوتی میان انسان‌ها وجود ندارد. افزون بر این، برخی مفسران بر این باورند که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف‌نظر از کرامت‌های خاص و فضایل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده است؛ بنابراین آیه فوق، مشرکین و کفار و فاسقان را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا اگر شامل آنان نمی‌شد و مقصود آیه انسان‌های نیکوکار و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد.

نکته دیگری که در این جا باید به آن توجه شود، ظرف کرامت است. با توجه به عمومی بودن کرامت، و شمول آن به مشرکان، کفار و فاسقان، روشن می‌شود که ظرف کرامت دنیاست و نه آخرت (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۳، ص ۳۱۶).

۲. مشروعیت تغییر و ساخت

اگرچه در مشروعیت شناخت و حتی استفاده از آن، چندان بحث مهمی وجود ندارد اما مشروعیت تغییر و ساخت ممکن است با چالش‌هایی روبه‌رو باشد. معمولاً در ادبیات انسان‌محور مشروعیت شناخت، تغییر و ساخت را با مبانی اخلاقی بررسی می‌کنند. در ادبیات فقهی این امر علاوه بر جنبه اخلاقی، نیازمند بررسی فقهی و شناخت احکام مبتنی بر اراده‌ی شارع نیز می‌باشد؛ تا روشن شود که با فرض توانمندی آیا خداوند به وی اجازه این‌گونه تصرفات را داده است یا نه.

در اینجا همه سخن در این است که اگر نتایج خاصی از پژوهش‌ها اعم از علوم انسانی و غیر علوم انسانی و به خصوص اسرار موجود در طبیعت که منجر به تصرف و تغییر می‌شود فراگیر شود چه بسا جامعه انسانی با مشکل روبه‌رو شود. از همین رو از دوران کهن تا کنون این توصیه اخلاقی مطرح می‌گردد که چنین نتایجی از علوم فراگیر نشود. علاوه بر این در مواردی نیز که به لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر بود براساس اصول و آثار امنیتی آن‌ها، این علوم افشا نمی‌شد و به صورت اسرار نظامی باقی می‌ماند. سارتن در باب ساخت سلاح در قرن چهاردم و پانزدهم که سلاح آتشین ساخته شد به اولین رساله منتشره در این باره اشاره کرده است که توسط کنراد کیزر در سال ۱۳۹۵ منتشر شده و با توجه به خاموش بودن صنعتگران و رازداری آن‌ها، وی وجود چنین رساله‌ای را قرینه قوی بر فراوانی و توسعه دانش ساخت سلاح در آن عصر می‌داند (سارتن، ۱۳۸۳: ص ۳۲۴۴).

به مرور و با توجه به توسعه دانش و شکل‌گیری ادبیات انسانی، سه رویکرد کلی راجع به ارتباط علوم و مسئولیت اجتماعی دانشمندان و دیگر افراد مؤثر در تولید دانش تغییر و ساخت شکل گرفته است.

رویکرد اول را می‌توان در آثار دانشمندانی چون ارشمیدس، داوینچی و بیکن مشاهده کرد. مطابق نقل پلوتارک (۱۲۷-۴۶ م.) اندیشمند و تاریخ‌نگار یونان باستان، ارشمیدس (۲۸۷-۲۱۲ ق.م) ریاضیدان و فیزیکدان یونانی، حاضر نبود رساله خود راجع به ریاضیات را منتشر کند؛ زیرا بر این باور بود که ممکن است یافته‌های وی کاربردهای مهندسی خطرناکی داشته باشد؛ طوری که خود نیز تحت حفاظت نظامی آن‌ها را به کار می‌برد (Mitcham, 2013, p 8). هم‌چنین در ابتدای عصر روشنگری کسانی چون لئوناردو داوینچی (۱۵۱۹-۱۴۵۲) که در بسیاری از رشته‌های علمی، هنری و فنی دستی داشت، هنگامی که در طراحی خود به مدل زیردریایی دست یافت، آن را منتشر نکرد زیرا بر این باور بود که طبیعت بشر ممکن است آن را به عنوان ابزاری برای تخریب بستر دریا به کار گیرد (Ibid). حتی اندیشمندانی چون فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱ م.)

که او را مؤثر در انقلاب علمی رنسانس می‌دانند هم‌چنان از این اندیشه دفاع می‌کند که معرفت‌های قدرت‌آفرین را نباید به سطح عمومی جامعه کشاند (Ibid, p. 9).

در رویکرد دوم، علوم ماهیتی خالص، مستقل و مقدس دارند و در نتیجه نشر آن‌ها محدودیتی ندارد. در این باره می‌توان به نظرات دانشمندانی چون گالیله اشاره کرد. به نظر وی دانش مشروط به هیچ محدودیت محتاطانه‌ای نیست. وی در حاشیه گفت‌وگو در باب دو سامانه بزرگ جهان (که توسط گالیله راجع به مقایسه سیستم جهانی کوپرنیک با دیدگاه سنتی بطلمیوس نگاشته شده است)، می‌نویسد «بدترین اختلال [هنگامی ایجاد می‌شود] که اراده آزاد آفریده شده مجبور به پذیرش کورکورانه اراده بیرونی شود.» با این رویکرد جدید، دانشمندان حق انتشار حقایق علمی را بدون توجه به آثار انتشار آن خواهند داشت (Ibid). چنین امری بشر را با مشکلات فراوانی همراه کرد زیرا به زودی نتایج تخریبی آن در دو جنگ جهانی (که در واقع اولین تجربه بشر در استفاده از فناوری نوین ناشی از تغییر و ساخت بود) خاطره تلخی به یادگار گذاشت. همین امر موجب شکل‌گیری رویکرد سوم شد. براساس این رویکرد دانشمندان وظیفه دارند با پژوهش و انتشار نتایج آن علوم را توسعه دهند اما در کاربرد آن باید به اقتضای قواعد مسئولیت عمل شود. تا جنگ جهانی دوم دانشمندان توجه جدی و مؤثری به رویکرد دوم نداشتند. پس از جنگ جهانی دوم به شناسایی عوارض منفی آثار خود در جامعه و آگاه‌سازی جامعه درباره آن توجه جدی نشان دادند. در ۱۹۴۵ در اولین شماره بولتن دانشمندان هسته‌ای دو هدف برای تأسیس انجمن دانشمندان هسته‌ای ذکر شد: «تیین مسئولیت دانشمندان راجع به معضلات ناشی از آزادسازی انرژی هسته‌ای و آگاه‌سازی عموم نسبت به معضلات اجتماعی، فناوری و علمی ناشی از آزادسازی انرژی هسته‌ای.»

تا پیش از آن دانشمندان مسئولیت خود را تنها به دنبال کردن علوم خوب و تحریف نکردن نتایج تجربیات، محدود می‌دیدند؛ اما در آن زمان مسئولیت خود را توسعه دادند. با توجه به شرایط جدید نظارت بر به‌کارگیری دانش هسته‌ای در امریکا و سپس در سطح بین‌المللی مطرح شد. در رویکرد جدید ایجاد مانع بر سر راه رشد بی‌سابقه علم مطرح نبود بلکه هدف، جلوگیری از کاربرد نظامی از علوم و نظارت بر کاربرد آن بود. ادوارد تلر در سال ۱۹۴۷ در این باره می‌نویسد: «مسئولیت دانشمندان هسته‌ای تنها آگاه‌کردن عموم و کمک به برقراری نظارتی که مانع پیشرفت علم نشود، نیست بلکه موظف به ادامه پیگیری پژوهش‌های علمی نیز هست.» (Ibid, pp. 10-11).

بنابراین، اگرچه رویکرد سوم به مسئولیت دانشمندان نیز مایل به نفی نظر گالیله (پذیرفتن کورکورانه اراده بیرونی و خنثی بودن ماهیت علوم) نیست اما بر خلاف گالیله تصدیق می‌کند که علوم

در صورت به‌کارگیری اشتباه، ممکن است دارای آثار و عوارض منفی باشند (Ibid, p. 11). رویکرد سوم با بحث راجع به عوارض دانش هسته‌ای آغاز شد و محدود به کاربردهای نظامی بود اما پس از دهه هفتاد با گسترش جریان‌سازی‌های زیست‌محیطی بحث کاربرد مسئولانه علوم به حوزه‌های غیرنظامی توسعه یافت. برای نمونه در سال ۱۹۷۴ آمریکا، کمیته‌ای برای بررسی آثار مهندسی ژنتیک تشکیل داد. براساس مصوبه این کمیته باید کنفرانسی بین‌المللی تشکیل شود و اعضای کمیته به دلیل آنچه «نگرانی عمیق» از آثار منفی محتمل فناوری دی.ان.ای نو ترکیب خواندند توصیه کردند «تا هنگامی که خطرات بالقوه مولکول‌های دی.ان.ای نو ترکیب بهتر شناخته شود... دانشمندان سراسر جهان داوطلبانه آزمایشات خود را متوقف کنند.» (Ibid, p. 12). این کنفرانس در سال ۱۹۷۵ در آسیلومار (The Asilomar Conference on Recombinant DNA, Feb. 1975) کالیفرنیا برگزار شد و خطوط راهنمایی را جهت استفاده دولت‌ها و مجالس قانونگذاری منتشر کرد. بعد از کنفرانس آسیلومار، روشن شد خطری که به آن هشدار داده می‌شد به آن شکل وجود نداشته است و برخی دانشمندان به شدت درباره آسیب‌های جریان تبلیغاتی ناشی از کنفرانس مذکور ابراز ناراحتی کردند. اگرچه هنوز برخی کماکان از سخت‌تر کردن تمهیدات محتاطانه سخن می‌گویند. آنچه می‌توان از کنفرانس آسیلومار نتیجه گرفت اینکه دانشمندان مشارکت‌کننده در آن، عقیده منقول از گالیله راجع به علوم را نفی کرده و شاخه‌هایی از علوم را نامطلوب اعلام کرده‌اند؛ و این نوعی بازگشت به رویکرد قرون وسطی درباره علوم بود. تورگنی سگرستد معتقد است در این رویکرد «خود دانشمندان به نقد و زیر سؤال بردن پژوهش‌گر و شایستگی وی برای پیگیری بدون محدودیت حقیقت می‌پردازند.» (Ibid, p. 12).

برخی معتقدند شکل‌گیری رویکرد جدید، هماهنگ با جایگزینی «علوم آکادمیک» با «علوم انتقادی» بوده است؛ که به آنچه برخی آن را «علم منافع عمومی» می‌نامند مرتبط است. ویلیام لارنس معتقد است باید از حوزه مضیق مسئولیت در رویکرد سنتی عبور کرد و علوم را با «اصول حفاظت مسئولانه» همراه ساخت (Ibid, p. 13). برای مثال این امر حتی به متخصصان علوم ریاضی نیز اعلان گردید. با گذشت زمان و تحولات مختلف چنین موضوعی خود با چالش جدی روبه‌رو شد و روند گسترش علوم بدون هیچ‌گونه محدودیتی به عنوان دیدگاه غالب پذیرفته شد. با غلبه چنین رویکردی حوزه‌های مختلف علوم شاهد تحول فزاینده‌ای شد. در اینجا علوم انسانی سه نقش مهم را ایفا کرد؛ از یک سو ساختار معرفتی برای ورود همه علوم در صحنه زندگی را فراهم آورد؛ از سوی دیگر زمینه تغییر در طبیعت را توجیه نمود و با ساخت جهانی مصنوع روابط جدید

را بررسی کرد؛ و علاوه بر آن خود نیز با کمک علوم دیگر در زمینه امور فردی و اجتماعی دست به ابداعاتی زد. نمونه این ابداعات در حقوق، سیاست و اقتصاد است. نتیجه مجموعه این تحولات و تغییرات به اندازه‌ای است که برخی با مطرح کردن جهان یک، جهان دو و جهان سه، بر این باورند که باید در این ساختار جدید، امور را بررسی کرد.

علاوه بر این در حوزه اعتبارات اجتماعی نیز، مشروعیت ساخت اهمیت دارد. در این جا نیز بسته به مکاتب اخلاقی مشروعیت ساخت قابل گفت‌وگوست. بنابر برخی مکاتب، مشروعیت اعتبارات اجتماعی ریشه در رعایت اصولی دارد که بازگشت آن به آزادی و کرامت انسان است. در برابر، ایزدگرایان با شیوه تجربی میزان تحقق اهداف را از طریق اعتبارهای اجتماعی بررسی می‌کنند. در ادبیات فقهی، مشروعیت ساخت اعم از ساخت در امور طبیعی یا ساخت اعتباریات اجتماعی، ریشه در قواعد بنیادین عقلی و نصوص شرعی دارد.

۳. روش‌شناسی تغییر و ساخت

روش‌شناسی ناظر به شناخت در حوزه علوم تجربی و انسانی، دارای پژوهش‌های گسترده‌ای است. هم‌چنین در باره وحدت یا تعدد روش این دو حوزه تحقیقات گسترده‌ای شده است. لکن آنچه در این جا اهمیت دارد دست‌یابی به روش‌شناسی تغییر و ساخت است. این سخن هنگامی مطرح می‌شود که امکان و مشروعیت تغییر و ساخت پیش از آن اثبات شده باشد. در ادامه عوامل مهم در این باره را مرور می‌کنیم.

۳-۱. شناخت مسئله و تحلیل آن

مهم‌ترین امر در منطق تغییر و ساخت، «شناخت مسئله» است. این امر هم در حوزه امور طبیعی و هم حوزه زندگی اجتماعی مطرح است. همان‌طور که گفته شد حتی شناخت امور نیز در راستای فهم چگونگی تغییر و ساخت است. بنابراین در همه سطوح مسئله اندیشه تغییر و ساخت وجود دارد. باید چنین جهت‌گیری را در مسئله‌شناسی در نظر گرفت چرا که هنگامی که دانشمندان تحقیق به اثبات مسئله با دلیل، معنا کرده‌اند (ر.ک: شاذلی، ۱۹۹۹م: ص ۷۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، «ذیل واژه؛ جرجانی، ۱۴۱۱ق: ص ۶۸) یا اندیشمندی چون خواجه نصیرالدین طوسی تحقیق را به اثبات علمی معنا می‌کند (طوسی، ۱۳۶۱: ص ۳۴۹) یا برخی فیلسوفان و عالمان مسلمان تحقیق را در کنار برهان و گاه مترادف با آن آورده‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۳۰۳؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۰ق: ص ۲۳۷).

نکته مهم این است که در حوزه‌های اجتماعی فهم و حل مسائل، چه بسا مبتنی بر نهادهای ساخته‌شده قبلی باشد. برای مثال حقوق انتقال فناوری مبتنی بر نهادهایی چون مالکیت فکری، شخصیت حقوقی شرکت‌ها و برخی ابزارهای مالی است که این نهادها نیز ریشه در برخی مباحث نظری مانند نظریه‌های دولت و چگونگی تأمین هزینه علم و فناوری دارد. توضیح مطلب اینکه اگر دو شرکت در زندگی اقتصادی با این مسئله مواجه شوند که چگونه می‌توانند یافته‌های فنی و علمی خود را به دیگری منتقل کنند، اولین پرسش این است که آیا آنان بر دارایی‌های فکری خود مالکیت دارند، به گونه‌ای که بتوانند دیگری را از استفاده تجاری منع کنند. این ممنوعیت مبتنی بر ادبیات مالکیت فکری است. مالکیت فکری مبتنی بر نظامی است که در آن هزینه تولید علم و فناوری از طریق تولیدکننده و دولت قابل تأمین نیست، بلکه این هزینه از طریق بازار مصرف و براساس مالکیت خصوصی و آزادی تجارت قابل تأمین است. همان‌طور که مشاهده می‌شود طراحی قرارداد انتقال فناوری مبتنی بر پذیرش نهادهای ساخته‌شده پیشین حقوقی، اقتصادی و سیاسی است.

۲-۳. شناخت عنصر تغییر

مهم‌ترین عامل در روش‌شناسی تغییر و ساخت، دست‌یابی به «عنصر تغییر» است. با فرض توانمندی انسان و امکان شناخت قواعد، اعم از طبیعی و غیرطبیعی این سخن مطرح می‌شود که تغییر و ساخت، هنگامی میسر است که بتوان عامل تغییر را به دست آورد.

این امر در دو سطح امور طبیعی و اعتباری اهمیت دارد. آنچه در این جا اهمیت دارد این است که علوم جدید تلاش کرده است تا عنصر تغییر را در خود طبیعت بیابد. با این امر می‌توان روش‌شناسی تغییر و ساخت را مطرح کرد؛ و دیگر اینکه این عنصر توسط انسان قابل مدیریت نیز باشد. در جهان طبیعی این تلاش حتی در موجود زنده به صورت مستمر ادامه داشته است. به طوری که امروزه دانشمندان به سلول‌های بنیادین دست پیدا کرده‌اند. همچنین به این عناصر در موجودات غیرزنده نیز دست یافته‌اند. با وجود این تلاش برای دست‌یابی به عنصر تغییر و ساخت در حوزه اجتماعی دارای پیچیدگی خاصی است. مباحثی چون اصالت فرد و اصالت اجتماع در اندیشه فلسفی، یا میزان دخالت اراده و فهم سُنن الاهی در ادبیات دینی، به نوعی به دنبال فهم عنصر تغییر یا ساخت است.

۳-۳. شناخت تغییردهنده

اکنون اگر عنصر تغییر، شناسایی شود باید به عامل و «انجام‌دهنده تغییر» پرداخت. با مراجعه به تاریخ می‌توان گفت در مراحل عامل تغییر را خارج از دسترس انسان می‌دانستند و تنها نقش انسان، شناخت عنصر تغییر بود. برای مثال کسانی که عواملی چون ستارگان را مؤثر می‌دانستند تمام تلاش خود را برای شناخت تأثیر کواکب بر امور معطوف می‌کردند. اما با شناخت عناصر مدیریت‌پذیر عامل تغییر در دست انسان قرار گرفت. برای مثال در حوزه حیات با کشف ژن و سلول‌های بنیادین عنصر تغییر به تصرف انسان درآمد.

نمونه این امر را می‌توان در مطالعات علوم انسانی در میان مسلمانان نیز مشاهده کرد. برای مثال می‌توان به مطالعات ابن‌خلدون اشاره کرد. وی در حوزه‌های مختلف اگرچه با پیش‌فرض‌هایی سخن می‌گوید اما پس از آن تلاش می‌کند با مشاهدات و برخی تحلیل‌ها روابطی را میان عوامل و پیامدها برقرار سازد (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ص ۷۸۹ و ۸۰۳).

ریچارد نیور تلاش نموده است در رساله فلسفه اخلاق مسیحیت این امر را شرح دهد. وی در تحلیل تاریخ تلاش بشر برای شناخت خود در جایگاه عامل فعال، به مفهوم سازنده به عنوان یکی از مفاهیم مهم در توصیف انسان اشاره می‌کند. به این معنا که انسان موجودی است که امور را براساس اندیشه معین و برای غایت معین می‌سازد. این اندیشه که در ابتدا به ساخت امور مادی اشاره داشت توسط کسانی چون ارسطو به حوزه تحلیل‌های فلسفی پیچیده از وجود انسان، تسری یافت. ارسطو معتقد بود که هر صنعت، هنر، تلاش و اقدام انسان هدف مطلوبی دارد که برای تحقق آن انجام می‌شود. بنابراین انسان از منظر ارسطو و پیروانش کسی است که خود را برای هدفی می‌سازد و این امر نشان‌دهنده دو عنصر برجسته در توصیف انسان است: انسان برای هدف معینی فعالیت می‌کند و هدفمند است و اینکه موضوع فعالیت انسان خود اوست و با فعالیت به خودش شکل می‌دهد. یکی از کسانی که از ارسطو در این باره پیروی کرده است و آن را در تحلیل الاهیات به کار برده، فیلسوف و کشیش مسیحی توماس آکویناس است. وی معتقد است: «از اقدامات انسان تنها آن‌هایی به درستی انسانی هستند که به انسان به عنوان انسان، مستند هستند. اکنون انسان از موجودات غیرعقلانی در این امر متمایز است که انسان آقای اقدامات خود است... انسان از طریق عقل و اراده آقای اقدامات خود می‌شود: بر همین اساس است که گفته می‌شود اراده آزاد ناشی از [جمع] اراده و عقل است. بنابراین آن اقداماتی به درستی انسانی عنوان می‌شود که از اراده آزاد ناشی شود... روشن است که همه اقداماتی که از هر قدرتی ناشی می‌شود معلول آن قدرت

است که در ارتباط با موضوع آن اقدام کرده است. اما موضوع اراده، غایتی در قالب یک [هدف] مطلوب است. بنابراین همه اقدامات انسان باید در جهت تحقق هدفی باشد.» (Niebuhr, 1999, p. 48-49).

۳-۴. روش حل مسئله

با فرض شناخت مسئله و عامل مؤثر تغییر و ساخت و عنصر سازنده، «روش حل مسئله» نیز اهمیت دارد. در این جا با توجه به ارتباطات جوامع با یکدیگر می توان از روش های ذیل استفاده کرد:

الف - مهندسی معکوس

«مهندسی معکوس» در صنعت عبارت است از فرایند استخراج دانش یا طرح از هر امر ساخت بشر. این مفهوم پیش از دوره فناوری های جدید و انقلاب صنعتی وجود داشته است. تفاوت میان مهندسی معکوس و پژوهش متعارف این است که موضوع در مهندسی معکوس از امور ساخت انسان است اما امر مورد بررسی در پژوهش یک پدیده طبیعی است (Eilam, 2011, p. 1). اگرچه مهندسی معکوس بیشتر در حوزه صنعت به کار می رود اما منطق آن قابل تعمیم به حوزه ساخت ها و نهادهای اجتماعی و انسانی است. این امر به خصوص برای کشورهایی که با تمدن ها و نظام های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی روبرو می شوند اهمیت دارد. برای مثال می توان به اندیشه تفکیک قوا اشاره کرد. مسئله این جاست که چگونه می توان بر نهادی که قدرت مافوق ندارد نظارت کرد در حالی که افراد تحت امر آن نیز قدرت نظارت ندارند. بازگرداندن اندیشه تفکیک قوا به این مطلب، نوعی مهندسی معکوس به حساب می آید. حال اگر نظام سیاسی دیگری بخواهد از این نظریه استفاده کند باید به درستی به این پرسش پاسخ دهد که با چه مکانیزمی می توان بر اعمال قدرت سیاسی نظارت کرد.

ب - مطالعه تطبیقی

یکی دیگر از روش های حل مسئله انجام «مطالعات تطبیقی» است. هدف از انجام این گونه مطالعات این است که به طور نظام مند چگونگی مواجهه با مشکل از سوی نظام ها، نظریه ها و مکاتب روشن شود و بتوان از این فهم در ساختار بومی نظام یا نظریه استفاده کرد. به نظر می رسد یکی از مهم ترین راه ها به خصوص برای کشورهای در حال توسعه انجام چنین مطالعاتی است.

نتیجه چنین مطالعه‌ای ممکن است به بومی‌سازی نهادهای اجتماعی^۱ منجر گردد.

ج- طراحی ساختار مناسب تغییر و ساخت

به نظر می‌رسد هر نظام اجتماعی باید بنا بر نیازها، ساختار فرهنگی و منابع علمی و معرفتی خود ساختار مناسب برای تغییر و ساخت طراحی نماید و استلزامات آن را نیز در نظر گیرد. وجود چنین ساختاری خود نیازمند مباحث نظری متعدد است و از سوی دیگر در ادبیات اسلامی به بررسی مشروعیت آن نیز نیازمند خواهیم بود. علاوه بر این چگونگی آموزش تغییر و ساخت در نظام آموزش کشور و مبنا قرار دادن آن امری اساسی به حساب می‌آید.

نتیجه‌گیری

اگرچه تلاش‌های زیادی برای شناخت و تحصیل معرفت صورت گرفته است، اما براساس یافته‌های مقاله حاضر باید اذعان کرد آنچه به عنوان یک راهبرد اساسی برای تحول در علوم انسانی می‌توان مطرح کرد این است که باید به چگونگی و منطق تغییر و ساخت در سطوح مختلف دست پیدا کنیم. این امر نیازمند مباحث نظری چندی است، که در مقاله حاضر به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شد. هم‌چنین همین راهبرد می‌تواند منجر به توانمندی تمدن اسلامی نسبت به تمدن‌های رقیب شود. دستیابی به چنین ساختاری مستلزم بازنگری در سیاست‌های علمی و فناوری و تحول در نظام آموزشی و پژوهشی است.

۱. فرایند عالمانه‌ی اخذ و تحلیل یک نهاد اجتماعی یا حقوقی از نظام اجتماعی یا حقوقی معین (عاریه‌دهنده) و درج آن در نظام دیگر (گیرنده‌ی نهاد) را بومی‌سازی می‌خوانیم. بومی‌سازی براساس فرایند اخذ، تحلیل و درج صورت می‌گیرد (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۸۴: ص ۶۱-۷۷).

کتابنامه

۱. آلوسی بغدادی، محمود. ۱۴۱۷ق. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. تصحیح محمدحسین العرب. ۱۶ ج. بیروت. دارالفکر.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۷۵. مقدمه ابن خلدون. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. ج ۲.
۳. ابن کثیر قرشی دمشقی، اسماعیل. ۱۳۸۹ق. تفسیر القرآن العظیم. ۵ ج. بیروت. دارالفکر. ج ۱.
۴. احمد، فتح الله. معجم الفاظ الفقه الجعفری. مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع).
۵. بغدادی صوفی، علی بن محمد. ۱۳۵۷. تفسیر الخازن. ۴ ج. قم. دارالفکر. ج ۱.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. ۱۳۶۶. غرر الحکم و درر الکلم. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۷. تهانوی، محمداعلی بن علی. ۱۹۹۶. موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت. نشر رفیق العجم و علی دحروج.
۸. سارتن، جرج. ۱۳۸۳. مقدمه ای بر تاریخ علم. ج ۱. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. جرجانی، علی بن محمد. ۱۴۱۱ق. / ۱۹۹۱م. التعریفات. قاهره. نشر محمد بن عبدالحکیم قاضی.
۱۰. حکمت نیا، محمود. ۱۳۸۴. حقوق اسلامی. دوره: ۲ - شماره: ۷ - صفحه: ۶۱-۷۷.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف (علامه). ۱۴۱۰ق. الجوهر التّضید فی شرح منطق التّجريد. قم. بیدار.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق. المفردات فی غریب القرآن. دمشق. دارالقلم.
۱۳. روحانی، محمدصادق. ۱۳۷۱. فقه الصادق. ۲۶ ج. قم. دارالکتاب.
۱۴. شاذلی، محمد بن احمد. ۱۹۹۹م. قوانین حکم الاشرار الی کافه الصوفیه بجمیع الافاق. قاهره. المكتبة الازهریه للتراث.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۸. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم. مکتبه المصطفوی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱. قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران. انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین. ۱۳۶۱. اساس الاقتباس. تهران. چاپ مدرّس رضوی.
۱۹. عسکری، ابوهلال. ۱۳۵۳. الفروق اللغویه. قم. بصیرتی.
۲۰. علامه مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۴ق. بحار الأنوار. ۱۱۰ جلد. بیروت. مؤسسه الوفاء.
۲۱. _____ ۱۳۷۴. بحار الأنوار. ۱۱۰ ج. تهران. اسلامیّه.

۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۱۰ق. مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). ۳۲ ج در ۱۶ مجلد. بیروت. دارالفکر. چ ۱.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد. ۱۳۷۷. میزان الحکمه. چاپ اول. قم. دارالحديث.
۲۴. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۵. مجموعه گفتارها. تهران. انتشارات صدرا.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۰. تفسیر نمونه. ۲۷ ج. تهران. دارالکتب الاسلامیه. چ ۷.
۲۶. میبدی، رشیدالدین. ۱۳۸۷. کشف الاسرار و عدة الابرار. گردآوری علی اصغر حکمت. ۱۰ ج. تهران. فردا. چ ۷.
۲۷. هروی نیشابوری، ابوبکر عتیق بن محمد. ۱۳۸۰. تفسیر سوراآبادی. تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. ۵ ج. تهران. فرهنگ نشر نو.

28. Eldad Eilam, **Reversing: Secrets of Reverse Engineering**, John Wiley & Sons, 2011.
29. Karl Popper, "Three Worlds - Lecture Delivered at The University of Michigan on April 7, 1978", printed in The Tanner Lectures on Human Values, Sterling M. McMurrin, 2011, Vol. 1.
30. Mitcham, Carl. **Responsibility and Technology**, in: P.T. Durbin, Technology and Responsibility. Springer, 2013.
31. Niebuhr, Helmut Richard. **The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy**, US: Westminster John Knox Press, 1999.
32. Sayers, Dorothy L. **Mind of the Maker**, US/UK: Continuum, 2005.
33. Souryal, Sam S. **Ethics in Criminal Justice: In Search of the Truth**. US/UK: Routledge, 2015.
34. Wilson, Edward O. **On Human Nature**, UK: Harvard University Press, 2012.