



رجبی، محمود، ۱۳۳۰ -

انسان‌شناسی / محمود رجبی، - قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۴.
۲۵۶ ص. (مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه؛ ۱۴: کلام و عقاید؛ ۵).

ISBN: 964-5883-01-6: ۲۱۰۰۰ ریال

کتاب‌نامه ص. ۲۵۱-۲۵۶. همچنین به صورت زیر نویس. (آموزش از راه دور؛ ۲/۰۱۰)
۱. آموزش از راه دور. ۲. انسان (اسلام). ۳. انسان (دین). ۴. اسلام و انسان‌گرایی، الف: عنوان. ب: عنوان. مجموعه کتب آموزشی از راه دور.

LC۵۸۰۸/ ۸/الف ۳

مجموعه کتابهای آموزشی از راه دور

انسان شناسی

محمود رحبی

مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
(فدین در دانش)

۱۳۸۴



شماره ردیف ۱۴
شماره موضوعی کلام و عقاید - ۵
۱۳۷۸-۴

■ انسان‌شناسی (مجموعه کتب آموزش از راه دور)

- مؤلف: محمود رجبی
- ناشر: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
- چاپ: ظهور
- نوبت و تاریخ چاپ: ششم، تابستان ۱۳۸۴
- شمارگان: ۳۰۰۰
- قیمت: ۲۱۰۰ تومان

○ دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا، کوی ممتاز، پلاک ۳۸
تلفن و نمابر: ۷۷۴۲۳۳۶-۲۵۱
○ شعبه تهران: خیابان انقلاب، بین خیابان ۱۲ فروردین و شهید منیرى جاوید، ساختمان شماره ۳۱۰، طبقه سوم، واحد ۱۱۲
تلفن و نمابر: ۴۴۳-۶۴۱۰-۲۱
○ شعبه مؤسسه امام خمینی (ره): قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
تلفن: ۲۹۳۲۲۲۸-۲۵۱ داخلی: ۶۲۹

شابک ۹۶۴-۵۸۸۳-۰۱-۶

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

مقدمه ناشر	۱۳
------------------	----

فصل اول: مفهوم انسان‌شناسی

۱. تعریف انسان‌شناسی	۲۱
۲. انواع انسان‌شناسی	۲۲
انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی	۲۲
انسان‌شناسی خُرد و کلان	۲۳
۳. اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی	۲۴
الف) انسان‌شناسی در چارچوب اندیشه بشری	۲۴
معنایابی زندگی	۲۴
عقلانیت نظام‌های اجتماعی	۲۵
موجودیت و اعتبار علوم انسانی تبیینی	۲۶
سوگیری علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی	۲۶
ب) انسان‌شناسی در چارچوب معارف دینی	۲۷
خداشناسی و انسان‌شناسی	۲۷
نبوت و انسان‌شناسی	۲۹
معاد و انسان‌شناسی	۳۰
تبیین احکام اجتماعی و انسان‌شناسی	۳۱

۳۲	۴. بحران انسان‌شناسی معاصر و ابعاد آن
۳۳	الف) ناسازگاری تئوری‌ها با یکدیگر و فقدان انسجام درونی
۳۴	ب) فقدان داور کارآمد و مورد اتفاق
۳۴	ج) نادیده گرفتن گذشته و آینده انسان
۳۵	د) ناتوانی از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی
۳۵	۵. ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی
۳۵	جامعیت
۳۶	اتقان و خطاناپذیری
۳۶	توجه به مبدأ و معاد
۳۷	بینش ساختاری
۳۸	خلاصه فصل
۳۹	تمرین
۳۹	برای مطالعه بیشتر

فصل دوم: اومانیزم یا انسان‌مداری

۴۳	معنا و مفهوم اومانیزم
۴۵	زمینه‌های پیدایش اومانیزم
۴۶	مؤلفه‌ها و پیامدهای اومانیزم
۴۶	خردگرایی و تجربه‌گرایی
۴۷	آزادی خواهی
۴۹	تساهل و تسامح
۴۹	سکولاریزم
۵۲	نقد و بررسی تفکر اومانیزستی

۵۲	تناقض اندیشه و عمل
۵۳	فقدان پشتوانه فکری
۵۵	طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی
۵۶	اومانيسم و نگرش دینی
۵۷	آزادی عنان گسیخته
۶۰	تسامح و تساهل
۶۱	خلاصه فصل
۶۲	تمرین
۶۲	برای مطالعه بیش‌تر
۶۴	ضمایم

فصل سوم: از خودبیگانگی

۶۸	مفهوم از خود بیگانگی
۷۱	قرآن و مسأله از خودبیگانگی
۷۴	نمودهای از خودبیگانگی
۷۴	اصالت‌دادن به دیگری
۷۶	برهم خوردن تعادل روحی
۷۷	بی‌هدفی و بی‌معیاری
۷۷	عدم آمادگی و قدرت بر تغییر وضعیت
۷۸	اصالت ماده و مادیات
۸۱	از خودبیگانگی و توحید ناب
۸۲	از خودبیگانگی فرهنگی - اجتماعی (فقدان هویت اجتماعی)
۸۳	درمان از خودبیگانگی
۸۷	خلاصه فصل

تمرین	۸۸
برای مطالعه بیشتر	۸۹
ضمایم	۹۰

فصل چهارم: آفرینش انسان

انسان موجودی دو ساحتی	۹۴
آفرینش انسان نخستین	۹۵
بیانات قرآن و نظریه داروین	۹۸
آفرینش سایر انسان‌ها	۱۰۱
وجود و استقلال روح	۱۰۵
هماهنگی بینش دینی و معرفت بشری در اثبات روح	۱۰۹
الف) دلایل عقلی	۱۱۰
ثبات شخصیت	۱۱۰
تقسیم‌ناپذیری روح و پدیده‌های روحی	۱۱۰
بی‌نیازی از مکان	۱۱۱
انطباق کبیر بر صغیر	۱۱۱
ب) شواهد تجربی	۱۱۲
روح مجرد، هویت واقعی انسان	۱۱۴
خلاصه فصل	۱۱۵
تمرین	۱۱۶
برای مطالعه بیشتر	۱۱۶

فصل پنجم: سرشت انسانی

طبیعت مشترک انسانی	۱۲۱
--------------------	-----

۱۲۲	مقصود از طبیعت مشترک
۱۲۳	ویژگی های طبیعت مشترک
۱۲۴	نقش عوامل محیطی و اجتماعی
۱۲۴	دلایل طبیعت مشترک انسانی
۱۲۷	فطرت
۱۲۸	بالقوه بودن برخی از عناصر طبیعت مشترک
۱۲۹	خیر یا شربودن طبیعت انسانی
۱۳۲	منظور از فطرت الهی بشر
۱۳۵	زوال ناپذیری فطرت
۱۳۶	فطرت و شخصیت
۱۳۸	خلاصه فصل
۱۳۹	تمرین
۱۳۹	برای مطالعه بیشتر تر
۱۴۲	ضمایم

فصل ششم: جایگاه انسان در نظام آفرینش

۱۵۰	خلافت الهی
۱۵۲	ملاک شایستگی آدم برای خلافت
۱۵۳	خلافت فرزندان آدم
۱۵۴	کرامت انسان
۱۵۵	کرامت ذاتی
۱۵۶	کرامت اکتسابی
۱۵۷	الف) آیات نفی کننده کرامت اکتسابی
۱۵۸	ب) آیات اثبات کننده کرامت اکتسابی

۱۶۰	خلاصه فصل
۱۶۱	تمرین
۱۶۱	برای مطالعه بیشتر

فصل هفتم: آزادی و اختیار

۱۶۵	سه دیدگاه مهم در باب آزادی انسان
۱۶۸	مفهوم اختیار
۱۷۰	دلایل قرآنی بر مختار بودن انسان
۱۷۲	شباهات جبر
۱۷۲	الف) جبر الهی
۱۷۴	بررسی جبر الهی
۱۷۶	راز تأکید بر فعال بودن خدا
۱۷۷	ب) جبر اجتماعی و تاریخی
۱۷۸	بررسی جبر اجتماعی و تاریخی
۱۷۹	ج) جبر زیستی و طبیعی
۱۸۱	بررسی جبر زیستی و طبیعی
۱۸۲	خلاصه فصل
۱۸۴	تمرین
۱۸۵	برای مطالعه بیشتر
۱۸۷	ضمایم

فصل هشتم: مبادی اختیار

۱۹۷	عناصر زمینه‌ساز اختیار
۱۹۷	شناخت

۱۹۸	امکانات بشری و شناخت‌های مورد نیاز
۲۰۴	میل یا گرایش
۲۰۴	دسته‌بندی امیال
۲۰۵	غرایز
۲۰۵	عواطف
۲۰۵	انفعالات
۲۰۵	احساسات
۲۰۷	گزینش امیال
۲۱۱	معیار گزینش امیال
۲۱۳	ویژگی‌های لذت‌های اخروی
۲۱۳	۱- پایداری و جاودانگی
۲۱۴	۲- خلوص و آمیخته‌نبودن به رنج و الم
۲۱۴	۳- گستردگی و فراوانی
۲۱۴	۴- لذت‌ها و کمال‌های ویژه
۲۱۵	قدرت
۲۱۸	خلاصه فصل
۲۱۹	تمرین
۲۱۹	برای مطالعهٔ بیشتر

فصل نهم: کمال نهایی

۲۲۲	مفهوم کمال و معیار کمال انسانی
۲۲۴	کمال نهایی انسان
۲۲۵	قرب الهی
۲۲۶	حقیقت قرب

۲۲۷	 راه دستیابی به قرب الهی
۲۲۸	 درجات قرب خداوند
۲۲۹	 رابطه ایمان و مقام قرب
۲۳۰	 خلاصه فصل
۲۳۱	 تمرین
۲۳۱	 برای مطالعه بیشتر تر
۲۳۲	 ضمائم

فصل دهم: رابطه دنیا و آخرت

۲۳۶	 کاربردهای مختلف دنیا در قرآن
۲۳۷	 بررسی دیدگاه‌ها درباره رابطه دنیا و آخرت
۲۴۱	 هویت و حقیقت رابطه دنیا و آخرت
۲۴۵	 خلاصه فصل
۲۴۶	 تمرین
۲۴۶	 برای مطالعه بیشتر تر
۲۴۷	 ضمائم
۲۴۷	 ۱. شفاعت
۲۴۸	 ۲. شبهات شفاعت
۲۵۸	 خودآزما

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه ناشر

... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ^۱

سپس او را در آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ پس
خجسته باد بر الله که بهترین آفرینندگان است.

انسان، همواره با انبوهی از گزینه‌های رفتاری روبروست که فقط می‌تواند تعداد محدودی از آن‌ها را برگزیند؛ به بعضی از دیدنی‌ها چشم بدوزد؛ به بعضی از شنیدنی‌ها گوش فرا دهد و دست و پا و سایر اندام‌های خود را برای انجام بعضی از کارها به کار گیرد. بارشد یافتن قوای بدنی، فکری و عاطفی و درهم تنیدن روابط گوناگون اجتماعی و افزایش اندوخته‌های علمی و مهارت‌های عملی، دایره‌گزینه‌ها به صورت تصاعدی گسترش می‌یابد؛ به طوری که در هر لحظه، انجام هزاران کار امکان می‌یابد و گزینش، دشوار و دشوارتر می‌شود.

برای ترجیح و تعیین گزینه‌ها، عوامل گوناگونی وجود دارد که از جمله می‌توان به شکوفایی غرایز و شدت یافتن خواسته‌ها، احساس ناامنی، عادت، تقلید، تلقین و سایر

عوامل روانی و اجتماعی اشاره کرد؛ اما مهم‌تر از همه، عامل عقلانی آگاهانه است که با در نظر گرفتن همه گزینه‌ها و تأثیر هر یک در سعادت و کمال نهایی انسان، ترجیح و تعیین گزینه‌های برتر، والاتر و ارزشمندتر را به عهده می‌گیرد و نقش خود را در شکل‌گیری اراده انسانی ایفا می‌کند. راز برتری و اشرافیت حقیقی انسان را باید در برخورداری از همین عامل و به کارگیری آن جستجو کرد.

ارزش‌گذاری رفتارها، و گزینش صحیح آنها بگونه‌ای که سعادت دنیا و آخرت انسان تأمین شود در گرو شناخت معیارهای ارزش‌گذاری است. پی‌بردن به این معیارها نیز به نوبه خود در گرو شناسایی حقیقت انسان، ابعاد وجودی، آغاز و انجام، و کمال و سعادت نهایی اوست و نوع دیگری از کاوشهای فکری را می‌طلبد که **انسان‌شناسی** نام دارد.

بنابراین، انسان‌شناسی را می‌توان یکی از بنیادی‌ترین معارف انسانی دانست و مطالعه آن را به همه کسانی که می‌خواهند زندگی خود را بر اساسی صحیح و عقل‌پسند پی‌ریزی کنند توصیه نمود.

کتابی که پیش رو دارید، به بررسی محورهای اساسی انسان‌شناسی می‌پردازد و مباحث آن در فضایی مطرح می‌شود که این اصل مسلم دانسته شده، که شناخت هویت واقعی انسان، هدف آفرینش وی و چگونگی دستیابی به آن، در گرو بهره‌گیری از رهاوردهای وحیانی، در کنار دستاوردهای قطعی عقلی و تجربی است؛ از این رو، روح حاکم بر بخش مهمی از مباحث کتاب را تبیین دیدگاه‌های انسان‌شناختی برگرفته از قرآن کریم و آموزه‌های دین مبین اسلام تشکیل می‌دهد.

این کتاب در آغاز برای برنامه آموزش حضوری تدوین گردید، ولی در پی درخواست‌های فراوان و مکرر آن دسته از علاقه‌مندان به معارف اسلامی و برنامه‌های مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، که به دلیل شرایط و مشکلات فردی و اجتماعی نمی‌توانستند در برنامه حضوری مؤسسه شرکت کنند و پس از تدوین و

تصویب برنامه آموزش از راه دور^۱ با بهره‌گیری از روش طراحی آموزشی، مطالب آن به شکلی متناسب با آموزش غیر حضوری ارائه شده است. شما با شروع مطالعه، از اجرای یک برنامه آموزشی آگاه می‌شوید و راهنمایی‌های لازم را برای بهره‌گیری خود راheber و خودآموز از آن، دریافت خواهید کرد. این راهنمایی‌ها در قالب گفتگویی میان مؤلف و شما برنامه‌ریزی و ارائه شده و شامل رهنمودهایی برای یادگیری مؤثرتر، عمیق‌تر و پایدارتر مطالب کتاب و توصیه‌هایی برای بازدهی بیشتر کار مطالعه شماست.

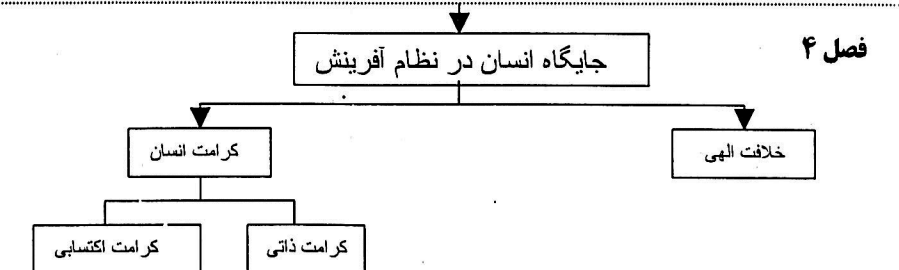
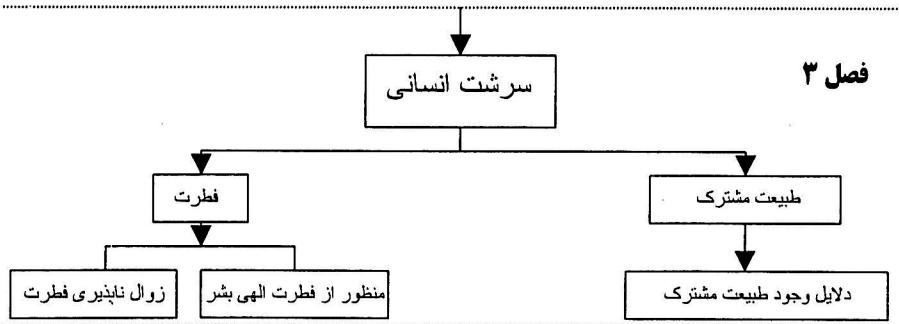
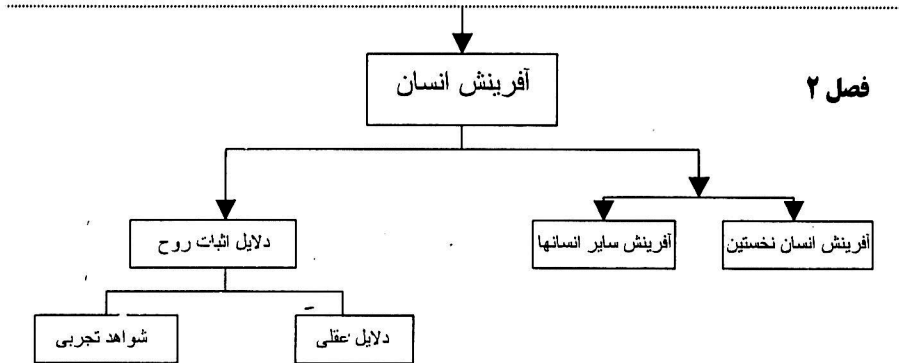
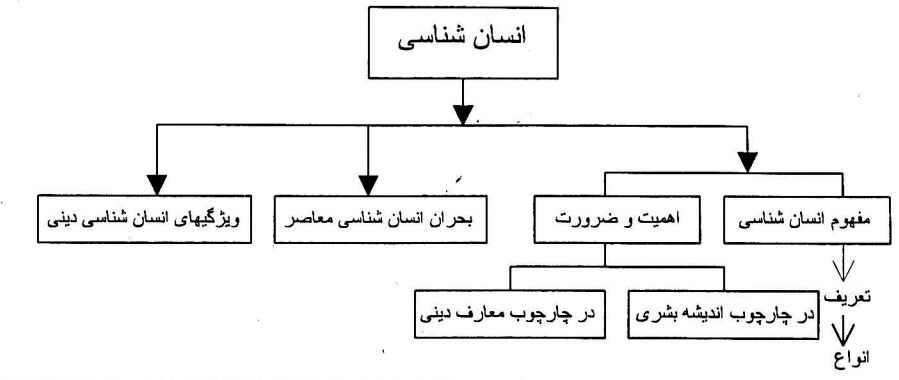
ابتدا تمامی مطالب کتاب به صورت یک روندنما نشان داده شده بگونه‌ای که ساختار کلی مباحث کتاب و جایگاه هر بحث را به شما نشان می‌دهد و راهنمای اصلی مطالعه کتاب است. مطالب هر فصل نیز با ارائه اهداف آموزشی مختص به خود شروع می‌شود. این اهداف در قالب دانش و توانایی‌هایی که انتظار داریم در پایان مطالعه فصل به آنها نایل شوید، بیان شده‌اند. این اهداف آموزشی به شما - به عنوان مطالعه کنندگانی که به هدایت فعالیت‌های یادگیری خود توانا هستید - نکات اساسی، سیر و جهت آموزش، و مقاصد ارائه مطالب هر فصل را ارائه می‌کند؛ ضمن این که راهنمای شما در «خودارزشیابی» نیز خواهد بود. پس از ارائه مطالب هر فصل، سؤالاتی جهت خودارزشیابی مطرح شده که با پاسخ به این نمونه سؤال‌ها، آموخته‌های خود را تمرین و ارزیابی خواهید کرد. در طراحی سؤال‌ها عمداً و آگاهانه، مسایلی مطرح شده است که علاوه بر تسلط شما بر مطالب کتاب تأمل و اندیشه شما را به یاری می‌طلبد و بیش از تکیه بر محفوظات، تأمل و دقت شما را بر می‌انگیزد. همچنین در آخر هر فصل «خلاصه» فصل و منابعی برای مطالعه بیشتر ارائه می‌شود. در خلاصه فصل، برای ایجاد پیوستگی بین مطالب فصول مختلف، مختصری از مباحث فصل بعد و ارتباط آن با محتوای کلی کتاب ارائه شده است. در انتهای کتاب نیز «خودآزما» که شامل ارزشیابی

۱. در تدوین برنامه آموزش از راه دور و اجرای آن از مطالعات و بررسیهای کارشناسانه و پی‌گیری و همت و تلاش فراوان و شبانه روزی تعداد زیادی از محققان و همکاران داخل و خارج مؤسسه بهره‌مند بودیم که از همه آن عزیزان به ویژه دوستانی که از دانشگاه پیام نور همکاری کردند سپاسگذاری می‌شود.

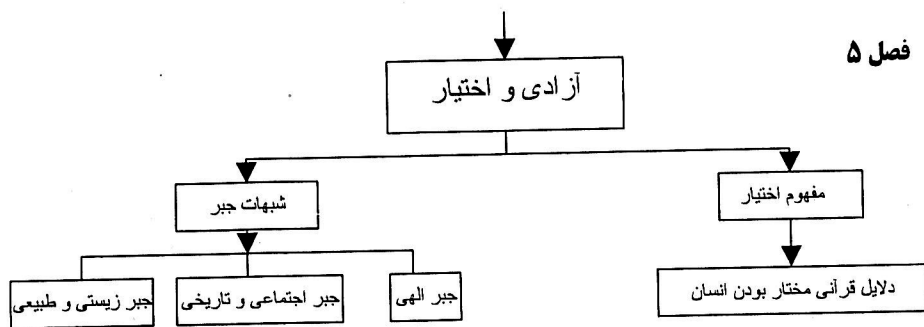
کلی از مطالب است، طرح شده تا با پاسخ به نمونه سؤالاتی از متن کتاب، میزان آموخته‌های خود را بیازمایید. چنانچه مایل به دستیابی به آگاهیهای بیشتر درباره هر یک از موضوعات کتاب هستید با مطالعه کتابهای معرفی شده در پایان هر فصل می‌توانید بر دانش خود بیفزایید.

در صورت برخورد با هرگونه مشکل در فهم مطالب ضمن یادداشت موارد ابهام، سؤالهای خود را برای واحد آموزش از راه دور مؤسسه ارسال فرمایید تا بصورت مطلوب پاسخ آن را دریافت نمایید. مشتاقانه منتظر هرگونه راهنمایی و اظهارنظر شما در زمینه اصلاح و بازنگری شیوه ارائه مطالب هستیم و توفیق شما را از خدای مَنان آرزو داریم.

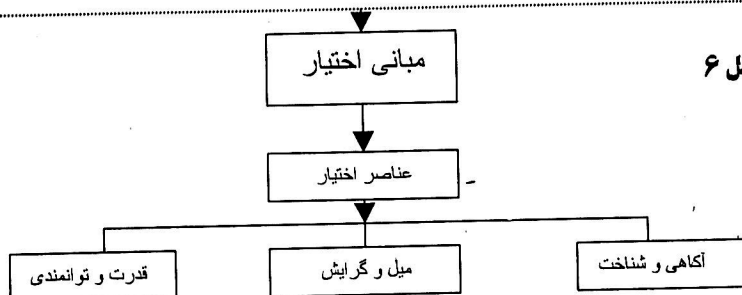
مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه



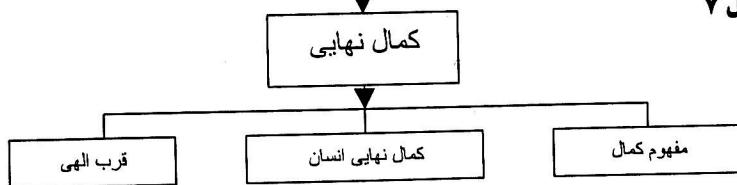
فصل ۵



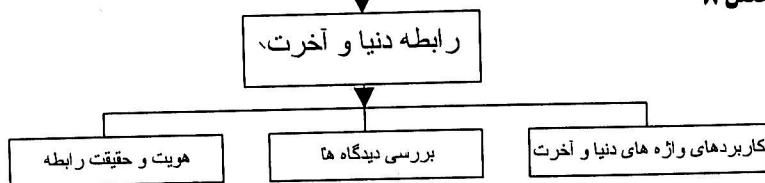
فصل ۶



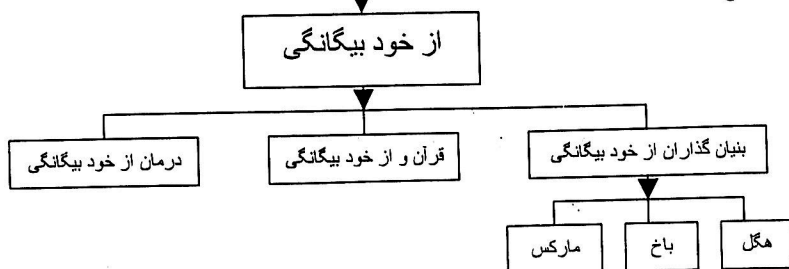
فصل ۷



فصل ۸



فصل ۹





مفهوم انسان‌شناسی

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. «انسان‌شناسی» را تعریف و انواع آن را بیان کنید.
۲. انسان‌شناسی در چارچوب اندیشه بشری را توضیح دهید.
۳. رابطه خداشناسی، نبوت و معاد با انسان‌شناسی را در دو سطر به اختصار توضیح دهید.
۴. برای موضوعات انسان‌شناسی کل‌نگر و جزءنگر مثال‌هایی بزنید.
۵. مقصود از خودشناسی و رابطه آن با انسان‌شناسی دینی را بیان کنید.
۶. چهار محور بحث «بحران انسان‌شناسی معاصر» را توضیح دهید.

مفهوم انسان‌شناسی

خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع پرسش‌های مهم، اساسی، اندیشه‌سوز و اندیشه‌ساز، همواره درباره آن‌ها مطرح شده و می‌شود و تمام تلاش فکری بشر، متوجه این سه کانون و یافتن پاسخ‌های درست و مناسب برای پرسش‌های مربوط به آن‌ها است.

در این میان، شناخت انسان و حل معماها و رازهای نهفته آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار و دانشمندان فراوانی را در رشته‌های علمی مختلف به خود مشغول ساخته است.^۱ در تعالیم ادیان آسمانی - به ویژه اسلام - پس از مسأله خدا، «انسان» محوری‌ترین مسأله به شمار آمده و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، برای رسیدن او به سعادت نهایی‌اش صورت گرفته است. در جهان‌بینی قرآن، هر چند همه موجودات آفریده خدایند و هیچ چیز در عرض خدا قرار ندارد، اما می‌توان گفت: جهان از منظر قرآن را باید مانند دایره‌ای با دو نقطه استناد به مختصات اصلی، یکی در بالا (خدا) و دیگری در پایین (انسان) در نظر گرفت؛^۲ از سوی دیگر، به رغم سابقه دیرینه و گسترده‌ی تلاش‌هایی که بشر در این زمینه انجام داده، انسان‌شناسان بزرگ بر این نکته تأکید دارند که ابزارهای شناخت بشر، از پاسخ‌گویی صحیح و کامل به بسیاری از پرسش‌های مهم ناظر به انسان و زوایای وجود وی ناتوانند و امروزه، از «انسان موجودی ناشناخته» و «بحران انسان‌شناسی» سخن به میان می‌آورند.

تأمل در دو واقعیت یاد شده، این پرسش‌ها را فراروی ما می‌نهد:

۱. از جمله علمی که به بررسی انسان و رمز و رازهای آن می‌پردازد، علوم انسانی تجربی و فلسفه‌های مضاف آن، علم‌النفس فلسفی، خودشناسی، فلسفه اخلاق، عرفان، اخلاق، فلسفه اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی، تاریخ و حقوق است.

۲. ایزوتسو، توشی هیکو؛ *خدا و انسان در قرآن*؛ ترجمه احمد آرام، ص ۹۲.

۱. سؤال‌های اساسی مطرح شده درباره انسان کدام است و چه نوع تلاش‌هایی در جهت شناخت انسان و دستیابی به پاسخ مناسب برای این سؤال‌ها صورت گرفته است؟
 ۲. عامل اصلی تلاش بی‌وقفه بشر برای شناخت انسان چیست؟ آیا همانند بسیاری از زمینه‌های دیگر، وجود گزینه کنجکاوی، به تنهایی برای تبیین و توجیه این همه کاوشگری کافی است یا آن‌که باید در جستجوی عوامل دیگری بود و از نقش حیاتی مسایل انسان‌شناختی و ارتباط محکم آنها با بنیادی‌ترین مسایل علمی و دینی و زندگی دنیایی و آخرتی انسان باید سخن به میان آورد؟

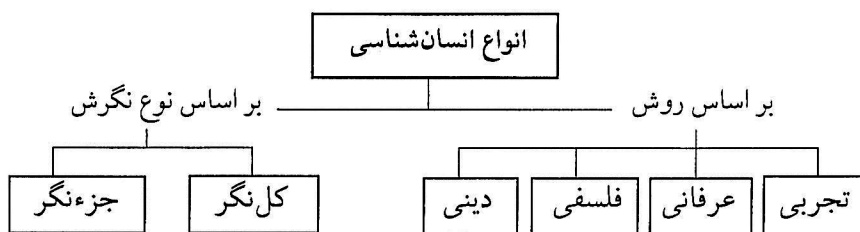
۳. مقصود از بحران در انسان‌شناسی معاصر چیست و این بحران چه ابعادی دارد؟
 ۴. آیا راه حلی اساسی برای بحران‌زدایی از انسان‌شناسی معاصر وجود دارد؟ دین و انسان‌شناسی دینی در این خصوص چه نقشی ایفا می‌کند؟

به منظور دستیابی به پاسخ مناسب برای پرسش‌های یاد شده، در این فصل به بررسی مفهوم انسان‌شناسی و انواع آن، اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی، بحران انسان‌شناسی و ابعاد آن و نیز ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی می‌پردازیم.

۱. تعریف انسان‌شناسی

هر منظومه معرفتی را که به بررسی انسان بعد یا ابعادی از وجود او یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌توان «انسان‌شناسی» نامید. انسان‌شناسی، انواع مختلف و متنوعی دارد که به لحاظ روش یا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این مقوله را می‌توان بر اساس روش، به انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی و با توجه به نوع نگرش، به انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر و انسان‌شناسی خرد یا جزءنگر تقسیم کرد.

نمودار ۱-۱ انواع انسان‌شناسی بر اساس روش و نوع نگرش



۲. انواع انسان‌شناسی

انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی

اندیشمندان، برای حل معماها و پرسش‌های مطرح شده درباره انسان، در طول تاریخ بشر، راه‌های مختلفی را در پیش گرفته‌اند. برخی به بررسی مسأله با روش تجربی پرداخته و «انسان‌شناسی تجربی»^۱ را بنیان نهاده‌اند که دربرگیرنده همه رشته‌های علوم انسانی است.^۲

گروهی، راه درست شناخت انسان را سیر و سلوک عرفانی و دریافت شهودی دانسته و با تلاش‌هایی که از این طریق انجام داده‌اند، به نوعی شناخت از انسان که می‌توان آن را

۱. انسان‌شناسی تجربی را نباید با انسان‌شناسی به مفهوم anthropology خلط کرد. چنان‌که در متن درس اشاره شد، انسان‌شناسی تجربی، شامل همه شاخه‌های علوم انسانی از جمله آنتروپولوژی می‌شود. آنتروپولوژی هر چند در طول تاریخ، کاربردهای مختلفی داشته، ولی معنای رایج آن در محافل علمی و دانشگاهی در عصر حاضر، یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی یا علوم انسانی تجربی است که به مسائلی مانند: منشأ پیدایش انسان، توزیع جمعیت و پراکندگی آن، رده‌بندی انسان‌ها، پیوند نژادها، خصیصه‌های فیزیکی و محیطی و روابط اجتماعی و موضوع فرهنگ، با روش تجربی می‌پردازد.

۲. واژه علوم انسانی در فارسی، گاه معادل واژه «humanitis» و گاه معادل واژه «Social sciences» قرار داده می‌شود. واژه humanitis که بهتر است نهاد برابر فارسی آن را دانش‌های انسانی یا معارف انسانی قرار دهیم، در نخستین کاربردش، بر آن دسته از آثار لاتینی و یونانی که برخلاف خداشناسی اهل مدرسه در قرون وسطی، جنبه انسانی بیشتری داشت، اطلاق می‌شد و امروزه در مورد دانش‌هایی به کار می‌رود که به زندگی، رفتار و تجربه انسانی می‌پردازند. این واژه در اروپا و آمریکا برای تفکیک رشته‌های ادبیات، زبان‌ها، فلسفه، تاریخ، هنر، خداشناسی و موسیقی از علوم اجتماعی و طبیعی به کار برده می‌شود. و به لحاظ روش، به روش تجربی و علمی محدود نیست. معارف دینی نیز در صورتی که محصول اندیشه بشر تلقی شود، در این قلمرو قرار می‌گیرد؛ بر این اساس، معارف دینی به عنوان پیش‌ها و ارزش‌های دریافت شده از سوی خداوند و ماورای طبیعت، خارج از این حوزه است. واژه social sciences که معادل دقیق آن «علوم اجتماعی تجربی» است، گاه به معنای مجموعه علوم تجربی انسانی در برابر علوم تجربی طبیعی به کار می‌رود و شامل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد و حتی علوم تربیتی، مدیریت و شاخه‌هایی از علم حقوق می‌شود و گاه در کانون آن، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و انسان‌شناسی (anthropology) قرار دارد و روان‌شناسی اجتماعی، زیست‌شناسی اجتماعی، جغرافیای اجتماعی و شاخه‌های مرزی آن و حقوق، فلسفه اجتماعی، تئوری‌های سیاسی و تحقیقات تاریخی (تاریخ اجتماعی، تاریخ اقتصادی) از جهت روش، شاخه‌های مشترک آن به‌شمار می‌آیند. رک:

Kuper Adman, The social Sciences Encyclopedia, Rotlage and Kogan Paul.

و: فرهنگ اندیشه نو، بولک بارس و دیگران؛ ترجمه پاشایی و نیز:

Theodorson George, A modern Dictionary of Social Sciences.

«انسان‌شناسی عرفانی» نامید، دست یافته‌اند. جمعی دیگر، از راه تعقل و اندیشه فلسفی به بررسی زوایای وجود انسان دست یازیده و او را از این منظر مورد تحقیق قرار داده و نتیجه تلاش فکری خود را «انسان‌شناسی فلسفی» نامیده‌اند و سرانجام گروهی با استمداد از متون دینی و روش نقلی، در صدد شناخت انسان برآمده و «انسان‌شناسی دینی» را پایه‌گذاری کرده‌اند.

آن چه در سلسله بحث‌های آینده این کتاب مورد نظر است، بررسی انسان با روش نقلی و در پرتو متون دینی (انسان‌شناسی دینی) است؛ از این رو، دیدگاه‌های دینی در باب انسان، روح حاکم بر مباحث آینده را تشکیل می‌دهد؛ هر چند از دستاوردهای انسان‌شناسی فلسفی، تجربی و عرفانی نیز در مواردی به منظور توضیح، مقایسه یا بیان هم‌سازی آن‌ها با انسان‌شناسی دینی سخن به میان خواهد آمد؛ بنابراین، روش ما در انسان‌شناسی، روش نقلی و به تعبیری روش تبعیدی یا وحیانی است.^۱

انسان‌شناسی خرد و کلان

مجموعه بحث و بررسی‌های انجام‌گرفته در مورد انسان را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: گاهی در بررسی انسان، بعدی خاص، گروهی به خصوص و یا انسان‌های زمان یا مکان ویژه‌ای مورد نظر قرار گرفته، دانشمندان در صدد طرح سؤال و یافتن پاسخ در آن خصوص برمی‌آیند و گاهی انسان به‌طور کلی و با صرف نظر از بُعد، شرایط، زمان

۱. مقصود از روش وحیانی آن است که در شناخت حقایق و واقعیت‌ها، به جای بهره‌گیری از روش تجربی، عقلی یا شهودی، از طریق وحی الهی به معرفتی دست یابیم. چنین معرفتی برای پیامبران به منزله نوعی شهود است و برای دیگران که از طریق متون مقدس دینی به آن دست می‌یابند، دستیابی به حقیقت از طریق روش اسنادی یا نقلی است؛ به همین دلیل آن را روش نقلی نیز نامیده‌اند؛ البته گاه مقصود از روش وحیانی، مجموعه روش‌های مورد تأیید دین است که روش تجربی و عقلانی و شهودی را در صورتی که واقع‌نمایی و قطعیت آن‌ها احراز شود، در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد این نوع روش را باید روش دینی نامید. در میان منابع و متون دینی، فقط منابع اسلامی که از دیدگاه ما دارای اعتبار لازم است، مورد توجه قرار می‌گیرد و از آن‌جا که بررسی مسأله، با توجه به همه منابع اسلامی - اعم از آیات و روایات - فرصت و مجال بیش‌تری را می‌طلبد، لذا از میان متون اسلامی، مستحکم‌ترین و متقن‌ترین منبع دینی مورد اتفاق همه فِرَق و مذاهب در بیان دیدگاه اسلام، یعنی قرآن مجید را برگزیده، در بررسی موضوعات مختلف انسان‌شناسی از آن بهره می‌گیریم و منابع روایی، جز در موارد خاص مورد استناد نخواهد بود؛ به این دلیل، انسان‌شناسی مورد نظر را انسان‌شناسی اسلامی یا انسان‌شناسی قرآنی نیز می‌توان نامید.

و مکان خاص، کانون توجه کاوشگران و پژوهشگران قرار می‌گیرد و در پی یافتن رمز و راز آن بر می‌آیند؛ به عنوان مثال، گاه از چگونگی شکل‌گیری بُعد جسمانی انسان، انسان نخستین یا تغییر و تحوّل جسم انسان در طول تاریخ سخن به میان می‌آید یا جنبه‌های فکری، عاطفی و رفتاری انسان‌های نخستین یا ویژگی‌های زیستی، فرهنگی و آداب و رسوم انسان‌های ساکن در فلان سرزمین یا موجود در فلان مقطع زمانی بحث و بررسی می‌شود و گاه از مسأله مجبور یا مختار بودن انسان به‌طور کلی، جاودانه یا غیر جاودانه بودن او، برتری یا عدم برتری وی بر دیگر موجودات و کمال‌نهایی و سعادت واقعی او که به بُعدی از ابعاد یا گروه خاصی از انسان‌ها اختصاص ندارد، گفتگو می‌شود. انسان‌شناسی نوع نخست را انسان‌شناسی خُرد یا جزءنگر و انسان‌شناسی نوع دوم را انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر می‌توان نامید.

انسان‌شناسی مورد نظر در این کتاب، انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر است؛ به همین دلیل از انسان در زمان، مکان و شرایط خاص و نیز از بُعد خاصی از ابعاد انسان به جز در موارد استثنایی سخن به میان نخواهد آمد و به این لحاظ، موضوع انسان‌شناسی مورد بحث در این کتاب، انسان به‌طور کلی است و قلمرو آن را مجموعه مسایل کلی و کلان ناظر به انسان تشکیل می‌دهد و انبوه داده‌های تجربی که از انسان‌ها در شرایط و زمان و مکان خاص سخن می‌گویند و یا بُعدی خاص از انسان را مورد بررسی قرار می‌دهند، از قلمرو آن خارجند.

۳. اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی

اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی را می‌توان از دو منظر بررسی کرد: در منظر نخست، به بررسی این مسأله در چارچوب اندیشه بشری پرداخته می‌شود و در منظر دوم، اهمیت انسان‌شناسی با توجه به تعالیم دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) انسان‌شناسی در چارچوب اندیشه بشری

معنایابی زندگی

با معنا و بی‌معنا بودن زندگی انسان، به تصویرهای مختلف از او بستگی تام دارد و این

تصویرهای مختلف را تحقیقات انسان‌شناختی در اختیار ما قرار می‌دهد؛ به عنوان مثال اگر در انسان‌شناسی به این تصویر دست یابیم که انسان دارای هدف معقول و متناسبی نیست که در طول زندگی خود به سوی آن در حرکت باشد، یا اگر انسان را موجودی بدانیم که محکوم جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی است و خود نمی‌تواند سرنوشت خود را رقم زند، در این صورت، زندگی انسان، بی‌معنا و سراسر پوچ و بیهوده خواهد بود؛ ولی اگر انسان را موجودی هدفدار (هدفی معقول و متناسب) و دارای اختیار تصویر کردیم که می‌تواند با تلاش اختیاری خویش به آن هدف برتر دست یابد، زندگی وی معقول و بامعنا می‌شود.^۱

عقلانیت نظام‌های اجتماعی^۲

کلیه نظام‌های اجتماعی و اخلاقی، در صورتی از پشتوانه لازم برخوردار خواهند بود که به حل درست و روشن پاره‌ای از مسایل اساسی انسان‌شناختی که مبنای آن نظام‌ها را تشکیل می‌دهد، دست یافته باشند. در واقع، دلیل وجودی نظام‌ها و نهادهای اجتماعی، برآوردن و تأمین نیازهای اساسی انسان است و در صورتی که نیازهای اصیل انسانی از

۱. مسأله معنایابی زندگی، امروزه در روان‌درمانی (psychotherapy) اهمیت فراوانی یافته و یکی از شاخه‌های روان‌درمانی، معنادرمانی (logotherapy) نام گرفته است. روان‌شناسان معنا درمان معتقدند که همه بیماری‌های روانی را که منشأ جسمانی ندارند، می‌توان با معنادار کردن زندگی درمان کرد. ویکتور فرانکل (Emil Viktor Frankle) بنیان‌گذار معنا درمانی معتقد است: معنادادن به زندگی باید به گونه‌ای باشد که فرد برای زیستن خود به تصویری از هدف نهایی دست یابد تا در پرتو آن، همه زندگی برایش معنادار شود و سؤالی بی‌پاسخ که معنادار بودن زندگی وی را متزلزل سازد، برایش باقی نماند؛ در این صورت است که همه بیماری‌های روانی که دارای منشأ جسمانی نیستند، علاج پذیرند. برای آگاهی بیشتر از معنا درمانی، رک: الف) انسان در جستجوی معنا، ترجمه اکبر معارفی؛ ب) پزشک و روح، ترجمه بهزاد بیرشک؛ ج) فریاد ناشنیده معنا، ترجمه بهزاد بیرشک، از فرانکل ویکتور.

۲. مقصود ما از واژه «نظام اجتماعی» مجموعه‌ای به هم پیوسته و دارای ارتباط منطقی از باورداشت‌ها و ارزش‌ها است که در حوزه‌ای خاص برای تنظیم روابط اجتماعی به منظور دستیابی به هدفی معین در نظر گرفته می‌شود؛ مانند: نظام اقتصادی اسلام، نظام سیاسی اسلام، نظام حقوقی اسلام، نظام تعلیم و تربیت اسلام؛ بر این اساس، مفهوم نظام اجتماعی در این بحث با مفهوم نظام اجتماعی در علوم اجتماعی که ناظر به روابط به هم پیوسته اعضا و بخش‌های مختلف یک جامعه است، متفاوت و در عین حال مشابه و جنبه انتزاعی آن، بیش‌تر است. با توضیح یاد شده، تفاوت قانون علمی و نظریه اجتماعی با نظام اجتماعی نیز روشن می‌شود.

نیازهای کاذب وی بازشناسی نشود، و نظام‌های اجتماعی بر اساس نیازهای واقعی و اصیل انسان و متناسب با هدف نهایی او پایه‌ریزی نگردد، این نظام‌ها از پشتوانه منطقی و معقول برخوردار نخواهند بود.

موجودیت و اعتبار علوم انسانی تبیینی

مقصود از علوم انسانی تبیینی، آن دسته از علوم انسانی - تجربی است که به بررسی و تبیین پدیده‌های انسانی می‌پردازد و از حد وقایع‌نگاری و توصیف صرف، فراتر رفته و در صدد کشف مکانیسم و قوانین حاکم بر پدیده‌های انسانی است. موجودیت و اعتبار این علوم، در گرو حل برخی از مسایل انسان‌شناختی است؛ به عنوان مثال، اگر در مسأله طبیعت و سرشت مشترک انسان‌ها به پاسخی مثبت نرسیم و به کلی منکر مشترکات فراحوانی انسان‌ها شویم، علوم انسانی به علوم حیوانی و زیستی فروکش خواهد کرد؛ در این صورت، علوم انسانی به مفهوم واقعی آن وجود نخواهد داشت و واژه‌ای بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا در این تصویر، انسان‌ها یا حیوانی پیچیده‌ترند که با توسعه همان علوم حیوانی و زیستی می‌توان به شناخت قوانین حاکم بر آن‌ها و رفتارها و روابطشان نایل آمد یا هر انسانی، دنیایی جداگانه و نوعی منحصر به فرد است که نمی‌توان با بررسی نمونه یا نمونه‌هایی از آن و کشف مکانیسم و قوانین حاکم بر آن نمونه‌ها، به قانونی فراگیر نسبت به دیگر انسان‌ها دست یافت و در هر دو صورت، علوم انسانی تبیینی به مفهوم رایج آن، بی‌معنا است؛ اما پذیرش سرشت مشترک انسان‌ها (مشترکات فراحوانی ثابت بین انسان‌ها) زمینه کشف و ارائه این نوع قوانین و تشکیل منظومه‌های معرفتی مختلف در حوزه‌های مختلف انسانی (پایه‌ریزی علوم انسانی) را فراهم می‌کند؛ البته این سخن به معنای نادیده گرفتن مشکلات دیگری که فراروی دستیابی به قانون در علوم انسانی وجود دارد، نیست.

سوگیری علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی

افزون بر آن‌که مباحث انسان‌شناختی در موجودیت و اعتبار علوم انسانی نقشی اساسی ایفا می‌کنند، تعیین قلمرو و سوگیری علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی نیز با پاره‌ای از

مباحث انسان‌شناسی پیوندی ناگسستنی دارند؛ به عنوان مثال اگر در انسان‌شناسی، روح مجرد انسان را یکسره منکر شویم یا پایان زندگانی این جهانی هر انسان را به معنای پایان یافتن و نیست شدن وی بدانیم، در بررسی پدیده‌های انسانی و تحقیقات اجتماعی، کلیه موضوعات معنوی، ماورایی و امور مرتبط با جهان پس از مرگ انسان و تأثیر و تأثر آن با زندگی این جهانی او نادیده گرفته می‌شود؛ همه پدیده‌های انسانی، تحلیل و تبیین صرفاً مادی می‌یابند و تحقیقات انسانی به سوی ابعاد مادی انسان سوگیری می‌کنند؛ اما اگر مسأله روح به عنوان عنصر اصلی سازنده هویت انسان مطرح باشد، هم جهت تحقیقات به سوی ابعاد غیرمادی و عناصر ماورایی مؤثر در زندگی انسان و تأثیر و تأثر روح و بدن خواهد بود و هم نوعی تبیین غیرمادی یا آمیخته از مادی و غیرمادی در علوم انسانی مطرح خواهد شد. این نکته در ضمن مباحث آینده بیش‌تر روشن خواهد شد.^۱

ب) انسان‌شناسی در چارچوب معارف دینی

مباحث انسان‌شناسی، با اصول دین و مسایل هستی‌شناختی آن ارتباط مستحکمی دارد (و) و هم با فروع دین و مسایل ارزشی دین مرتبط است. در این جا به بررسی رابطه سه اصل اساسی هستی‌شناختی دین و نیز رابطه ارزش‌های اجتماعی دین با انسان‌شناسی می‌پردازیم.

خداشناسی و انسان‌شناسی

رابطه انسان‌شناسی و خداشناسی، هم در معرفت حصولی نسبت به انسان و خدا مطرح است و هم شناخت حضوری نسبت به خدا و انسان را دربر می‌گیرد.^۲ به بیان دیگر،

۱. برای آگاهی از سوگیری علوم انسانی موجود به سوی تحلیل‌های صرفاً مادی و غفلت از ابعاد معنوی و عناصر ماورایی، ر.ک: مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن (به ویژه بخش نقد مکتب‌ها) دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

۲. شناخت یا علم حضوری آن است که وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده کشف می‌شود و علم حصولی آن است که وجود عینی و خارجی معلوم برای درک‌کننده عالم کشف نمی‌شود و آن را شهود نمی‌کند بلکه صورت یا مفهوم آن امر عینی و خارجی - که نمایانگر آن وجود خارجی است - را درک می‌کند و از طریق آن صورت و مفهوم به آن امر خارجی پی می‌برد.

شناخت حضوری انسان، عامل یا راهی برای شکوفا و آگاهانه شدن معرفت حضوری و دستیابی به معرفت حضوری آگاهانه نسبت به خدا می‌شود و شناخت حصولی نسبت به انسان نیز طریقی برای شناخت حصولی نسبت به خداوند متعال و صفات والای اوست که اولی با عبادت، تزکیه نفس و سلوک عرفانی و دومی با تأمل و تدبیر در اسرار و حکمت‌هایی که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده فراهم می‌آید؛ با این همه، از آنجا که در این سلسله مباحث، انسان‌شناسی به مفهوم شناخت حصولی آن مد نظر است، شناخت حضوری انسان و نقش آن در شناخت حضوری به خداوند، از قلمرو بحث خارج است؛ بدین جهت به آن نمی‌پردازیم.^۱

قرآن مجید در زمینه رابطه شناخت حصولی انسان با شناخت حصولی نسبت به خداوند می‌فرماید:

«وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۲

و در زمین نشانه‌هایی [بس بزرگ بر وجود خدا و صفات او] برای اهل یقین وجود دارد

و در وجود شما [نیز] نشانه‌هایی [بس بزرگ] است. آیا نمی‌بینید [و نمی‌اندیشید]؟

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

«سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^۳

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در وجود خودشان به آنان نشان

می‌دهیم تا حقایق خداوند برایشان آشکار شود.^۴

۱. شایان ذکر است که سعادت حقیقی انسان (هدف بعثت انبیای الهی) دستیابی به معرفت حضوری آگاهانه نسبت به خداوند از طریق عبادت مخلصانه رب العالمین است؛ اما دستیابی به چنین معرفتی بدون حصول مقدمات علمی آن، یعنی شناخت حصولی نسبت به آن حقیقت و پی بردن به عظمت آن و اعتقاد به امکان دستیابی عملی به آن، برای نوع انسان‌ها میسر نیست و بررسی انسان‌شناسی، گام نخست در مسیر رسیدن به آن معرفت حضوری است.

۲. ذاریات، ۲۰ و ۲۱.

۳. فصلت، ۵۳.

۴. منظور، انحصار مفاد آیه در معرفت حصولی نیست و چه بسا در این آیه، معرفت حضوری و حصولی هر دو مد نظر باشد؛ ولی طبق ظاهر آیه شریف معرفت حصولی حتماً مورد نظر است.

نبوت و انسان‌شناسی

امکان و نیز اثبات نبوت، با شناخت انسان و حل برخی از مسایل انسان‌شناختی ارتباط محکمی دارد. اگر در انسان‌شناسی اثبات نشود که انسان از طریق فرشتگان می‌تواند با خدا ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم داشته باشد، چگونه می‌توان از وحی و پیامبری سخنی به میان آورد. وحی و پیامبری به این معنا است که در میان افراد بشر کسانی یافت می‌شوند که مستقیماً یا به وسیله فرشتگان، با خداوند ارتباط دارند. خداوند، معجزات را به دست ایشان تحقق می‌بخشد و ایشان معارف و پیام‌هایی را از خدا دریافت می‌کنند تا به مردم برسانند. اثبات و پذیرش چنین حقیقتی مستلزم آن است که پیش از آن، استعداد بشر برای چنین ارتباطی به اثبات برسد؛ به همین دلیل، یکی از شبهات یا دستاویزهای منکران نبوت آن بوده که انسان نمی‌تواند چنین ارتباطی با خدا داشته باشد و این نوع ارتباط، فراتر از حدّ توان بشر است. قرآن مجید در این خصوص از منکران نبوت نقل می‌کند که می‌گفتند:

«مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ... لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ»^۱

این [پیامبر] جز بشری همانند شما نیست... اگر خدا می‌خواست [پیامبری بفرستد] فرشتگانی را فرو می‌فرستاد. ما از پیامبری انسان‌ها در میان نیاکان خویش چیزی نشنیده‌ایم.

در آیه‌ای دیگر به نقل از کافران و منکران قیامت می‌فرماید:

«مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ»^۲

[کافران و منکران قیامت گفتند:] این [پیامبر] فقط بشری همانند شماست که از آن چه شما می‌خورید و می‌آشامید، می‌خورد و می‌آشامد و اگر از بشری همانند خود پیروی کنید، در این صورت حتماً زیان‌کار خواهید بود.

بر این اساس، امکان یا عدم امکان نبوت، به حل این مسأله وابسته است که آیا بشر توان دریافت پیام وحیانی از سوی خدا را دارد یا از آن ناتوان است؟ افزون بر امکان

۱. مؤمنون، ۲۴.

۲. همان، ۳۳ و ۳۴.

نبوت، اثبات نبوت عامه و ضرورت بعثت انبیا نیز به حل این مسأله انسان‌شناختی وابسته است که آیا انسان بدون استمداد از وحی و راهنمایی ویژه خدا و صرفاً با بهره‌گیری از ابزارهای عمومی کسب معرفت، می‌تواند مسیر سعادت خویش را به صورت کامل و دقیق بشناسد یا آن‌که ابزارهای عمومی کسب معرفت، در این خصوص کارآیی لازم و کافی را ندارند و ضرورت دارد پیامبرانی از سوی خداوند برای راهنمایی بشر مبعوث شوند؟

معاد و انسان‌شناسی

در بینش وحیانی، وجود انسان در چارچوب جهان مادی و زندگی دنیایی خلاصه نمی‌شود و امتداد وجود او، جهان آخرت را نیز دربر می‌گیرد؛ بلکه زندگی واقعی وی را دنیای پس از مرگ تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، اعتقاد به معاد از یک منظر، اعتقاد به تداوم وجود انسان پس از مرگ و نابود نشدن او با مرگ است و چنین باورداشتی در واقع نوعی نگرش به انسان است که اگر در مباحث انسان‌شناختی به این تصویر دست نیایم و آن را اثبات نکنیم، مسأله معاد، فرضی معقول نخواهد بود و پشتوانه استدلالی نخواهد داشت؛ به همین دلیل، قرآن مجید در مقام استدلال بر حقانیت و ضرورت معاد، بر بقای انسان پس از مرگ و نابود نشدن وی با مرگ تکیه می‌کند و گفت و شنود منکران معاد با پیامبر ﷺ را این‌گونه گزارش می‌دهد:

«وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۱

و [منکران معاد] گفتند: آیا آن گاه که [مردیم و پوسیدیم و] در زمین ناپدید و گم شدیم، به راستی آفرینشی دوباره خواهیم یافت؟

و در پاسخ آنان می‌فرماید:

«بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ» * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»^۲

[اینان ناپدید شدن در زمین را دستاویز قرار داده‌اند و گرنه شبهه‌ای در امکان و تحقق

۱. سجده، ۱۰.

۲. سجده، ۱۰ - ۱۱.

معاد ندارند] بلکه اینان منکر ملاقات با خدایند. [ای پیامبر! در پاسخ این دستاویز] بگو: فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، شما را به تمام و کمال دریافت می‌کند [و شما گم نمی‌شوید] سپس به سوی پروردگارتان باز می‌گردید.

تبیین احکام اجتماعی و انسان‌شناسی

پیش از این، نقش شناخت نیازهای اصیل و استعدادهای راستین انسان در پایه‌ریزی و ترسیم معقول و درست نظامهای اجتماعی مورد تأکید قرار گرفت. در این جا می‌خواهیم به بررسی این نکته پردازیم که برای ارائه تبیین عقل‌پسندانه بخشی از احکام اجتماعی دین می‌توانیم از پاره‌ای مباحث انسان‌شناسی سود جوییم. هر چند حقانیت و درستی احکام اجتماعی دین را می‌توان با تکیه بر این نکته که از علم بی‌نهایت خداوند عادل، رحیم و حکیم سرچشمه گرفته اثبات کرد و پذیرفت، ولی تبیین معقول برخی از احکام اجتماعی اسلام - در چارچوب جهان‌بینی دینی - بگونه‌ای که برای غیر معتقدان به دین نیز در این چارچوب متناسب و معقول جلوه کند - فقط در پرتو حل برخی از مسایل انسان‌شناختی میسر است؛ به عنوان مثال، در چارچوب تعالیم و حیانی، هویت واقعی انسان (انسانیت انسان) فقط در صورت حرکت در مسیر قرب خداوند (تقرّب به خدا) شکل می‌گیرد و دوری از خدا به معنای از خودیگانگی انسان و سقوط از مرتبه انسانیت و فروترشدن از حیوانات است.^۱ با توجه به این تصویر، قانون اعدام در مورد کسی که پس از پی بردن به حقانیت اسلام و ایمان آوردن، از سر غرض‌ورزی و مخالفت با حق و حقیقت، از اسلام روی گردانده، کافر می‌شود (مرتد) امری معقول و مستدل است؛ زیرا چنین فردی انسانیت خود را آگاهانه از دست داده و حیوانیت و بدترین جنبه بودن^۲ را برگزیده و به میکروبی خطرناک برای جامعه تبدیل شده است.

۱. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ آنان چونان چارپایان، بلکه از آنان گمراه‌ترند. آنان بی‌خبران و غافلانند.» (اعراف، ۱۷۹)

۲. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ همانا بدترین جنبندگان نزد خدا آنانند که کافر شدند؛ پس آنان ایمان نمی‌آورند.» (انفال، ۵۵)

۴. بحران انسان‌شناسی معاصر و ابعاد آن

تلاش‌های فکری فراوانی که پس از رنسانس در باب روشن ساختن ابعاد وجود انسان صورت گرفت، داده‌های فراوانی را پیش روی بشر قرار داده است. در گردآوری این داده‌ها هرچند از روش‌های مختلف تحقیق بهره گرفته شده، ولی در این میان سهم روش تجربی بسی افزون‌تر از روش‌های دیگر است و می‌توان گفت: انسان‌شناسی کنونی بیش‌تر جنبه تجربی دارد. وجود داده‌های فراوانی که انواع مسایل انسان‌شناختی را فراگرفته و ابعاد مختلف و زوایای تاریک وجود انسان را مورد تحقیق قرار داده است، به‌رغم فراوانی و عظمت آن نه تنها نتوانسته ابعاد ناشناخته وجود انسان را چنان که باید روشن سازد و معضلات موجود فرا راه شناخت این موجود ناشناخته را حل کند، بلکه خود دچار نوعی بحران شده است.^۱

بحران در یک رشته علمی به این معناست که آن رشته علمی، از حل معضلاتی که برای آن بنیان‌گذاری شده ناتوان شود و در آن، نوعی سرگردانی و سردرگمی در پاسخگویی به سؤال‌های محوری، پدید آید و انسان‌شناسی معاصر، دقیقاً در چنین وضعیتی قرار دارد. نگاهی کلی به انسان‌شناسی معاصر نشان می‌دهد که داده‌های مختلف این رشته، از جهات گوناگون دچار بحران است. ماکس شلر فیلسوف و انسان‌شناس آلمانی می‌نویسد: «هیچ وقت در عرصه تاریخ... انسان آن قدر برای خود مسأله نبوده که امروز هست. ... علوم تخصصی که پیوسته تعدادشان رو به افزایش است و با مسایل انسان سروکار دارند، بیشتر پنهانگر ذات انسان در پرده حجابند».^۲

بحران در انسان‌شناسی معاصر را می‌توان در چهار محور مورد توجه قرار داد. این چهار محور عبارتند از: ناسازگاری تئوری‌ها با یکدیگر و فقدان انسجام درونی، فقدان

۱. هوسرل از جمله کسانی است که به بحران انسان‌شناسی پرداخته است. وی در سخنرانی وین (مه ۱۹۳۵) با عنوان «فلسفه در بحران انسانیت اروپایی» و در سخنرانی پراگ (دسامبر ۱۹۳۴) با عنوان «بحران علوم اروپایی و روان‌شناسی» از این موضوع سخن گفت و یادداشت‌های وی در این زمینه پس از مرگش در سال ۱۹۵۴ به صورت کتابی بر حجم با عنوان *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی* منتشر شد. ر. ک: احمدی، بابک؛ *مدرنیته و اندیشه انتقادی*؛ ص ۵۶.

2. scheler Max. *lasituation de l' homme dans la monde*.p. 17.

به نقل از کاسیرر، ارنست؛ (۱۳۶۰) *فلسفه و فرهنگ*. ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ص ۴۶ و ۴۷.

داور کارآمد و مورد اتفاق، نادیده گرفتن گذشته و آینده انسان، و ناتوانی از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی.

الف) ناسازگاری تئوری‌ها با یکدیگر و فقدان انسجام درونی

با آن‌که همه دانشمندان مدعی‌اند که تئوری و تصویر خود از انسان را بر اساس واقعیت‌های خارجی و داده‌های تجربی ساخته‌اند و تئوری‌های آنان با واقعیت‌های خارجی تأیید می‌شود اما اگر مجموعه توجیهاتی را که این تئوری‌ها ارائه می‌کنند در نظر بگیریم، می‌بینیم که وحدت طبیعت انسان، نامعلوم است و ما با یک تصویر از انسان یا تصویرهای مختلفی که با یکدیگر قابل جمع باشند، روبه‌رو نیستیم^۱ برای نمونه، تصویر رفتارگرایی مانند اسکینر^۲، جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاددانی مانند کارل مارکس^۳، جامعه‌شناسی مانند دورکیم^۴، پیروان دیدگاه زیست‌شناسی، و وجودگرایی مانند ژان پل سارتر^۵ در خصوص آزادی و اختیار انسان را در نظر بگیرید که چگونه با یکدیگر ناسازگار و غیر قابل جمعند؛ رفتارگرایان به طور کلی منکر پدیده‌ای به نام اختیار هستند. مارکس از محکوم بودن آزادی و اختیار انسان نسبت به جبر تاریخی و روابط تولید سخن می‌گوید. دورکیم بر جبر اجتماعی تأکید می‌ورزد. زیست‌شناسان از نقش سرنوشت‌ساز عناصر زیستی سخن به میان آورده‌اند و ژان پل سارتر آزادی بی‌قید و شرط انسان را که می‌تواند از اقتضائات زیستی خود فراتر رود و قوانین تغییرناپذیر جهان طبیعت را زیر پا بگذارد، مطرح می‌کند. ماکس شلر در این زمینه می‌گوید: «امروزه حتی انسان‌شناسی تجربی (با شاخه‌های مختلف آن) انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی متکی به الهیات، برخلاف گذشته با یکدیگر متناقض یا یکسره بی‌اعتنا به یکدیگر هستند و تصور و تلقی واحدی از انسان ارائه نمی‌دهند»^۶.

۱. کاسیرر، ارنست؛ همان، ص ۴۵ و ۴۶.

2. B. F. Skinner.

3. Karl Marx.

4. Emile Durkheim.

5. Jean - Paul Sartre.

6. شلر، ماکس؛ همان.

ب) فقدان داور کارآمد و مورد اتفاق

در علوم طبیعی، افزون بر پاره‌ای قوانین که تقریباً مورد قبول دانشمندان علوم طبیعی است، روش تجربی نیز نزد اکثر قریب به اتفاق دانشمندان به عنوان داور نهایی پذیرفته شده است و هرچند در میزان کارآیی آن پاره‌ای مناقشات وجود دارد، ولی در علوم انسانی - چنان که ارنست کاسیرر^۱ یادآور می‌شود - حتی درون هریک از رشته‌های علوم انسانی، هیچ اصل علمی یافت نمی‌شود که مورد اتفاق همگان باشد؛^۲ از این رو نیاز به یک داور کارآمد، ضرورتی دوچندان می‌یابد؛ در همین حال، بررسی‌های علمی نشان می‌دهد که به رغم آن که هریک از انسان‌شناسان معاصر، مدعی تأیید تئوری‌های خود با واقعیت‌های عینی و داورهای تجربی هستند، روش تجربی که به عنوان داور نهایی معرفی می‌شود، خود، داده‌های متناقضی را در اختیار قرار می‌دهد و صلاحیت مرجع بودن برای حل تناقضات یادشده را ندارد و از کارآمدی لازم برخوردار نیست؛ افزون بر آن که جمع قابل توجهی از دانشمندان در کارآمدی این روش به طور کلی - حتی در مواردی که داده‌های هم‌سازی را در اختیار می‌نهد - تردید جدی داشته و بر ضرورت تفهم و روش‌های پدیدارشناسی تأکید می‌کنند.

ج) نادیده گرفتن گذشته و آینده انسان

تئوری‌های انسان‌شناسی تجربی، هیچ سخنی در باب گذشته و آینده انسان (جهان پس از مرگ) ندارند. اگر انسان با مرگ نابود نشود - چنان که همین گونه است - این تئوری‌ها از ارائه هرگونه توضیح و تبیینی دربارهٔ ویژگی‌های آن و رابطه‌اش با زندگی این جهانی انسان، ناتوانند؛ چنان که از گذشته‌ای که برای وی وجود داشته غافلند. نقش و تأثیر عوامل مافوق مادی در سرنوشت انسان و پدیده‌های انسانی نیز مسأله دیگری است که تئوری‌های انسان‌شناسی تجربی نمی‌توانند از آن سخن گویند و آن را تبیین کنند. انواع دیگر انسان‌شناسی نیز - به جز انسان‌شناسی دینی - از بیان تفصیلی و جزء به جزء رابطه میان رفتارهای انسان و سعادت آخرتی ناتوانند.

1. Ernst Cassirer.

۲. کاسیرر، ارنست؛ همان، ص ۴۶.

(د) ناتوانی از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی

نظریه‌ها و مکتب‌های انسان‌شناسی معاصر، از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی در این جهان نیز ناتوانند و انسان‌شناسی از این جهت نیز با بحران روبروست. زبان، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های انسانی و اجتماعی و اهمیت آن تا حدی است که برخی از دانشمندان علوم انسانی معتقدند: هر مکتبی که بتواند به خوبی از عهده تبیین زبان برآید، می‌تواند سایر پدیده‌های انسانی را نیز تبیین کند؛ در حالی که انسان‌شناسی معاصر، از تبیین و تفسیر برخی ابعاد زبان درمانده است؛ به عنوان مثال، دیدگاهی که انسان را در حد یک ماشین یا حیوان تکامل‌یافته تصویر می‌کند، چگونه می‌تواند انتقال انسان به واژه‌پردازی و معنای ساختارهای جدید و ابداعی را که برای اولین بار با آن مواجه می‌شود، توجیه و نقش خلاقیت ذهن انسان در فهم این‌گونه ساختارها را تبیین کند؟ یا نمادسازی تا این حد گسترده انسان در گستره تفهیم و تفهم (واژه‌پردازی برای انتقال مقاصد) را که فراتر از مبادله اصوات در حیوانات است، تبیین نماید؟ چومسکی^۱ معتقد است: «خلاقیت و ساختمان‌بودن، از ویژگی‌های زبان انسان است؛ یعنی همه می‌توانیم سخن بگوییم و به کمک لغات و دستور زبان، جملاتی را بفهمیم که پیش از آن هرگز نشنیده‌ایم. به موجب این اختصاصات، زبان از لحاظ ماهیت با رفتارهای شناخته شده حیوانات، کاملاً متفاوت است».^۲

۵. ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی

انسان‌شناسی دینی در مقایسه با دیگر انواع هم‌عرض خود، از امتیازهایی برخوردار است که به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم:

جامعیت

از آن جا که انسان‌شناسی دینی از دستاوردهای وحیانی سود می‌جوید، و روش وحیانی به قلمرو خاصی محدود نیست، و محدودیت‌های دیگر روش‌ها در مورد آن معنا ندارد،

1. CHomsky Noam.

۲. لسلی، استیونسن: هفت نظریه درباره طبیعت انسان؛ ص ۱۶۱.

می‌تواند از جامعیتی ویژه برخوردار باشد؛ به این معنا که حتی اگر از بُعد خاصی سخن بگویند، این سخن با توجه به مجموعه ابعاد وجودی انسان مطرح می‌شود و با در نظر گرفتن آن‌ها و متناسب با آن‌ها است؛ زیرا گوینده سخن از معرفت کامل و جامعی برخوردار است؛ افزون بر این، بررسی دستاوردهای انسان‌شناسی دینی به خوبی نشان می‌دهد که این انسان‌شناسی، ابعاد مختلف وجود انسان را مدنظر قرار می‌دهد و از ابعاد جسمانی و زیستی، تاریخی و فرهنگی، دنیایی و آخرتی، فعلی و آرمانی و مادی و معنوی سخن به میان می‌آورد و در برخی از این حوزه‌ها، حقایقی را در اختیار قرار می‌دهد که از طریق انواع دیگر انسان‌شناسی و روش‌های آن قابل دستیابی نیست. بیان ابعاد مختلف انسان در انسان‌شناسی دینی با توجه به هدفی که در تعالیم دینی مدنظر است، به صورت گزینشی انجام می‌گیرد و مسأله در هر بُعد، به میزان نقشی که هر موضوع در رسیدن به سعادت واقعی انسان به عهده دارد، مطرح می‌شود و در عین حال، جامعیت آن در عین گزینشی بودن محفوظ می‌ماند؛ ولی در هر یک از انسان‌شناسی فلسفی، تجربی و شهودی، زمینه خاصی مدنظر قرار می‌گیرد و زمینه‌های مربوط به انسان‌شناسی از نوع دیگر، از قلمرو آن خارج است.

اتقان و خطاناپذیری

بهره‌گیری انسان‌شناسی دینی از معارف و حیانی، با توجه به خطاناپذیری این معارف، اتقان و استحکامی را برای این نوع انسان‌شناسی به ارمغان می‌آورد که در انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و تجربی یافت نمی‌شود. در انسان‌شناسی دینی اگر انتساب و استناد دیدگاه‌ها به دین قطعی باشد، در اتقان و خطاناپذیری آن‌ها شکی نیست؛ ولی در انواع دیگر انسان‌شناسی در عین آن‌که داده‌ها از تجربه، تعقل و یا سیر و سلوک به دست می‌آید، خطاناپذیری آن‌ها به کلی منتفی نمی‌شود.

توجه به مبدأ و معاد

در انسان‌شناسی غیر دینی، یا انسان به کلی بریده از مبدأ و معاد بررسی می‌شود - آن‌گونه که در انسان‌شناسی تجربی و برخی از نحله‌های انسان‌شناسی فلسفی و عرفانی مشاهده

می‌کنیم - یا در باب مبدأ و معاد انسان، در قالبی بسیار کلی سخن به میان می‌آید که نمی‌تواند برای چگونه زیستن و چگونه پیمودن راه کمال، کاملاً راهگشا باشد؛ اما در انسان‌شناسی دینی، مبدأ و معاد انسان، به عنوان دو بخش اساسی وجود انسان مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرد و به بیان روابط زندگی کنونی انسان با مبدأ و معاد به تفصیل و با بیان جزئیات پرداخته می‌شود؛ بر همین اساس، محکم‌ترین دلیل ضرورت بعثت انبیا که از سوی حکیمان اسلامی ارائه شده، بر ضرورت آگاهی از رابطه دنیا و آخرت و باید و نبایدهای مؤثر در سعادت انسان و ناتوانی عقل و تجربه بشری از دستیابی به آن، مبتنی است.^۱

بینش ساختاری

از دیگر امتیازهای انسان‌شناسی دینی آن است که از توجه به رابطه ساحت‌های مختلف وجود انسان با یکدیگر غافل نیست و انسان را در یک ساختار کلی که ارتباط ساحت‌های مختلف آن با یکدیگر به خوبی ترسیم می‌شود، در نظر گرفته و مطرح می‌سازد. در این بینش؛ گذشته، حال و آینده انسان؛ ساحت‌های جسم و جان، مادی و معنوی؛ بینش، گرایش و کنش وی و ارتباط آن‌ها و تأثیر و تأثر هر یک بر دیگری، مورد توجه اکید قرار می‌گیرد؛ ولی در انسان‌شناسی تجربی، فلسفی و عرفانی، یا از ارتباط این ساحت‌ها با یکدیگر غفلت می‌شود یا بدین گستردگی مورد توجه قرار نمی‌گیرد و فقط از ارتباط برخی ساحت‌ها با یکدیگر گفتگو می‌شود.

خلاصه فصل

۱. شناخت انسان و ابعاد وجودی وی از دیرباز تاکنون، یکی از اساسی‌ترین موضوعات مورد بررسی دانشمندان بوده است.
۲. هر منظومه معرفتی که به بُعد یا ابعادی از وجود انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد یا انسان را به طور کلی مورد بررسی قرار می‌دهد، انسان‌شناسی نامیده می‌شود.
۳. انسان‌شناسی، انواع مختلفی دارد که به لحاظ روش بررسی یا نوع نگرش به انسان، از یکدیگر متمایز می‌شوند.
۴. انسان‌شناسی مورد نظر در این کتاب، انسان‌شناسی کلان‌نگر است که با روش نقلی و در پرتو متون دینی و به تعبیری، با روش وحیانی و تعبدی به دست می‌آید.
۵. انسان‌شناسی کلان‌نگر به دلایل زیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:
الف) به زندگی معنا می‌دهد؛ ب) نظام‌های اجتماعی را توجیه می‌کند؛ ج) در سوگیری علوم و تحقیقات تأثیر دارد؛ د) با اصول بنیادین دین و تبیین احکام اجتماعی دین پیوندی ناگسستنی دارد.
۶. انسان‌شناسی معاصر به دلیل ناسازگاری تئوری‌ها، فقدان داور کارآمد همگانی، نادیده گرفتن گذشته و آینده انسان و ناتوانی از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی، دچار بحران جدی است.
۷. انسان‌شناسی دینی به دلیل کل‌نگری، جامعیت، خطاناپذیری، توجه به مبدأ و معاد و بینش ساختاری در مقایسه با انسان‌شناسی‌های دیگر برتری دارد.

تمرین

با پاسخ به این پرسش‌ها، آموخته‌های خود را از این فصل ارزیابی، و چنان‌چه در پاسخ به آن‌ها با مشکلاتی مواجه بودید، مطالب را مجدداً مرور کنید.

۱. کدام یک از موارد زیر، جزو موضوعات انسان‌شناسی کل‌نگر و کدام یک جزو

موضوعات انسان‌شناسی جزء‌نگر است؟

سعادت انسان، تفاوت‌های فرهنگی، از خودیگانگی، حقوق بشر، بهره‌هوشی،

استعدادهای انسانی، نیازهای انسانی، ساختمان مغز

۲. مقصود از خودشناسی چیست و با انسان‌شناسی دینی چه نسبتی دارد؟

۳. کدام یک از گزاره‌های زیر درست است؟

الف) انسان‌مداری یکی از مکتب‌های موجود در علوم انسانی تجربی است؛

ب) علوم انسانی تجربی و انسان‌شناسی دینی از نظر موضوع، قلمرو و روش بایک‌دیگر تفاوت دارند؛

ج) اعتقاد به حقوق بشر، به پذیرش طبیعت مشترک انسانی بستگی دارد؛

د) اثبات جهان پس از مرگ، هیچ‌گونه وابستگی به مسایل انسان‌شناسی ندارد.

۴. معیار بازشناسی نیازهای اصیل انسانی از نیازهای کاذب چیست؟

۵. موجودیت و اعتبار رشته تحصیلی شما، چگونه به حل پاره‌ای از مسایل انسان‌شناسی وابسته است؟

۶. تفاوت و تمایز انسان از حیوانات در حیطه فهم و انتقال مطالب از طریق زبان و صداها، در چیست؟

۷. آیا انسان‌مداری، بزرگ‌داشت و تعظیم انسان است یا تحقیر انسان و فروکاستن از قدر

و منزلت واقعی اوست؟

برای مطالعه بیشتر

۱. برای آگاهی بیشتر در زمینه بحران انسان‌شناسی معاصر ر. ک:

- ارتگا ای‌گاست، خوسه؛ *انسان و بحران*. ترجمه احمد تدین؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- عارف، نصر محمد (۱۹۱۷) *قضايا المنهجية في العلوم الانسانية*. قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی

- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۹) *رساله‌ای در باب انسان درآمدی بر فلسفه و فرهنگ*، ترجمه

بزرگ نادرزاده. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

- گلدنر، الوبن (۱۳۶۸) *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز. تهران: شرکت سهامی انتشار.

- گنون، رنه (بی‌تا) *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: امیرکبیر.

- والر اشتاین، ایمانویل (۱۳۷۷) *سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی*، ترجمه پیروز

ایزدی. تهران: نشر نی.

- واعظی، احمد؛ «بحران انسان‌شناسی معاصر»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۹، ص ۹۴-۱۰۹، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، زمستان ۱۳۷۵.
۲. برای مطالعه بیش‌تر در مورد نقش انسان‌شناسی در اندیشه بشر و معارف دینی ر.ک: -دفتر همکاری حوزه و دانشگاه درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی: مبانی جامعه‌شناسی، ص ۴۵-۵۵. - مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۵-۳۵.
- پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم: ۱۳۷۹.
- واعظی، احمد (۱۳۷۷) انسان در اسلام. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، ص ۱۴-۱۷.
۳. برای اطلاع از کتاب‌شناسی انسان‌شناسی ر.ک: مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۹، ص ۱۲۸-۱۶۶، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، زمستان ۱۳۷۵.
۴. برخی از کتاب‌هایی که به بررسی انسان از دیدگاه اسلام پرداخته‌اند: - ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸) خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، .
- بهشتی، احمد (۱۳۶۴) انسان در قرآن. کانون نشر طریق القدس، [بی‌جا].
- جعفری، محمدتقی؛ (۱۳۴۹) انسان در افق قرآن. اصفهان: کانون علمی و تربیتی جهان اسلام.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) انسان در اسلام. تهران: رجا.
- حائری تهرانی، مهدی (۱۳۷۳) شخصیت انسان از نظر قرآن و عترت. قم: بنیاد فرهنگی امام‌مهدی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۹) انسان و قرآن. تهران: الزهرا.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۱) انسان در اسلام و مکاتب غربی. تهران: اساطیر.
- دولت‌آبادی، علیرضا (۱۳۷۵) سایه خدایان نظریه بحران روان‌شناسی در مسأله انسان. [بی‌نا]، فردوس: ۱۳۷۵.
- قرائتی، محسن [بی‌تا] جهان و انسان از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه در راه حق.
- قطب، محمد (۱۳۴۱) انسان بین مادیگری و اسلام. تهران: سهامی انتشار.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (جهان‌شناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی [بی‌تا] انسان در قرآن. تهران: صدرا.
- نصری، عبدالله (۱۳۶۸) مبانی انسان‌شناسی در قرآن. تهران: جهاد دانشگاهی.
- واعظی، احمد (۱۳۷۷) انسان از دیدگاه اسلام. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.



اومانيسم يا انسان‌مداري

پس از مطالعه این فصل، خواهيد توانست:

۱. دیدگاه‌های مختلف درباره انسان را به اختصار بیان کنید.
۲. منظور و معنای اومانيسم را توضیح دهید.
۳. چهار مؤلفه و پیامد اومانيسم را به‌طور مختصر شرح دهید.
۴. تفکر اومانيستي را نقد و بررسی کنید.

چنان که اشاره شد، انسان یکی از محورهای اندیشه بشری است که دیدگاه‌های مختلفی از جهت هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی، درباره او مطرح شده است. برخی از دانشمندان، انسان را فراتر از دیگر موجودات، برخی او را موجودی هم‌تراز دیگر حیوانات، و عده‌ای موجودی فروتر از حیوان و ناتوان و ضعیف معرفی کرده‌اند. از نظر ارزش‌شناختی نیز برخی او را اشرف مخلوقات، عده‌ای او را موجودی خنثی (نه خوب و نه بد) و جمعی انسان را شرور، پست و بی‌ارزش قلمداد کرده‌اند. در مباحث آینده به پاره‌ای از این دیدگاه‌ها به اجمال خواهیم پرداخت و دیدگاه دینی را در این خصوص بیان خواهیم کرد.

از منظری دیگر نیز در باب هویت واقعی انسان و استعدادها و توانمندی‌های وی دو دیدگاه کاملاً متفاوت، بلکه متضاد مطرح شده است: در یک دیدگاه، انسان موجودی کاملاً آزاد و مستقل در نظر گرفته می‌شود که در شناخت سعادت واقعی خویش و راه رسیدن به آن خودکفاست؛ سرنوشت خود را خود رقم می‌زند و موجودی خودمختار، دارای قدرت مطلق و وانهاده به خویش و از هر گونه تکلیف و الزام بیرونی (بیرون از خواست و تصمیم‌گیری خود) مطلقاً آزاد است. در دیدگاه دوم، انسان از قدرت شناخت لازم، نه کافی برای رسیدن به سعادت واقعی برخوردار و نیازمند راهنمایی الهی است؛ تحت تدبیر و هدایت قدرتی ماورایی (خدا) قرار دارد و برای رسیدن به سعادت خویش، دارای تکالیف و الزام‌هایی است که از سوی خدای متعال به وسیله پیامبران در اختیار او نهاده می‌شود.

هر یک از این دو دیدگاه، در طول تاریخ بشر به صورت نسبی یا مطلق بر جوامع انسانی حاکمیت داشته‌اند که بررسی سیر تاریخی این حاکمیت، با توجه به هدف ما ضرورتی ندارد و از حوصله این کتاب بیرون است؛ از این رو به بررسی آخرین حلقه از

زنجیره حاکمیت دیدگاه نخست می‌پردازیم که از حدود قرن چهاردهم با عنوان «اومانيسم»^۱ یا «انسان‌مداری» رواج یافت و طی شش قرن بویژه قرون اخیر اکثر قریب به اتفاق مکتب‌های فکری، سیاسی و ادبی غرب را تحت سیطره خود قرار داد و برخی از پیروان ادیان آسمانی را نیز آگاهانه و ناخودآگاه به خود جذب کرد.

معنا و مفهوم اومانيسم

هرچند محققان در ریشه‌یابی این واژه و بار معنایی آن بحث‌های نسبتاً فراوان و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح و برای مدعیات خود، شواهد و دلایلی را نیز ذکر کرده‌اند، ولی بحث و بررسی در باب ریشه لغوی این واژه و اولین کاربردهای آن، برای مقصود ما چندان مهم نمی‌نماید و بدون حل و فصل این ریشه‌یابی لغوی و مفهومی نیز می‌توان به بررسی حقیقت این مسأله و ابعاد آن پرداخت؛ به همین دلیل از پرداختن به مباحث لغت‌شناسی و تاریخی، صرف نظر می‌کنیم و به محتوا و مفهوم این جنبش که محور مباحث آینده را تشکیل می‌دهد، نگاهی تاریخی و تحلیلی می‌افکنیم.^۲

«اومانيسم» به هر نوع فلسفه‌ای اطلاق می‌شود که منزلت ویژه‌ای برای انسان قایل است و او را مقیاس همه چیز قرار می‌دهد. از منظر تاریخی، انسان‌مداری یا اومانيسم یک جنبش ادبی، فرهنگی، فکری و آموزشی بود که در مراحل بعد جنبه سیاسی - اجتماعی به خود گرفت. به همین دلیل تقریباً همه مکاتب فلسفی، اخلاقی، هنری و ادبی و نظام‌های سیاسی را تحت سیطره خود درآورد و به تعبیری دیگر در همه آنها - آگاهانه یا ناخودآگاه - نفوذ و حضور یافت. کمونيسم^۳، سودگرایی^۴، روح‌گرایی اروپایی^۵،

1. humanism.

۲. برای آگاهی از این گونه مباحث لغت‌شناسی و تاریخی در مورد واژه اومانيسم ر.ک:

- احمدی، بابک؛ معمای مدرنیته؛ ص ۸۳ - ۹۱.

- لالاند، آندره؛ فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه؛ ذیل واژه homanisme.

- Lewis W, spitz Encyclopedia of Religion

- abdagnano, Nicla Encyclopedia of Philosophy.

3. communism.

4. pragmatism.

5. spiritualism.

شخص‌گرایی^۱، وجودگرایی^۲، آزادیخواهی‌گرایی^۳، و حتی پیرایشگری^۴، لوتری^۵ (مسیحیت پروتستان) هر یک به نحوی در انسان‌مداری همداستانند و روح اومانیزم در آنها جریان دارد.^۶ این جنبش که در کل، به روم و یونان باستان چشم دوخته بود^۷؛ و بیشتر جنبشی غیر روحانی و وابسته به طبقات بالای اجتماعی و طرفدار نخبه‌سالاری بود^۸، مقارن پایان قرن سیزدهم، در جنوب ایتالیا شکل گرفت؛ سپس در سراسر ایتالیا گسترش یافت و پس از آن، آلمان، بعد فرانسه، اسپانیا و انگلستان را دربر گرفت و می‌توان آن را یکی از عوامل پیدایش فرهنگ جدید غرب به شمار آورد. انسان‌مداری در این معنا یکی از مؤلفه‌های بنیادین رنسانس^۹ به شمار می‌آید و متفکران رنسانس، با مدار قراردادن انسان، در صدد تفسیر انسان و نوسازی او از این منظر در جهان طبیعت و تاریخند.

چنان‌که اشاره شد، انسان‌مداری، بازگشتی به روم و یونان باستان بود. انسان‌مداران بر این باور بودند که منزلت، توانمندی‌ها و استعدادهای انسان که در دوران رم و یونان باستان مورد توجه بود، در قرون وسطی نادیده گرفته شده و باید در فضایی جدید به احیای آن‌ها همت گماشت. آنان تصور می‌کردند که با اهتمام به احیای تعلیم و تعلّم و رواج علوم می‌مانند ریاضیات، منطق، شعر، تاریخ، اخلاق، سیاست و به ویژه علوم بلاغی یونان و روم می‌توان انسان را در وضعیت فعال و بویایی قرار داد که آزادی خود را تجربه

1. Personalism.
2. existentialism.
3. Liberalism.
4. Protestantism.
5. Luther, Martin.

۶. لالاند، آندره، همان.

۷. پترارک (Francesco Petrarch) شاعر و دانشمند ایتالیایی (۱۳۰۴-۱۳۷۴) می‌پرسید: تاریخ چه چیزی جز پژوهش تاریخ روم می‌تواند باشد؟ ر.ک: احمدی، بابک؛ معماری مدرنیته؛ ص ۹۲ و ۹۳. بورکهارت (Burckhardt, jacob)، (۱۸۹۷-۱۸۱۸)، می‌گفت: آتن یگانه سند در تاریخ جهان است که فاقد صفحات کسالت‌بار است. هگل می‌گفت: نام یونان در دل مردم فرهیخته اروپا، میهن را تداعی می‌کند. تونی، دیویس؛ اومانیزم؛ ترجمه عباس فجر؛ ص ۱۷، ۲۱، ۲۳.

۸. مقصود از نخبه سالاری در اینجا شایسته‌سالاری نیست بلکه حاکمیت طبقات بالای جامعه است.

9. Renaissance.

کند؛ به همین دلیل به کسانی که این علوم را تعلیم می‌دادند و یا مقدمات تعلیم و رواج آن را فراهم می‌آوردند «اومانیست» اطلاق می‌شد.^۱

زمینه‌های پیدایش اومانیسم

بحث و بررسی در باب زمینه‌ها و عوامل پیدایش اومانیسم مجال وسیعتری را می‌طلبد ولی می‌توان به دو عامل مهم در این خصوص اشاره کرد.

① از یکسو برخی از ویژگیهای دین و نظام حاکم کلیسایی مانند سست بودن مبانی عقیدتی و ارزشی مسیحیت، ضرورت تقدم ایمان بر آگاهی و فهم دین، برخی از آموزه‌های نادرست مسیحی مانند گناهکار ذاتی دانستن انسان و خرید و فروش بهشت و معارضه مسیحیت با علم و عقل و تحمیل نامعقول تعالیم کلیسا بر دستاوردهای علمی و عقلی زمینه را برای رویگردانی از نظام دینی حاکم و رایج آن زمان یعنی مسیحیت و الگوگرفتن از رم و یونان قدیم که به انسان و خرد طلایی او بیشترین اهمیت را می‌داد فراهم ساخت.

② و از سوی دیگر بسیاری از اومانیستها که با مراکز قدرت ارتباط داشتند و دین را مانعی جدی در برابر خواسته‌های خود می‌دیدند به منظور یافتن راه حلی برای سالارمنشی گروههای پیشین به تبیین عقلانی تحولات سیاسی و تجددگرایی^۲ و توجیه عوارض منفی آن و به تعبیر دیویس تونی^۳، توجیه سبیت مدرنیسم، حمله به دین و ارزشها و قداستهای دینی و نظام کلیسایی را وجهه همت خود قرار دادند^۴ و به تخریب ذهنیت جامعه نسبت به دین و رجال دینی و ضرورت جدایی دین از سیاست و اجتماع همت گماشتند. دو عامل یاد شده در کنار تلاش کلیسا برای محافظت از خویش، منجر به عقب‌نشینی دین از صحنه اجتماع و سیاست شد و در راستای این حرکت تفسیر جدید از دین و خدا، پذیرش خدا و نفی دین و تعالیم مسیحی، شکاکیت در دین، و تکثرگرایی دینی^۵، تسامح و تساهل^۶ نسبت به یک دین و ارزشها و قداستهای دینی،

۱. ر.ک. تونی، دیویس، اومانیسم؛ ص ۱۷۱؛ Abbagnano, Nicola, Ibid

2. Modernity

3. Davis, Toni

۴. ر.ک. تونی، دیویس، اومانیسم؛ ص ۱۷۱

5. Religious Ploralism

6. Tolerance

پیرایشگری دینی^۱ و پذیرش قرائنهای مختلف و تفسیرهای نوین از تعالیم دینی مطرح گردید.

مؤلفه‌ها و پیامدهای اومانیزم^۲

جوهره و روح اومانیزم که عنصر مشترک نحله‌های مختلف اومانستی را تشکیل می‌دهد، مدار، محور و معیار قرارگرفتن انسان برای همه چیز است.^۳ اگر مؤلفه‌ها و استلزام‌های منطقی همین یک گزاره را در نظرگیریم، با گزارش‌هایی که در باب انسان‌مداران به ما رسیده، تطابق تقریبی دارد. در این قسمت به بررسی چهار مؤلفه از این مؤلفه‌ها می‌پردازیم:

خردگرایی^۴ و تجربه‌گرایی^۵

یکی از مؤلفه‌های اساسی اومانیزم، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن است.^۶ اومانیزم‌ها در بُعد معرفت‌شناختی معتقد بودند چیزی که با سرپنجه قدرت عقلانی بشر قابل کشف نباشد، وجود ندارد و به همین دلیل دو بعد هستی‌شناختی هرگونه موجود، وراء طبیعی از قبیل خدا، وحی معاد و اعجاز را - آنگونه که در بینش دینی مطرح است - مدعیاتی غیر قابل اثبات می‌پنداشتند و در بعد ارزش‌شناختی نیز بر این باور بودند که ارزش‌های حقوقی را باید با استمداد از عقل بشری تعیین کرد. اومانیزم، جنبشی در برابر دستوره‌های به اصطلاح سلسله مراتبی سنتی بود که از طریق دین و وحی (مسیحیت)

1. Protestantism.

۲. به دلیل تنوع انسان‌مداران و دیدگاه‌های ویژه هر گروه، امور یادشده نسبت به برخی از آن‌ها از مؤلفه‌های اومانیزم و نسبت به برخی دیگر، از استلزامات و نتایج عملی آن است. قابل ذکر است که مقصود ما از پیامد، اعم از استلزامات و نتایج عینی و عملی است.

۳. لالاند، آندره؛ همان - تونی، دیویس؛ همان، ص ۲۸.

4. Rationalism.

5. Empiricism.

6. Abbagnano, Nicola, Ibid.

دریافت می‌شد و به همین دلیل اومانیسم، دین را مانعی برای خود تلقی می‌کرد^۱ و جوهر خود را دریافت تازه‌ای از شأن و منزلت انسان به عنوان موجودی خردگرا به جای خداگرا می‌دانست. علم‌پرستی یا علم‌زدگی^۲، زائیده چنین تفکری است. اومانیست‌های قرن هیجدهم مانند هیوم^۳ (۱۷۱۱-۱۷۷۶) معتقد بودند: هیچ پرسش مهمی که پاسخ آن در علوم انسانی نباشد؛ وجود ندارد.^۴ دشمنی اومانیست‌ها با قرون وسطی و دلبستگی شدیدشان به یونان باستان نیز از همین امر حکایت دارد. آنان یونان باستان را دوران خردورزی و قرون وسطی را دوران حاکمیت جهل و خرافه می‌دانستند.

این عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دامن‌گستر، شامل حوزه‌های ارزشی دین و اخلاق نیز می‌شد. آنان معتقد بودند که همه چیز از جمله قواعد اخلاقی، ساخته دست بشر بوده و باید باشد.^۵ والتر لپمن^۶ در کتاب «مقدمه‌ای بر اخلاقیات»^۷ می‌نویسد: مردم نیازمند یافتن معیارهای اخلاقی در تجربه بشری هستند و باید... با این باور زندگی کنند که آنچه برای انسان ضروری و بر او لازم است این نیست که اراده خویش را با اراده خدا منطبق سازند بلکه باید خواست انسان با بهترین شناخت نسبت به شرایط سعادت بشری منطبق باشد.^۸

آزادی خواهی

اومانیست‌ها معتقدند: انسان آزاد به دنیا آمده و باید از هر قید و بندی جز آن چه خود برای خود تعیین می‌کند، آزاد باشد؛ اما نهادهای اساسی قرون وسطی انسان را اسیر و احکام دینی و اخلاقی را به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های دریافت شده از مافوق، بر او

1. Ibid

2. Scientism.

3. Hume, David.

۴. تونی، دیویس؛ اومانیسم؛ ص ۱۶۶.

۵. لالاند، آندره؛ همان.

6. Walter lippmann

7. A Preface to morals

۸. لالاند، آندره، همان.

حاکم کرده‌اند.^۱ اومانیزم‌ها این ارزش‌ها را به عنوان «ارزش‌های الهی و لازم‌الرعایه» مردود و ناپذیرفتنی می‌دانستند^۲؛ زیرا هنجارهایی بودند که باید پذیرفته می‌شدند و امکان تغییر آن‌ها وجود نداشت^۳ و این امر، به نظر آنان با آزادی و استقلال آدمی سازگار نبود. آن‌ها می‌گفتند: بشر باید آزادی خود را در طبیعت و جامعه تجربه کند و خود بر سرنوشت خویش حاکم شود و این انسان است که حقوق خویش را تعیین می‌کند؛ نه آن که تکلیفی از مافوق برای او تعیین شود. در این دیدگاه، انسان حق دارد؛ نه تکلیف. برخی از اومانیزم‌ها مانند ماکس هرمان^۴ که شخص‌گرایی را مطرح می‌کرد، راه افراط را پیموده و معتقد بودند: مردم را نباید طبق قوانین اجتماعی که همانند قوانین علمی هستند، سامان داد و نظام‌مند ساخت.^۵ آن‌ها معتقد بودند که فقط ادبیات کلاسیک ماهیت بشر را در آزادی کامل فکری و اخلاقی نشان داده است؛^۶ زیرا به هر کس اجازه می‌دهد هر فکر، اندیشه و باوری را که می‌خواهد داشته باشد و ارزش‌های اخلاقی و حقوقی را نسبی، قابل تغییر و غیر ثابت معرفی می‌کند و بر این باور است که نظام‌های سیاسی، حقوقی و اخلاقی باید با انسان و آزادی وی هم‌ساز شوند؛ نه آن که انسان با آن‌ها منطبق گردد. به این ترتیب، آزادی مورد نظر اومانیزم‌ها، نه تنها ارزش‌های دینی را لازم‌الاجرا نمی‌دانست، بلکه به هر نوع سلطه و ارزش غیر اومانیزمی و از جمله نهادهای اساسی قرون وسطی به طور کلی (کلیسا، امپراتوری^۷ و ملوک الطوایفی یا ارباب و رعیتی^۸) نیز از همین منظر نگریسته، آن را بی‌ارزش و اعتبار می‌دانست.^۹

1. Abbagnano, Nicola, Ibid.

۲. آربلاستر می‌نویسد: براساس اومانیزم، اراده و خواست بشر ارزش اصلی، بلکه منبع ارزش‌گذاری محسوب شده و ارزش‌های دینی که در عالم اعلا تعیین می‌شوند تا سر حد اراده انسانی سقوط می‌کند. (آربلاستر، آنتونی؛ *ظهور و سقوط لیبرالیسم*؛ ص ۱۴۰)
۳. لالاند، آندره؛ همان.

4. Herman, Max.

۵. تونی، دیویس؛ همان، ص ۳۴.

۶. لالاند، آندره؛ همان.

7. Imperial.

8. Feudalism.

9. Abbagnano, Nicola, Ibid.

تساهل و تسامح

در اثر جنگ‌های دینی قرن ۱۶ و ۱۷ مسأله امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین معتقدات ادیان مختلف مطرح و بر مفهوم تساهل و تسامح تأکید شد و بینش‌های دینی سنتی ناظر به اومانيسم، شدیداً تحت تأثیر روحیه تساهل و تسامح قرار گرفت. در این دیدگاه، تسامح به این معنا بود که ادیان با حفظ تفاوت‌های هریک با دیگری، می‌توانند در کنار یکدیگر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند؛ ولی تسامح و تساهل انسان‌گرایان نوین از این اندیشه مایه می‌گرفت که معتقدات دینی نوع انسان از درون وی مایه می‌گیرد و امری ماورایی نیست. درون‌مایه این معتقدات وحدت بنیادین و اساسی دارند و امکان صلح جهانی وجود دارد. اومانيسم‌ها با تفسیری این جهانی از خدا، خدای مسیح را همان عقل فلسفی بشر قلمداد می‌کردند که در قالب مذهب ساده‌تر شده است؛^۱ در این نگرش، افزون بر تساهل نسبت به مذاهب، تساهل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین فلسفه و دین که در گذشته با یکدیگر سازگاری نداشتند نیز فراهم می‌آید. این امر، مقتضای رجوع به یونان باستان و خردگرایی آن بود. این نگرش که بر نفی ادعای انحصاری حقانیت و رستگاری هر نظام ارزشی و هر دینی مبتنی است هیچیک از نظام‌های ارزشی و معرفتی را حق نمی‌داند و به نوعی نسبی‌گرایی مطلق در ارزش و معرفت معتقد است و به همین دلیل حاکمیت هر دین و نظام ارزشی را تنها به خواست و اراده فرد یا جامعه وامی‌گذارد.

سکولاریزم^۲

هرچند در میان اومانيسم‌ها افراد معتقد به خدا و دین یافت می‌شوند و انسان‌مداران را به مؤمن و ملحد تقسیم می‌کنند، اما می‌توان گفت که اگر اومانيسم را دین‌گریز و دین‌ستیز بدانیم، دست کم با خداشناسی و انکار دین کاملاً سازگار است و تاریخ اومانيسم نیز حکایت از آن دارد؛ اصالت دادن به انسان در برابر اصالت به خدا سبب شد که اومانيسم‌ها گام به گام به سوی سکولاریزم و بی‌خدایی و

1. Ibid.

2. Secularism

بی‌دینی رانده شوند. تفسیر جدید از خدا و تعالیم دینی (پیرایشگری) که از سوی کسانی مانند لوتر مطرح شد، پذیرش خدا و نفی مداخله خدا و دین آسمانی و از جمله تعالیم مسیحی، روی آوردن به دین طبیعی و خداگرایی طبیعی^۱ که از سوی ولتر^۲ (۱۶۹۴-۱۷۷۸) و هگل^۳ (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ارائه شد، شکاکیت نسبت به دین و خدا که از سوی کسانی مانند هاکسلی^۴ (۱۸۸۷-۱۹۸۵) مطرح گردید و انکار کامل دین و خدا که فوئر باخ^۵ (۱۷۷۵-۱۸۳۳) مارکس^۶ (۱۸۱۸-۱۸۸۳) و وجودگرایان ملحد مطرح کردند، مراحلی است که جنبش اومانیستی طی کرده است؛ البته جای این نکته‌سنجی نیز وجود دارد که خدای کسانی مانند هگل با خدایی که در ادیان ابراهیمی از آن سخن گفته می‌شود، به کلی متفاوت است و تفاسیر جدیدی که از دین و خدا در پیرایشگری مطرح می‌شود، با روح این سازگار نیست و نوعی انکار و تهی‌کردن بینش‌ها و ارزش‌های دینی از درون به شمار می‌آید. در هر حال، حتی از منظر اومانیست‌های مؤمن نیز خدا و دین، نقطه‌نهایی و اصلی به شمار نمی‌آیند؛ بلکه ابزاری در خدمت انسانند و این انسان است که اصالت و محوریت دارد. دیویس تونی می‌نویسد:

«این واژه (اومانیسم) در انگلستان معنای ضمنی و ناخوشایند یگانه‌گرایی^۷ یا حتی خدانشناسی می‌داد و قطعاً با موقعیت مسیحی و اشراقی سازگار نبود. به طور کلی، این واژه، متضمن نوعی آزادی از آموزه‌های الهیاتی بود. ت. ه. هاکسلی^۸ قهرمان داروینیسم

1. Deism.

2. Voltaire.

3. Hegel, Friedrich.

4. Huxley, Julian.

5. Feuerbach, von Anselm.

6. Marx, Karl.

۷. مقصود از یگانه‌گرایی یا توحید (Unitarianism) اعتقاد به توحید مطرح شده از سوی فرقه پروتستان، در برابر اعتقاد به تثلیث مطرح شده از سوی کلیسای کاتولیک است و نوعی تفسیر جدید از مسیحیت بود که با ظاهر عبارات متون مقدس ناسازگار و از دید دانشمندان مسیحی تهی‌ساختن دین از محتوای واقعی آن بشمار می‌آمد. و بطور کلی این واژه متضمن نوعی آزادی از آموزه‌های الهیاتی بود.

8. Thomas, Henry, Huxley.

بدون خدا و چارلز براد لاف^۱ بنیان‌گذار انجمن سکولار ملی، روح اومانيسم را به یاری می‌طلبند تا بساط آخرین توهمات جان سخت مسیحی را برچینند.^۲

وی هم‌چنین می‌گوید: «خصوصیت اگوست کنت^۳ نسبت به انواع ایده آلیسم ماوراء طبیعی و متافیزیکی، باعث تحوّل مفهوم مردم‌پسند اومانيسم تا حد یگانگی یا خدانشناسی و سکولاریزم شد که تا امروز نیز ادامه یافته است و تداوم آن را می‌توان در سازمان‌های بنیادگرفته در قرن نوزدهم از قبیل انجمن مطبوعات عقل‌گرا، اتحادیه اخلاقی و انجمن سکولار ملی مشاهده کرد».^۴

دیویس تونی در بخشی دیگر از کتاب خود، با نظر به اومانيست‌های مؤمن مسیحی می‌نویسد: «تلفیق مسیحیت و اومانيسم به بهای نادیده‌گرفتن تناقضاتی انجام می‌گرفت که همواره در ترکیب ناپایدار اومانيسم مسیحی و ردپای اومانيستی فردی وجود داشت؛ یعنی تناقض میان «خداوند قادر متعال و آگاه بر همه چیز کالون» و «آزادی اراده فردی»، تناقضی که در جای جای نوشته‌های اومانيست‌های پروتستان از قبیل فیلیپ سیدنی^۵، ادmond اسپنسر^۶، کریستوفر مارلو^۷، جان دان^۸ و جان میلتن^۹ به چشم می‌خورد».^{۱۰}

محمد نقیب العطاس نیز می‌نویسد: «فریاد «خدا مرده است» نیچه که هنوز در جهان باختری‌طنین‌انداز است، اکنون با نوحه «مرگ مسیحیت» مخصوصاً از جانب پروتستان‌ها که ظاهراً این سرنوشت سنتی مسیحیت را پذیرفته و با آمادگی بیش‌تر، حاضر به تغییر پیدا کردن با زمان شده‌اند، آمیخته شده است. وی معتقد است که

۱. وی عضو پارلمان و سردبیر نشریه National Reformer بود که در مورد تأیید انجیل به جای قسم خوردن به آن شخصت سال با مجلس عوام جنگید.

۲. تونی، دیویس؛ اومانيسم؛ ص ۲۷.

3. August, comte.

۴. همان، ص ۴۱.

5. Philip, sidney.

6. Edmund, spenser.

7. Chirstopher, Marlowe.

8. John, Don

9. John, Milton.

۱۰. همان، ص ۱۴۷.

پروستان‌ها با عقب‌نشینی در برابر اومانیزم، مسیحیت را از درون تغییر داده‌اند.^۱ ارنست کاسیرر در وصف بینش حاکم بر عصر روشنگری (رنسانس) که برخاسته از اومانیزم و درآمیخته با آن است، می‌نویسد: «به نظر می‌آید تنها وسیله‌ای که انسان را از تعبد و پیش‌داوری آزاد و راه را برای خوشبختی واقعی او هموار می‌کند، مردودشمردن کامل اعتقاد مذهبی به طور عام است؛ یعنی به هر شکل تاریخی که ملبس شود و بر هر شالوده‌ای که متکی باشد. خصلت کلی عصر روشنگری، رویه آشکار انتقادی و شکاکانه نسبت به دین است.»^۲

نقد و بررسی تفکر اومانیزتی

تناقض اندیشه و عمل

تناقض اندیشه و عمل، وجود فاصله عمیق میان اومانیزم به عنوان یک جنبش فکری و آن چه در عمل و متن تاریخ حاکمیت اومانیزم بر جوامع بشری روی داده یکی از نقدهای اساسی تفکر اومانیزتی می‌باشد. جنبش اومانیزتی به جای ارج نهادن به مقام انسان، انسان را در عمل، قربانی این افیون جدید کرده و مدعیان انسان‌مداری، از این واژه برای تأمین منافع خویش سوء استفاده کردند. از همان آغاز که از حق زندگی، آزادی انسان و شادی و رفاه به عنوان حقوق انسانی اومانیزتی سخن به میان می‌آمد، تا یک قرن بعد، بردگی سیاهان در آمریکا قانونی بود^۳ و گروه زیادی از انسان‌ها در جامعه به نام انسان‌مداری‌مدرن، سرکوب می‌شدند.^۴ نازیسم^۵، فاشیسم^۶، استالینیزم^۷ و امپریالیسم^۸، هم‌زاد، هم‌تبار و هم‌راه با اومانیزم بوده است.^۹ به همین دلیل برخی از

۱. العطاس، محمد نقیب؛ اسلام و دنیوی‌گری؛ ترجمه احمد آرام؛ ص ۳ و ۴.

۲. کاسیرر، ارنست؛ فلسفه روشنگری؛ ترجمه بدالله مرقن؛ ص ۲۱۰.

۳. احمدی، بابک؛ معمای مدرنیته؛ ص ۱۱۱ - دیویس، تونیس؛ همان، ص ۳۶.

۴. همان، ص ۲۰.

5. Nazism

6. Fascism.

7. Stalinism.

8. Imperialism.

۹. تونی، دیویس، همان، ص ۹، ۵۴، ۶۴ و ۸۴.

دانشمندان با تعبیری مانند «جنبش ضد انسانی»، «مفهومی گول‌زننده»، «ندای برتری نژادی»، «مولد نازیسم، فاشیسم و پوچ‌گرایی»، «پرورش‌دهنده منش ضد انسانی»، توجیه‌گر مراکز قدرت از آن یاد کرده‌اند^۱ و برخی گفته‌اند: تقریباً امکان ندارد به جنایتی فکر کنیم که به نام انسانیت انجام نگرفته باشد.^۲

پیامدهای ناگوار اومانیسیم به نحوی بود که برخی از دانشمندان، آن را نوعی اسارت انسان شمردند و برای رهایی از آن برنامه‌ریزی را مطرح کردند.^۳

فقدان پشتوانه فکری

بی‌دلیل بودن مدعیات اومانستی و مبانی آن دومین نقطه ضعف اومانیسیم است. اومانیست‌ها بیش از آن که در پرتو براهین و دلایل، آن چه را که مدعی آن بودند، نتیجه‌گیری کنند، گرفتار نوعی حرکت احساسی و عاطفی در برابر حاکمیت کلیسا، دل‌باختگی و شیفتگی در برابر رم و یونان باستان و دلبستگی ویژه به سالارمنشی شده بودند. تامس جفرسن^۴ در بیانیه استقلال آمریکا گفت: ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که تمامی افراد انسان برابر آفریده شده‌اند.^۵

دیویس تونی می‌نویسد: «کتاب نافذ و مطایبه‌آمیز عصر خرد که محترمان جامعه را حتی بیش از کتاب حقوق بشر خشمگین کرد، آکنده از سرزنش ادعاهای ماوراءطبیعی کتاب مقدس است. سبک و سیاق این اثر، ترکیبی از شیوه به تمسخر کشیدن ولتری و ریشخندهای کافه‌ای خاص او است. برخی نیز تلاش اومانیست‌ها برای حاکمیت اومانیسیم را توجیه و محملی برای تأمین منافع آنان می‌دانند».

دیویس تونی در مورد مفاهیم کلی مطرح شده از سوی اومانیست‌ها، ضمن آن که آن‌ها را در جهت منافع مطرح‌کنندگان آن می‌داند، می‌نویسد: «شرط احتیاط آن است که

۱. ر.ک. همان، ص ۳۶-۲۷، ۴۶-۴۵، ۶۲-۵۴، ۶۴، ۹۴-۸۴، ۱۷۸-۱۴۷ واحدی، بابک، همان ص ۹۱-۹۳، ۱۱۰ و ۱۲۲.

۲. احمدی، بابک، همان ص ۱۱۲.

۳. تونی، دیویس، همان، ۱۷۸.

4. Thomas, Jefferson.

۵. همان، ص ۱۱۰.

همیشه از خود بیرسیم: پشت این مفاهیم کلان و جهان‌شمول، کدام منافع شخصی و محلی نهفته است».^۱

اومانیست‌ها در کل، درصدد تهیه برنامه‌ای برای ارج و مقام انسان و اصلاح اندیشه‌ها نبودند؛ بلکه در پی راه‌حل‌های ساده‌تری برای سالاری گروه‌های اجتماعی پیشین بودند. ... لیوناردو برونو^۲ نوشته بود: «تحقیق در تاریخ به ما می‌آموزد که چگونه کار شاهان و حاکمان خود را ارج نهیم و به شاهان و حاکمان می‌آموزد که چگونه مسایل اجتماعی را در نظر گیرند تا قدرت خود را بهتر حفظ کنند».^۳

آنان از هر چیزی که نفی قرون وسطی باشد، استقبال می‌کردند و بر آن تأکید داشتند. حاکمیت کلیسا و نگرش دینی و خدا، گناه نخستین و بدسرشتی انسان، توجه به بُعد روحی و ریاضت‌کشی و بی‌اعتنایی به لذایذ جسمی و بی‌اعتنایی به عقل و خردورزی، اموری بود که در قرون وسطا بر جامعه سیطره داشت، و اومانیست‌ها دقیقاً به مبارزه با قدرت و حاکمیت کلیسا، اعتقادات دینی و خدامحوری پرداختند و به نیک‌سرشتی انسان و لذایذ مادی و جسمانی و اهمیت دادن به خردورزی و آزادی انسان از قید و بندهای اخلاقی و حقوقی الهی همت گماشتند.^۴ آنان با صراحت می‌گفتند: «مزایا و حقوقی را که کلیسا در قرون وسطا از انسان سلب کرده، باید به وی بازگردانیم».^۵

به راستی انسان‌مداران که بر محور و مقیاس بودن انسان برای همه چیز و نفی هرگونه حقایق جاودانی و مطلق و انکار موجودات مافوق طبیعی و از جمله خدا و جهان پس از مرگ تأکید دارند، با پشتوانه کدام دلیل، چنین مدعیات سترگی را ارائه کرده‌اند؟ نه در

۱. تونی، دیویس؛ همان، ص ۳۶.

2. Leonardo Bruni.

۳. احمدی، بابک؛ همان، ص ۹۱ و ۹۳.

۴. ویل دورانت می‌نویسد: اومانیست‌ها اندک اندک معنی شهوانی زیبایی را به مردم ایتالیا آموختند، تحسین آشکار یک تن سالم انسانی - چه مرد و چه زن و ترجیحاً عریان - در میان طبقات تحصیل‌کرده مرسوم شد. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، جلد پنجم ص ۹۷-۹۸. جان هرمان نیز می‌نویسد: در انتهای قرون وسطی نیز سلیلی از سرودهای مبتذل رواج یافته بود که بهره‌وری کامل از خوشبهای زندگی را تمجید می‌کرد. رندال جان هرمان، سیر تکامل عقل نوین ص ۱۲۰.

5. Abbagnano, Nicola, Ibid.

بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دلیلی بر وانهادگی و آزادی مطلق انسان‌ها،^۱ نفی خدا و نظام ناشی از آن و بی‌نیازی از وحی وجود دارد و نه در بُعد ارزش‌شناختی، دلیل متقنی بر ابتدای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی بر آمال، آرزوها، پنداشته‌ها و اندیشه‌های بشری اقامه شده است و نه می‌توان این گونه مسایل عقلی و فلسفی را با تحلیل‌های روان‌شناختی برخی فلاسفه انسان‌مدار، نفی یا اثبات کرد؛ بلکه دلایل عقلی و نقلی و شواهد تجربی برخلاف آن دلالت دارد.

هرچند انسان در جهان‌بینی اسلام و ادیان ابراهیمی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و جهان‌آفرینش و دست‌کم جهان ماده به واسطه انسان کامل و برای انسان آفریده شده و مسخر او است، ولی چنان‌که در جای خود با دلایل متعدد به اثبات رسیده، همه هستی انسان، وابسته و تحت تدبیر تکوینی و تشریعی خداوند و نیازمند به اوست و بدون امداد خداوند، در دو بعد تکوین و تشریع دستیابی به سعادت برای وی غیر ممکن است.

طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی

اکثر قریب به اتفاق اومانيست‌ها به نوعی طبیعت‌گرایی در مورد انسان قائلند. اومانيست‌ها انسان را موجودی طبیعی و هم‌تراز حیوانات معرفی می‌کنند و رده‌بندی جانوران (خواه انسان و خواه غیر انسان) را صرفاً قراردادی می‌دانند.^۲ پیامدهای این نوع نگرش نسبت به انسان، از یک سو سود انگاری و اصالت لذت ماده‌ای و فساد جهان غرب و از سوی دیگر، نفی هرگونه ارزش اخلاقی، حقوقی ماورایی، فضایل، کمالات معنوی و سعادت جاودانی است.

۱. برخی از انسان‌مداران مانند وجودگرایان برای انسان اختیاری بی‌حد قایلند و معتقدند که انسان، هرگونه بخواهد می‌تواند خود را تحقق بخشد. ژان پل، سارتر می‌گفت: اگر یک انسان افلیج نتواند قهرمان دو شود، تقصیر خود اوست؛ هم‌چنین آن‌ها شکوفایی انسان را در انجام اعمال (بدون در نظر گرفتن هرگونه عامل خارجی اعم از حقوقی، سنتی، اجتماعی، سیاسی و ماورایی) می‌دانند. رک: ملکیان، مصطفی؛ *اگزیستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش*؛ ص ۱۶۰-۱۶۱. به راستی چه دلیل و برهانی بر چنین مدعیات اغراق‌آمیز وجود دارد.

۲. فولادوند، عزت‌الله؛ «سیر انسان‌شناسی در فلسفه غرب از یونان تا کنون»، نگاه حوزه، شماره ۵۳ و ۵۴، ص ۱۰۴-۱۱۱.

ما در مباحث آینده اثبات خواهیم کرد که نه انسان هم‌تراز حیوانات است و در بعد مادی و طبیعی خلاصه می‌شود و نه جهان وی، صرفاً همین جهان مادی است. انسان از یک سو دارای ساحتی غیر مادی است که هویت واقعی او را تشکیل می‌دهد و کمالات، فضایل و سعادت انسانی در پرتو رشد دادن آن است و از سوی دیگر، انسان با مرگ نابود و زندگی او در زندگی مادی خلاصه نمی‌شود و کمال نهایی او در نزدیک‌تر شدن به خدا و خداگونه شدن اوست که تجلی کامل آن، در جهان آخرت است. چنان که در مباحث هستی‌شناسی به اثبات رسیده، خدا صرفاً یک موجود فرضی و محصول پنداشته‌ها و آمال و آرزوهای انسان نیست؛ بلکه وجودی حقیقی و عینی است که محور هستی و خاستگاه ارزش‌ها است. همه جهان هستی از او نشأت گرفته و به او وابسته است و تحت تدبیر و ساماندهی تکوینی و تشریعی او قرار دارد.

اومانيسم و نگرش دینی

عقل و خردورزی، موهبتی الهی و به تعبیر روایات، حجت درونی خدا در کنار انبیای الهی به عنوان حجت بیرونی است؛ بنابراین، هرگونه مخالفت با اومانيسم را نمی‌توان به معنای مخالفت با اهمیت‌دادن به عقل و خردورزی دانست. آن چه در نقد اومانيسم در این خصوص مطرح می‌شود، افراط در اهمیت‌دادن به عقل، هم‌تراز دانستن خدا و خرد یا برتری خرد بر خدا و خردگرایی را به جای خداگرایی نهادن است. در منظر دین، عقل، انسان را به خدا رهنمون می‌شود و زمینه شناخت و عبادت او را فراهم می‌سازد. از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»^۱ عقل چیزی است که به وسیله آن خدا عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید». و از ابن عباس نیز نقل شده که فرمود: «ربنا يعرف بالعقل ويتوسل اليه بالعقل»^۲؛ خداوندگار ما به وسیله عقل شناخته و با او ارتباط برقرار می‌شود.

به کارگیری درست عقل، انسان را به این نکته متفطن می‌سازد که موجودی وانهاده نیست و تحت ربوبیت الهی قرار دارد.

۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۷۰.

۲. همان، ص ۹۴.

در بعد ارزش‌ها نیز اصول ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، با کمک عقل و فطرت الهی قابل دستیابی است؛ ولی این مقدار از توان‌مندی و راهنمایی عقل، آن گونه که خود نیز بر آن گواهی می‌دهد، نه مستلزم فردگرایی اومانیستی است و نه برای دستیابی انسان به سعادت واقعی وی کفایت می‌کند. آن چه را عقل در اختیار می‌نهد، اصول کلی و مبهم تأمین نیازهای انسان و رعایت عدالت و حقوق افراد، آزادی، ارزش‌های متعالی انسان و شکوفاسازی و ارضای استعدادهای او است؛ اما برای رسیدن به سعادت واقعی، میزان و حدود امور یادشده و مصادیق و موارد آن باید شناخته شود؛ امری که از تیررس عقل بشری دور است و اومانیست‌ها به ویژه اومانیست‌های تجربه‌گرا، به دلیل عدم دسترسی به معرفت یقینی در این زمینه‌ها، طرح هرگونه دیدگاه ظنی از سوی مکتب‌ها و ادیان مختلف را تجویز می‌کنند و پلورالیزم فرهنگی و معرفتی را می‌پذیرند.^۱ از منظر تاریخی نیز این فلسفه‌ورزی و علم‌باوری یکه‌تاز به جای آن که آزادی و سعادت را همراه بیاورد، فجایع و مصایب دهشتناکی را به ارمغان آورده است.^۲ و این پیامدها را نباید صرفاً یک امر اتفاقی و ناخواسته تلقی کرد اگر انسان به خود واگذارده شود و از جای دیگری رهنمود و پیام الزام‌آور و زندگی‌سازی دریافت نکند عواطف، غضب و شهوت وی که بطور طبیعی شکوفا می‌شوند در کنار خود دوستی او بر وی حاکم می‌شوند و عقل سلیم وی نه تنها محکوم این امور می‌شود بلکه برای اعمال ناشایست وی توجیه عقلی می‌بافد قرآن مجید می‌فرماید ان الانسان لیطغی ان راه استغنی^۳ به راستی که انسان طغیان می‌کند به دلیل آنکه خود را بی‌نیاز می‌بیند.

آزادی عنان‌گسیخته

چنان که اشاره شد، اومانیست‌ها معتقد بودند که جانب‌داری از ارزش‌های انسانی، نظام‌های بسته فلسفی، اصول و عقاید دینی و استدلال‌های انتزاعی در ارزش‌های

۱. مونتنگ می‌گفت: «ما باید با تجربه به حقیقت برسیم؛ ولی در مورد جهان و حتی انسان نمی‌توانیم به یقین برسیم و همه چیز و از جمله قواعد اخلاقی، ساخته دست بشر است. باید به همه آداب و رسوم احترام گذاریم و پلورالیزم فرهنگی را بپذیریم». (فولادوند، عزت‌الله؛ همان)

۲. ر.ک: معمای مدرنیته؛ فصل هفتم.

۳. علق، ۶ و ۷.

انسانی نارواست^۱ و انسان خود باید آزادی را در طبیعت و جامعه تجربه کند و برای ساختن جهانی نو و ایجاد تغییر و بهبود در مورد آن چه هست، از صلاحیت کامل برخوردار است.^۲ این نوع آزادی افسارگسیخته، چنان که در عمل نشان داده شد، به جای آن که فراهم آورنده زمینه‌های شکوفایی انسان و تأمین‌کننده حقوق و نیازهای واقعی او باشد، ابزاری برای ستم بر انسان و نادیده گرفتن حقوق و ارزش‌های حقیقی او شد و سر از فاشیسم و نازیسم درآورد. هاردی نویسنده کتاب *بازگشت به وحی* که این پیامد را «تراژدی هدف‌های تحقق نیافته» می‌نامد، در این زمینه می‌نویسد: «در نوسان بی‌وقفه میان میل به کمال و آگاهی بر شکست در این عرصه، این موقعیتی است که در قرن نوزدهم، تراژدیک نامیده شد و با مدرنیته مشخص می‌شد».^۳

اندکی تأمل در خوددوستی انسان که از میل‌های اصیل و سرشتی اوست، ما را به این نتیجه می‌رساند که اگر آزادی انسانی در پرتو تعالیم دینی و ارزش‌های اخلاقی و حقوقی مهار نشود، عقل و خرد وی محکوم و تحت سیطره میل به خوددوستی و دیگر امیال پست حیوانی قرار می‌گیرد و به هر جنایتی دست می‌زند.^۴ در قرآن مجید و روایات نیز بر این نکته تأکید شده که انسان جدای از وحی، زمینه سقوط خویش و دیگران را فراهم می‌سازد و گذشته از محروم ساختن خود و دیگران از سعادت ابدی، زندگی دنیایی را نیز به فساد و تباهی می‌کشانند؛^۵ به همین دلیل است که قرآن انسان را - جز در شرائطی که خود را تحت تعلیم و تربیت الهی قرار دهد - در زیان و اهل شقاوت می‌داند ان‌الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر^۶ به راستی که انسان در زیان است مگر آنان که ایمان آورده و اعمال شایسته انجام داده و یکدیگر را به حق و شکیبایی در راه حق توصیه می‌کنند. از سوی دیگر، آزادی بی‌حد و مرز

1. Encyclopedia Britanica.

2. Abbagnona, Nicola, Ibid.

۳. تونی، دیویس؛ همان، ص ۶۴ و ۶۵.

۴. دیویس تونی می‌گوید: به نظر نمی‌رسد جفرسون و هم‌کارانش، آزادی عام مندرج در بیانیه استقلال ۱۷۷۶ را به بردگان خود یا همسایگان‌شان نیز تسری می‌داده‌اند.

۵. توضیح دیدگاه قرآن در این زمینه، در مباحث آینده خواهد آمد.

۶. عصر، ۲ و ۳.

اومانيسمی، جایی برای تکلیف، مسؤولیت و رعایت مصالح عمومی باقی نمی‌گذارد. در این بینش، سخن از حقوق هر انسان (نه تکلیف او) مطرح است. او باید «حق» خود را بستاند؛ نه «تکلیف» خود را انجام دهد؛ زیرا اگر تکلیفی هست، برای تأمین حق آزادی اوست.^۱

آزادی اومانيسمی در شکل اجتماعی‌اش، مردم‌سالاری و نسبيت در ارزش‌های اجتماعی، حقوقی را به همراه دارد که با بینش دینی سر سازگاری ندارد. در بینش دینی ما هستی موجودات از خداست و انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند، همه در برابر دستورهای الهی مکلفند و حق حاکمیت از آن خدا و کسانی چون پامبران، امامان علیهم‌السلام و نایبان آنهاست که او اجازه چنین حاکمیتی را به آنان داده است. ارزش‌های اخلاقی و حقوقی که از سوی خداوند تعیین و دریافت می‌شود، ثابت و لایتغیرند. در منظر دینی هرچند افراد حقوق مشخصی دارند که درک کلیت آن در توان عقل و فطرت بشری است، اما تعیین حد و مرز، مصادیق و موارد این حقوق از سوی خداست و افراد به عنوان تکلیف الهی، ملزم به رعایت آنها هستند. در بینش اومانيسمی، آزادی انسان‌ها می‌تواند حد و مرزهای معتقدات دینی را نادیده بگیرد؛ ولی در اسلام و ادیان آسمانی، افزون بر حریم حقوق انسان‌ها، برای برخی از معتقدات و مقدسات نیز حریم لازم الرعایه وجود دارد؛ به عنوان مثال، از منظر انسان‌مداران کسی که اسلام را پذیرفته، در رهاکردن اسلام و روی آوردن به کفر و شرک یا هر آیین دیگری در هر شرایطی آزاد است؛ ولی در اسلام ارتداد (با شرایط خاص آن) محکوم و مجازات آن اعدام است؛ چنان که ناسزاگفتن (سب) به پیامبر ﷺ و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام مجازات اعدام را در پی دارد؛ ولی در بینش اومانيسمی، چنین مجازاتی پذیرفته نیست و تفاوتی میان پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام و دیگران وجود ندارد.

۱. ما در این جا در صدد بررسی این مسأله نیستیم که تکلیف‌مدار بودن، معقول‌تر و سودمندتر است یا حق‌مدار بودن؛ ولی به اختصار یادآور می‌شویم که با توجه به تلازم موجود بین تکالیف اجتماعی و حقوق دیگران، تکلیف‌مداری الهی و دینی افزون بر پشتوانه عقلی مستحکمی که دارد، به لحاظ سودمندی دنیایی و نقشی که در تأمین حقوق افراد جامعه دارد نیز بر حق‌مداری اومانيسمی ترجیح دارد؛ زیرا در این نظام ارزشی، علاوه بر آن که افراد، هر یک طالب حقوق خود هستند، هر کس در برابر رعایت حقوق دیگران، احساس مسؤولیت می‌کند و خود را در پیشگاه خداوند، مسؤول می‌داند.

تسامح و تساهل

گفتیم که انسان‌مداران، از تساهل و تسامح مطلق جانبداری می‌کنند و آن را سمبل مبارزه با فرهنگ حاکم در قرون وسطا و رجوع به رم و یونان قدیم و مقتضای آزادی و ارج نهادن به انسان می‌دانند. آنان که همه ارزش‌ها را ساخته دست و فکر بشر می‌دانند و دچار نسبیت و شکاکیت معرفتی هستند، تأکید بر مجموعه خاصی از ارزش‌ها و بینش‌ها و ضرورت پذیرش، حاکمیت و دفاع از آن را امری غیر معقول تلقی می‌کنند.

این نگرش، با آن چه در تعالیم ادیان آسمانی به ویژه اسلام آمده، به کلی از جهات مختلف ناسازگار، بلکه متضاد است. از یک سو، مبانی تسامح و تساهل (بشری بودن و نسبیت ارزش‌ها و معرفت) با بینش‌های دینی سازگار نیست و در بینش دینی، خاستگاه ارزش‌ها خداوند است نه انسان، و این ارزش‌ها از اطلاق و پشتوانه معرفتی یقینی برخوردار است و از سوی دیگر، اسلام تساهل و تسامح در مورد هر دینی (حتی ادیان غیر آسمانی) و پیروان آن‌ها را نمی‌پذیرد و در مقابل کفر و الحاد، موضعی آشتی‌ناپذیر دارد.^۱ در خصوص پیروان دیگر ادیان آسمانی نیز مدارای اسلامی دارای حد و مرز و چارچوب خاص خود است و تبلیغ بی‌قید شرط ادیان در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان پذیرفته نیست و آنان از انجام اعمال خلاف مقررات حکومت اسلامی و تظاهر به ارتکاب محرمات اسلام، ممنوعند. البته در چارچوبه این مقررات، اسلام نه تنها بر مدارای با پیروان ادیان تأکید می‌کند بلکه به نیکی کردن به آنان توصیه می‌نماید و تلاش برای آزادی انسانهای در بند و تحت ستم و فریادرسی کسانی که مسلمانان را به دادخواهی فرامی‌خوانند نیز از وظائف مسلمانان و نشان مسلمانی بشمار می‌آید.

۱. البته اندیشه و فکر که امری درونی و غیر اختیاری است، از مورد بحث خارج است سخن بر سر ایمان و دل‌بستگی به یک اندیشه و نشر آن یا زمینه‌سازی اختیاری برای پاره‌ای از اندیشه‌ها یا تداوم آن‌ها است که امری اختیاری است.

خلاصه فصل

۱. در باب هویت واقعی انسان و استعدادها و توان‌مندی‌های او، دو دیدگاه کاملاً متفاوت وجود دارد: یک دیدگاه، انسان را موجودی کاملاً مستقل، خودکفا و فارغ از هر گونه تکلیف می‌داند و دیدگاه دوم، او را موجودی وابسته به خدا، نیازمند و برخوردار از هدایت ویژه الهی به وسیله پیامبران، و موظف به انجام دستورهای خداوند معرفی می‌کند.

۲. انسان‌مداران (طرفداران دیدگاه اول) با معیار قرار دادن انسان برای همه چیز، آموزه‌های کلیسا و دین سنتی مسیحیت را خرافی پنداشتند و در پی یافتن الگوی فکری مطلوب خویش، به اندیشه‌های یونان و روم باستان روی آوردند.

۳. انسان‌مداران در راستای گریز برداری از یونان باستان و نفی مسیحیت به «تفسیر جدید از دین و خدا»، نفی دین و تعالیم «مسیحیت»، «پذیرش خدا و نفی هر دین خاص»، «شکاکیت در دین» و سرانجام «انکار کامل دین و خدا» دست زدند.

۴. انسان‌مداری که در آغاز، یک جنبش ادبی فلسفی بود، کم‌کم به جنبشی فکری - فرهنگی فراگیر تبدیل شد که بر همه نظام‌های علمی، هنری، فلسفی، اخلاقی و حتی دینی تأثیر گذاشت و کمونیسم، پراگماتیسم، لیبرالیسم و مسیحیت پروتستان را نمود یافت؛ به همین دلیل امروزه انسان‌مداران به انسان‌مداران ملحد و انسان‌مداران موحد تقسیم می‌شوند.

۵. مؤلفه‌های اصلی اومانيسم را خردگرایی و تجربه‌گرایی افراطی، زیاده روی در آزادی‌خواهی، تساهل و تسامح و سکولاریزم تشکیل می‌دهد.

۶. به دلیل جنبه‌های افراطی موجود در مؤلفه‌های اصلی اومانيسم، اومانيسم در عمل به فاشيسم و نازيسم منتهی شد و این موضوع، نتیجه طبیعی همراهی خوددوستی بشر و اصالت دادن مطلق به خواست‌های بشری و عقل خطاپذیر وی است.

۷. انسان را به جای خدا نشانیدن، فقدان پشتوانه فکری متقن، اهمیت دادن بیش از حد به تجربه و عقل بشری و نسبیّت ارزش شناختی و معرفت شناختی، پایه‌های لرزانی است که اومانيسم از آن رنج می‌برد.

تمرین

- با پاسخ به پرسش‌های زیر، آموخته‌های خود را از مطالب فصل ارزیابی کنید:

 ۱. نسبت میان اومانیسیم و فردگرایی را بیان فرمایید.
 ۲. اسلام در مورد تسامح و تساهل در اندیشه، ایمان و رفتار و ارزش‌ها چه موضعی دارد؟ با ذکر مثال، بیان فرمایید.
 ۳. مقصود از «ایتیکم بالشریعة السهلة السمحة» چیست و چه تفاوتی میان سهولت و سماحت وجود دارد؟
 ۴. دو آیه از آیاتی را که در مورد مدارای مسلمانان ما خود و با پیروان ادیان آسمانی سخن گفته است، یادآور شوید.
 ۵. یک دلیل بر ناتوانی عقل بشری در دستیابی به راه سعادت واقعی را بیان کنید.
 ۶. تفاوت میان «آزادی و آزادگی»، «سهل‌انگاری، بی‌تفاوتی و مدارا»، «عقل‌گرایی غربی و اومانستی و اعتبار عقل در منابع دینی» را بیان فرمایید.

برای مطالعه بیش‌تر:

- احمدی، بابک؛ (۱۳۷۷) معمای مدرنیته. تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک؛ مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: نشر مرکز.
- بلاستر، آر (بی‌تا)؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز [بی‌تا].
- بوکهارت، یاکوب، (۱۳۷۶)، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
- تونی، دیویس (۱۳۷۸) اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر. تهران: چاپ مرکز.
- رجبی، فاطمه (۱۳۷۵) لیبرالیسم. تهران: کتاب صبح.
- رندال، جان هرمن (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ایران.
- سلیمان پناه، سیدمحمد؛ «دین و علوم تجربی، کدامین وحدت؟» مجله حوزه و دانشگاه. شماره ۱۹، ص ۱۱-۵۲.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۷۸) نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانستی. تهران: اندیشه معاصر.
- فولادوند، عزت‌الله؛ «سیر انسان‌شناسی در فلسفه غرب از یونان تا کنون»، مجله نگاه حوزه. شماره ۵۳ و ۵۴.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰) *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن. تهران: نیلوفر.
- کتاب‌های مربوط به لیبرالیزم، مدرنیته، روشنگری (رنسانس) و پسامدرنیسم، مؤلفه‌های اومانیسم و تألیفات انسان‌مداران.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) *پیامدهای مدرنیت*، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز.
- لالاند، آندره (۱۳۷۷) *فرهنگ علمی انتقادی فلسفه*. ترجمه غلامرضا وثیق؛ تهران: فردوسی ایران.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته*، تهران، چاپخانه علمی و فرهنگی ایران
- نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها، *بولتن اندیشه*. شماره ۲ و ۳.
- واعظی، احمد (۱۳۷۷) «لیبرالیزم»، *مجله معرفت*. شماره ۲۵، ص ۲۵ - ۳۰. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ویل دورانت (۱۳۷۱) *تاریخ تمدن*، ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، جلد پنجم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ایران

ضمایم

موضعگیری متفاوت دانشمندان در مورد اومانيسم به دليل عناصر و مؤلفه‌های مختلفی که در شکل‌گیری محتوا و پیامدهای اومانيسم وجود دارد و به دليل تنوع نسبتاً زیاد طرفداران آن از جهت نگرش، منش و وضعیت اجتماعی-فرهنگی آنان موضع‌گیری‌های متفاوتی از سوی دانشمندان در مورد اومانيسم صورت گرفته است.

در یک سو دانشمندانی قرار دارند که آن را یک جنبش ضد انسانی می‌دانند که برای بشر چیزی جز زیان به همراه نداشته و با تعبیری این چنین از آن یاد می‌کنند: «مفهومی گول‌زننده»، «ندای برتری نژادی و سلطه نبوغ فردی غیر قابل توجیه»، «تخفیف و توجیه سببیت و نابرابری‌های کاملاً آشکار مدرنیته»، «تحقق بخشیدن به منافع فردی و شخصی مدعیان آزادی»، «مولد نازيسم و فاشيسم و پوچ‌گرایی»، «ویرانگر محیط زیست که در نهایت ویرانگری انسان است»، «پرورش دهنده منش ضد انسانی و نیروهای مهاجم به نیروهای طبیعت»، «نیروی مهیب و ویرانگری که قرار نیست آرام و ملایم رفتار کند»، «ادعاهای خیالی و دروغین»، «هم‌تراز و هم‌تبار امپریالیسم»، «تعبیر دیگری از استالینيسم و افیون تازه‌ای برای توده‌های دوران پسا مسیحیت»، «مفهومی ساختگی در قرن اخیر که به عنوان یک موهبت دستوری به درد زباله‌دانی تاریخ می‌خورد»، «دست‌مایه و توجیه‌گر مراکز قدرت و طبقات بالای جامعه»، «نگرشی شاهانه که با تأکید بر منافع یک جنس و نژاد از انسان سخن می‌گوید و کسانی را که در آغوش خود جای می‌دهد، خفه می‌کند»، «دستاویزی برای هرگونه جنایتی که انجام گرفته»، «آکنده از پیامدها و معانی متناقض» و «تراژدی هدف‌های تحقق نیافته».^۱

در سوی دیگر، مدافعان اومانيسم قرار دارند که آن را تلاشی برای منزلت بخشیدن به انسان و استعدادهای او، «تأمین‌کننده آزادی فکری و اخلاقی»، «عقلانی‌کننده زندگی انسان»، «پشتیبان شرافت و آزادی انسان»، «فراهم آورنده زمینه شکوفایی انسان» و «مبارز تمام عیار و پیروز با جهل و خرافات» معرفی کرده‌اند.^۲

۱. ر.ک: تونی دیویس؛ همان، ص ۲۷، ۳۶، ۴۵، ۴۶، ۵۴، ۶۲، ۶۴، ۸۴، ۹۴، ۱۴۷، ۱۷۸ - احمدی، بابک؛ همان،

ص ۹۱، ۹۳، ۱۱۰، ۱۲۲.

۲. ر.ک: تونی، دیویس؛ همان، ص ۹.

گرچه برخی از جنبه‌های منفی اومانیسم را می‌توان به حساب سوء استفاده از آن و پیامدهای ناخواسته دیدگاه‌های مدعیان انسان‌مداری گذارد، اما این جنبش - چنان که گذشت - دست کم زمینه مساعدی برای پیدایش چنین حوادث ناخوشایندی بوده و جمع زیادی از مدعیان آن و مقطع‌هایی از تاریخ آن آمیخته و آلوده به عوارض منفی است.

محور قراردادن عقلانیت عرفی و مخالفت با ارزش‌های اخلاقی و دینی که بهترین شیوه کنترل درونی افراد جامعه از انحراف و تجاوز به حقوق دیگران و فسادانگیزی است، در کنار پدید آوردن امکانات و ابزارهای مدرن و مجهز ساختن انسانِ عنان‌گسیخته به آن‌ها، زمینه را برای فجایع و سوء استفاده‌های یادشده کاملاً فراهم می‌سازد و حتی برای این فجایع، توجیه عقلانی نیز دست و پا می‌کند.

تنوع دیدگاه‌ها و مشکل تعریف اومانیسم تنوع مؤلفه‌های اومانیسم و دیدگاه‌های طرفداران آن به حدی است که برخی مدعی شده‌اند وجه مشترک چندانی میان این دیدگاه‌های مختلف وجود ندارد و نمی‌توان آن‌ها را به رشته یا الگوی واحدی از اومانیسم تقلیل داد؛ به همین دلیل، مسأله تعریف اومانیسم را با مشکل جدی مواجه می‌بینند و معتقدند که ما یک اومانیسم نداریم و از انواع مختلفی از اومانیسم به شرح ذیل یاد می‌کنند:

اومانیسم مدنی دولت شهرهای ایتالیایی قرن پانزدهم، اومانیسم پروتستان اروپا در قرن شانزدهم، اومانیسم فردباوری که در انقلاب مدرنیته روشنگری حضور داشت، اومانیسم رمانتیک و اثبات‌گرایانه تحت سلطه بورژوازی اروپا، اومانیسم انقلابی که جهان را تکان داد، اومانیسم لیبرالی که در صدد رام کردن آن بود، اومانیسم نازی‌ها، اومانیسم قربانیان و مخالفان نازیسم، اومانیسم انسان ستیز هایدگر، و ضد اومانیسم انسان‌گرای فوکو و آلتوسر؛^۱ اما حقیقت این است که مشترکات این نحله‌های مختلف را می‌توان دست کم در طیفی قرار دارد که هریک، به درجات متفاوت از آن برخوردارند و ما در این بررسی، موارد مشترک و نیز پیامدهای آن را مورد توجه قرار دادیم.

۱. ر.ک: همان. برخی اومانیسم را به اومانیسم یونان باستان و قرون وسطی، اومانیسم عصر روشنگری و اومانیسم جهان معاصر تقسیم کرده‌اند.



از خودیگانگی

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. درباره مفهوم از خودیگانگی به اختصار توضیحاتی بدهید.
۲. دیدگاه‌های قرآن کریم را در زمینه مسأله از خودیگانگی تبیین نمایید.
۳. ویژگی‌های انسان از خودیگانه و نمودهای از خودیگانگی را بیان و حداقل به پنج مورد اشاره کنید.
۴. نقش دین و آموزه‌های دینی را در پیشگیری از «از خودیگانگی فردی و اجتماعی» تبیین کنید.
۵. راه کارهای عملی درمان از خودیگانگی را تحلیل کنید.

در فصل دوم یادآور شدیم که در نیمه دوم قرن چهاردهم میلادی در ایتالیا و سپس در دیگر کشورهای اروپایی، جنبشی ادبی و هنری و سپس فلسفی و سیاسی پدید آمد که مدعی بود منزلت و جایگاه انسان، چنان که باید، در قرون وسطا مورد توجه قرار نگرفته و بشر در این دوران، دچار نوعی از خودبیگانگی شده است. آنان راه نجات از این وضعیت را فاصله گرفتن از نظام دینی حاکم در آن دوران (نظام کلیسایی) و بازگشت به عصر خردورزی روم و یونان باستان می دانستند و بدین ترتیب، اومانیسم به عنوان یک نگرش کلی با مدار و معیار قراردادن انسان برای همه چیز، سیطره و رواج یافت. در فصل پیش، از چگونگی شکل گیری اومانیسم، استلزامات و مؤلفه های آن و میزان انطباق و سازگاری آن با آموزه های دینی و نگرش اسلامی سخن گفتیم. در این فصل بنا داریم به یکی دیگر از درون مایه های اومانیسم، یعنی مسأله از خودبیگانگی که در قرون بعد، بیش تر مورد توجه قرار گرفت، پردازیم؛ مسأله ای که در منظر انسان مداران به گونه ای نادرست تصویر شد و برخی آن را به غلط ریشه گرفته از جنبش اومانیستی آن دوران معرفی کردند.

مفهوم از خود بیگانگی

در میان موجودات ملموس و محسوس جهان ما، فقط انسان است که می تواند هویت واقعی خود را دگرگون سازد؛ تعالی ببخشد یا آن را به رکود و سقوط مبتلا سازد؛ همچنین فقط انسان است که می تواند هویت واقعی خویش را با علم آگاهانه حضوری بیابد یا از خود غافل شود؛ خود را فراموش کند؛ هویت واقعی خود، یعنی روح انسانی خود را بفروشد و از خودبیگانه شود.^۱

۱. مسأله از خودبیگانگی، فرع پذیرش هویت مشترک و ثابت انسانی است و کسانی که به کلی منکر سرشت

بیگانگی انسان از خود، یکی از مهم‌ترین مسایل انسان شناختی است که در رشته‌های مختلف علوم انسانی مورد توجه قرار گرفته. این مفهوم که در زبان‌های اروپایی با واژه *alienation* از آن یاد می‌شود، مفهومی جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی، ارزشی (اخلاقی و حقوقی) و حتی روان‌پزشکی است و در بیش‌تر رشته‌های مختلف علوم انسانی تجربی از آن سخن به میان آمده است. دایره این مفهوم، گاه آن قدر توسعه می‌یابد که انسان نابسامان *anomic* دورکیم، دوگانگی شخصیت در روان‌شناسی و امثال آن را دربر می‌گیرد و گاه بر این نکته تأکید می‌شود که نباید مفهوم از خودبیگانگی را با این مفاهیم درهم آمیخت.^۱

واژه *alienation*^۲ در طول زمان، گاه مفهومی با بار ارزشی مثبت و غالباً معنایی با بار ارزشی منفی و ضد ارزش داشته^۳ و به دست پیروان هگل، یعنی باور^۴، فوئر باخ و هس^۵، مفهومی سکولار پیدا کرده است. آن چه امروزه در محافل علمی و فرهنگی مطرح و در این جا مد نظر است، کاربرد منفی آن است؛ در این کاربرد، برای انسان



انسانی هستند، منطقاً نمی‌توانند مسأله از خودبیگانگی را در چارچوب مکتب و نگرش خود مطرح کنند و از آن سخن به میان آورند.

۱. کاربردهای متعدد و متنوع این واژه و نوعی تکثرگرایی در آن، سبب شده تا برخی مدعی شوند که این مفهوم دارای کاربردی فاقد معنا و یا مبتذل گشته است.

۲. این واژه و مشتقات آن در زبان انگلیسی به معنای مبادله، جدایی و دوری، فقدان عقل، هذیان‌گویی، جن‌زده شدن، فاسدکردن، دگرگون ساختن و گمراه‌نمودن است و در فارسی، معادل‌های فراوانی در برابر واژه آن گذارده شده که برخی از آن‌ها به قرار زیر است:

از خودبیگانگی، بی‌خوابی، ناخوابی، با خود بیگانگی، درد بی‌خوابی، خودفراموشی، الینه‌شدن، جن‌زدگی، بیگانه‌زده‌شدن، گرفتار بیگانه‌شدن، دیگری را به جای خود پنداشتن، دیگری را خود دانستن و خود دیگرپنداری؛ در این مقاله به لحاظ رواج معادل «از خودبیگانگی»، آن را برگزیدیم، هرچند واژه «دیگر خودپنداری» را برای ادای مقصود، دقیق‌تر می‌دانیم.

۳. غنوصی‌ها در قرن اول قبل از میلاد و قرن اول و دوم بعد از میلاد و نیز وون کاستل (۱۰۸۸ - ۱۱۳۷ م.) آن را به معنای رهایی نفس انسان از گمراهی و نیرنگ و تولد دوباره آن به کار برده‌اند. هگل نیز به از خودبیگانگی مثبت و منفی قایل است؛ اما دیگر دانشمندان و ادیان الهی و پیروان آن‌ها از خودبیگانگی را در مفهومی منفی و ضد ارزش به کار می‌برند. ر. ک: بدوی، عبدالرحمن؛ *موسوعة الفلسفة* - طه فرج، عبدالقادر؛ *موسوعة علم النفس و التحليل النفسي*.

4. Bauer.

5. Hess.

هویتی حقیقی و واقعی در نظر گرفته می‌شود که حرکت در مسیر مخالف آن، به غفلت و فراموشی آن حقیقت برای او می‌انجامد و غفلت از آن هویت واقعی، انسان را تحت سیطره نیروهای غیر خودی قرار می‌دهد تا جایی که موجودی فروتر از خویش را خود می‌پندارد و کلیه تلاشهای وی متناسب و در راستای آن موجود فروتر شکل می‌گیرد. از خود بیگانگی، از ابعاد مختلفی مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و از اختیاری یا جبری بودن، فطری یا غیر فطری بودن، اشکال مختلف، عناصر سازنده و پیامدهای آن سخن به میان آمده است. پرداختن به همه این ابعاد و نقد و بررسی دیدگاه‌ها و دلایل آن در این کتاب، نه میسر و نه ضروری است؛ از این رو به اشاره‌ای گذرا در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

ریشه‌های اولیه مسأله «از خودبیگانگی» را باید در تعالیم ادیان آسمانی جستجو کرد. این ادیان آسمانی هستند که بیش‌تر و پیش از هر متفکر و مکتبی، مسأله را با بیان‌های گوناگون مطرح کرده، نسبت به آن هشدار داده و نمودهای آن را بیان و برای پیشگیری و درمان آن راه حل‌های عملی ارائه کرده‌اند؛ با این همه، در مباحث علوم انسانی و اجتماعی، طرح و تبیین مفهوم از خودبیگانگی به صورت فنی و علمی به برخی از دانشمندان سده هیجدهم و نوزدهم میلادی به ویژه هگل، فوئر باخ و مارکس نسبت داده شده است.^۱ وجه مشترک این سه متفکر در زمینه رابطه دین و از خودبیگانگی، آن است که هر سه، دین را موجب از خود بیگانگی بشر می‌دانند و معتقدند: بشر زمانی خویش را خویش را باز می‌یابد که دین را کنار نهد؛ و دست کم تا دین بر اندیشه بشری حاکم است، از خودبیگانگی، گریبان‌گیر آدمی است.^۲ این سخن، دقیقاً نقطه مقابل بینش ادیان

۱. علاوه بر سه متفکر یادشده، توماس هابز (Thomas Hobbes ۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)، بندیکت اسپینوزا (Benedict Spinoza ۱۶۳۲ - ۱۶۷۷)، جان لاک (John Locke ۱۶۳۲ - ۱۷۰۴)، ژان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau ۱۷۱۲ - ۱۷۷۸)، ماکس شلر (Max Scheler ۱۸۸۵ - ۱۷۵۹)، یوهان فیخته (Johann Fichte ۱۷۶۲ - ۱۸۴۱)، ولفونگ گوته (Wolfgang Goethe ۱۷۴۹ - ۱۸۳۲)، ویلهلم وون هامبولت (Wilhelm Von Humboldt ۱۷۶۷ - ۱۸۳۵)، سورنکی یرکه گورد (Soren Kier Kegaard ۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) و پل تیلیخ (Paul Tillich ۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) از جمله کسانی هستند که مسأله از خودبیگانگی را مطرح کرده‌اند. ر.ک: ژورنتال و... الموسوعة الفلسفية؛ ترجمه سمیرکرم - بدوی، عبدالرحمن؛ موسوعة الفلسفة - زیاده، معن؛ الموسوعة الفلسفية العربية.

۲. گرچه هگل به دو نوع دین اشاره می‌کند: یکی دینی که انسان را مقهور و ذلیل و به پای خدایان قربانی

آسمانی، به ویژه اسلام و قرآن در مسأله از خودبیگانگی است. به هر حال، مسأله از خود بیگانگی از منظر دینی به صورت مستقل مورد توجه جدی دانشمندان مسلمان قرار نگرفته و تلاش اندیشه‌ورزان را می‌طلبد.

به منظور آن‌که گامی کوچک به سوی طرح مسأله از خودبیگانگی از نظر قرآن برداشته باشیم و نقطه شروعی برای بررسی آن از دیدگاه اسلام باشد، نیم نگاهی به مسأله از خودبیگانگی با نظر به برخی از آیات قرآن می‌کنیم.

قرآن و مسأله از خودبیگانگی

پیش از ورود به بحث، یادآوری این نکته ضروری است که طرح مسأله از خود بیگانگی، بستگی تام به تصویری دارد که در مکتب‌های مختلف نسبت به انسان و حقیقت و هویت او ارائه می‌شود و بررسی این تصویر در مکاتب مختلف، از حوصله این نوشتار بیرون است؛ از این رو، فقط اشاره می‌شود که در بینش قرآنی، حقیقت انسان را روح جاودانه او تشکیل می‌دهد که از خدا نشأت گرفته و به سوی او باز می‌گردد و انسان، هویت «از اویی» و «به سوی اویی» (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)^۱ دارد. در بینش اسلامی، شناخت دقیق و درست انسان، بدون در نظر گرفتن رابطه او با خدا، میسر نیست. هستی انسان عین ربط به خداست و بریدن و جدا کردن او از خدا، هویت واقعی‌اش را در پرده ابهام فرو می‌برد و این حقیقتی است که در مکتب‌های غیر الهی، مورد غفلت یا انکار قرار می‌گیرد؛ از سوی دیگر، زندگی واقعی انسان در سرای آخرت است که با تلاش مخلصانه و همراه با ایمان خود در این دنیا، آن را بنا می‌نهد؛ بنابراین، مسأله از خودبیگانگی از دیدگاه قرآن را در این چارچوب باید مورد توجه قرار داد.



می‌کند؛ مانند یهودیت، و دیگری دینی که انسان را احیا و بزرگ می‌کند، و دین از نوع اول را سبب از خودبیگانگی می‌داند، اما ویژگی‌های دین نوع دوم بر ادیان حقیقی منطبق نیست و صرفاً با یک برداشت عرفانی از دیدگاه او و معارف دینی می‌توان آن دو را تا حدی بر هم منطبق دانست؛ هم‌چنین هرچند هگل از خدا و روح و عقل کلی سخن می‌گوید، اما خدای هگل به کلی با خدای ادیان که مؤمنان آن را باور دارند، متفاوت است و موجود متعالی، برتر، خالق ماسوا، مسلط بر انسان و بازخواست‌کننده انسان نسبت به اعمال او، نیست.

دومین نکته شایان توجه در این خصوص آن است که نام‌گذاران مسأله از خود بیگانگی، انسان و زندگی وی را در زندگی دنیایی و نیازهای مادی و احیاناً نیازهای معنوی وی در چارچوب زندگی دنیایی خلاصه کرده و به همه ابعاد مسأله، از این منظر نگریسته‌اند، افزون بر آن که برخی از آن‌ها با پذیرش مبانی فلسفی ماده‌گرایانه، به تناقضی آشکار دچار شده و با وجود نفی هرگونه امر غیر مادی، بر هویت انسانی و ارزش‌های معنوی و ایده‌آل‌های انسانی تأکید کرده و نیز ابعاد معنوی و روحی انسان را تا حد اموری مادی تقلیل داده و صورت مسأله را به کلی نادرست و وارونه مطرح کرده‌اند و در چنین فضایی آن چه مورد غفلت واقع شده هویت واقعی انسان است و در واقع، تئوری از خودبیگانگی آنان، خود مصداق و نیز علت از خودبیگانگی است.

قرآن مجید، بارها در مورد غفلت از خود و سرسپردگی انسان به غیر خدا، هشدار داده و بت‌پرستی، پیروی از شیطان و هوای نفس و تقلید کورکورانه از نیاکان و بزرگان را نکوهش کرده است. سلطه شیطان بر انسان و هشدار در مورد آن نیز بارها و بارها در قرآن مجید مطرح و بر خطر انحراف انسان در اثر وسوسه شیاطین انس و جن تأکید شده است.^۱ مفاهیم یاد شده در فرهنگ بشری و بینش اسلامی، مفاهیمی آشنا و قابل هضم و درک هستند؛ هر چند اگر به آن‌ها از زاویه مسأله از خودبیگانگی نگریسته شود، جلوه‌ای تازه می‌یابند؛ ولی مفاهیمی از قبیل خود فراموشی، خودفروشی و خودزیانی که در برخی آیات شریف آمده، مفاهیم مهم دیگری هستند که تأمل بیشتری را می‌طلبند و دقت انسان را بر می‌انگیزند. مگر می‌شود انسان از خود غافل شود و خود را فراموش کند یا آن‌که خود را بفروشد؟! مگر خود زیانی هم ممکن است؟ انسان زیان می‌کند و زیان او به معنای از دست دادن امکاناتی است که در اختیار دارد؛ اما خود زیانی چه مفهومی می‌تواند داشته باشد و چگونه انسان در ذات خویش دچار زیان می‌شود؟! قرآن مجید در این زمینه می‌فرماید:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَسْأَلُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»^۲

۱. این مفاهیم در روایات نیز آمده است. برای آگاهی از این مفاهیم در نهج‌البلاغه ر. ک: مطهری، مرتضی؛

سیری در نهج‌البلاغه؛ ص ۲۹۱-۳۰۶.

۲. حشر، ۱۹.

و همانند آنان نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را نسبت به خودشان دچار فراموشی کرد.

و در جای دیگر می‌فرماید:

«بِسْمِ اللَّهِ اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ»^۱ آن چه خود را به آن فروختند، بد چیزی است.

در آیه دوازدهم و بیستم از سوره انعام نیز می‌فرماید:

«الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»

آنان که دچار خودزنیانی شدند؛ پس آنان ایمان نمی‌آورند.

جمعی از مفسران در این‌گونه آیات، تلاش کرده‌اند تا به نحوی آیات یاد شده را به فراموشی، فروختن و زیان انسان به لحاظ اموری که به انسان تعلق دارد، بازگردانند تا با برداشت‌های رایج در تفاهم عرفی سازگار شود؛ ولی اگر خود حقیقی انسان را در نظر بگیریم و از زاویه «از خودبیگانگی» به این آیات نظر کنیم، این تعابیر با همان ظاهر خود، معنا و مفهوم می‌یابد. بسیاری از انسان‌ها، خود حقیقی‌شان را فراموش کرده یا از آن غافل شده‌اند؛ خود حقیقی‌شان را فروخته و در ذات خویش دچار زیان شده‌اند. انسانی که دیگری را خود پنداشته، خود حقیقی‌اش را فراموش کرده یا مورد غفلت قرار داده است، و غفلت از خود حقیقی، رشد ندادن، بلکه انحطاط بخشیدن به آن، یعنی خود زبانی است و آن کس که این عمل را به عنوان مثال، به بهای مطامع و مشتی‌ها حیوانی انجام می‌دهد، دچار خودفروشی شده و خود را با حیوانات مبادله کرده است؛ البته در بینش قرآنی، خودفروشی به صورت مطلق، منفی تلقی می‌شود؛ ولی نکوهش از خودفروشی به لحاظ آن است که انسان خود را به بهای اندک دنیا بفروشد.

نکته شایان توجه، تفاوت اساسی مسأله از خودبیگانگی در بینش قرآن با بینش بنیان‌گذاران این نظریه (هگل، فوئرباخ و مارکس) است. همان‌طور که گذشت، در این سه نظریه، دین یکی از عوامل از خودبیگانگی و راه نجات بشر از مسأله از خودبیگانگی، زدودن دین از زندگانی انسان دانسته می‌شود؛ ولی در بینش قرآنی، مسأله دقیقاً بر عکس این قضیه است. انسان تا به سوی خدا حرکت نکند، خود را نیافته و گرفتار از خودبیگانگی است. در ادامه بحث، بار دیگر به این موضوع باز خواهیم گشت و به گونه‌ای دیگر به این مسأله خواهیم نگرست.

به هرحال، از خودبیگانگی در منظر قرآن، حالتی روانی و فکری و دارای لوازم، نموده‌ها و آثاری است. انسان از خودبیگانه که دیگری را خود می‌پندارد، به طور طبیعی، هویت دیگری را هویت خود می‌انگارد و این هویت هرچه باشد، انسان از خودبیگانه، تصویری متناسب با آن از خود خواهد داشت. این هویت و تصویر دیگری، در اغلب موارد، هویت و تصویری است که بر اساس جهان‌بینی انسان از خودبیگانه شکل گرفته است.^۱

در این قسمت به بررسی برخی از نمودهای از خودبیگانگی می‌پردازیم:

نمودهای از خودبیگانگی

اصالت دادن به دیگری

انسان از خود بیگانه، در تمام یا برخی از شؤون خود، اصالت را به دیگری می‌دهد^۲ و در ارزیابی‌ها، احساس دردها، تشخیص درمان‌ها، مشکلات و راه حل‌ها، نیازها و ایده‌آل‌ها، دیگری را اصل قرار می‌دهد و امور خود را بر اساس او می‌سنجد، در مورد او قضاوت و انتخاب و طبق آن عمل می‌کند. قرآن مجید در مورد انسان‌های رباخوار می‌فرماید:

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا...»^۳

آنان که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند [= اقدام به کاری نمی‌کنند]^۴ مگر مانند برخاستن

۱. در قرآن مجید و روایات - همان‌طور که قبلاً اشاره شد - مفاهیم متفاوت و متعددی درباره رابطه انسان با خویشتن خویش مطرح شده است؛ مانند فراموشی خود، غفلت از خود، ناآگاهی و جهل نسبت به خود، فروختن خود و خود زبانی که بررسی مقصود از هر یک، تفاوت آن‌ها با یکدیگر و رابطه آن‌ها با از خودبیگانگی، فرصت و مجال بیش‌تر و تحقیق دیگری را می‌طلبد.

۲. گاهی انسان به کلی از خودبیگانه می‌شود و گاه در بعدی از ابعاد و شأنی از شؤون خود دچار از خودبیگانگی می‌شود و بر این اساس، اصالت را گاه به طور کلی و گاه در بعدی از ابعاد وجودی خود، به دیگری می‌دهد.

۳. بقره، ۲۷۵.

۴. در باب مقصود از جمله «لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ...» دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست آن است که آیه، ناظر به رفتار انسان رباخوار در دنیا است؛ همان‌طور که در این مقاله آمده است و دیدگاه دیگر آن است که

کسی که شیطان او را در اثر تماس [و آسیب رساندن] آشفته می‌کند [و تعادل او را بر هم می‌زند]؛ این حالت از آن روست که رباخواران گفتند: همانا خرید و فروش مانند ریاست.

اندکی تأمل در مفاد آیه شریف، خواننده را به این نتیجه می‌رساند که با توجه به محور بودن ربا و رباخواری در آیه، مقتضای جریان طبیعی بحث آن است که گفته شود: بروز چنین حالتی برای رباخواران به سبب آن است که رباخواران می‌گفتند: ربا مانند خرید و فروش است و اگر خرید و فروش اشکالی ندارد، پس ربا هم بی اشکال است؛ ولی همان طور که ملاحظه شد، خداوند می‌فرماید: رباخواران گفتند که خرید و فروش مانند ربا است. برخی از مفسران در تبیین و توجیه این سخن گفته‌اند: این جمله، تشبیه معکوس و برای مبالغه به کار رفته است؛ یعنی با آنکه مقتضای سخن آن بوده که ربا به خرید و فروش تشبیه شود، برای مبالغه، عکس آن صورت گرفته و خرید و فروش به ربا تشبیه شده است.^۱ برخی دیگر از مفسران معتقدند که چون رباخوار، اعتدال خویش را از دست داده، برای او خرید و فروش و ربا تفاوتی ندارد و همان طور که ممکن است بگوید ربا مانند خرید و فروش است، ممکن است بگوید خرید و فروش مانند ریاست. او بین این دو، تساوی برقرار کرده است.^۲

صرف نظر از مناقشه در این دو توجیه، به نظر می‌رسد که توجیه و تبیین بهتر آن است که از منظر مسئله از خودبیگانگی و اصالت‌دادن به دیگری، مطلب را توضیح دهیم. انسان از خود بیگانه، که به دیگری اصالت می‌دهد، برای شوون دیگری هم اصالت قایل است و در همه مسایل و فروع و ابعاد، اصالت را به دیگری می‌دهد. از دید انسان رباخوار، اصالت با رباخواری است و خرید و فروش هم مانند ریاست. در واقع، او چنین می‌اندیشد که ربا نه تنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه راه درست به دست آوردن سود،



مقصود، بیان نوع رفتار رباخواران در آخرت است. بیشتر مفسران دیدگاه دوم را انتخاب کرده‌اند؛ اما رشید رضا در المنار و مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان دیدگاه اول را برگزیده‌اند. ر.ک: رشید رضا؛

تفسیر المنار؛ ج ۳، ص ۹۴ - علامه طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۲، ص ۴۱۲ - ۴۱۳.

۱. ر.ک: تفاسیر شیعه و سنی، ذیل آیه شریف، از جمله: روح المعانی و مجمع البیان.

۲. ر.ک: علامه طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۲، ص ۴۱۵.

رباخواری است؛ نه خرید و فروش. خرید و فروش هم به دلیل تشابه با ربا در سودآوری، تجویز می‌شود. رباخوار، انسان را حیوانی پنداشته که هر چه بهره‌مندی‌اش از دنیا بیش‌تر باشد و پروارتر شود، کامل‌تر و به هدف نزدیک‌تر می‌شود و رباخواری، مصداق کامل این بهره‌مندی است و خرید و فروش نیز باید در این راستا توجیه شود.

برهم خوردن تعادل روحی

اگر انسان از خودبیگانه شد و عنان اختیار خویش را در دست دیگری نهاد، به دو دلیل تعادل خویش را از دست می‌دهد: نخست آن‌که، حرکت‌های آن دیگری چون با مقتضای ساختار وجودی او سازگار نیست، دچار عدم تعادل می‌شود و دیگر آن‌که، آن دیگری، موجودهای متعدد و متنوعی را در بر می‌گیرد. آن دیگری حتی اگر نوع خاصی از موجودات باشد و به عنوان مثال، انسان‌های دیگر باشند، افراد متعدد و متنوعی دارد. این موجودات مختلف یا افراد متعدد، خواست‌های متضاد و دست‌کم مختلفی دارند و تعادل انسان از خودبیگانه را بر هم می‌زنند. قرآن مجید که انسان مشرک را از خودبیگانه می‌داند، می‌فرماید:

«أَرْأَيْتَ مَتَفَوْقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^۱

آیا خداوندان پراکنده بهترند یا خدای یگانه چیره بر همه.

و نیز می‌فرماید:

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا...»^۲ خداوند مثلی زده است: مردی که چند [خواجه] بدخو و ناسازگار در او

شریک باشند و مردی که از آن یک مرد است. آیا این دو در مثل برابرند؟

و نیز می‌فرماید:

«لَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَقْوَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»^۳

به دنبال راه‌های دیگر [به جز راه توحید که راه مستقیم است] نروید که شما را از راه خدا جدا و پراکنده سازد.

۱. یوسف، ۳۹.

۲. زمر، ۲۹.

۳. انعام، ۱۵۳.

آیه ۲۷۵ سوره بقره نیز همان‌طور که گذشت، رفتار انسان ربا خوار را چونان انسان مصروع دانسته که از تعادل برخوردار نیست و عدم تعادل در رفتار او را معلول عدم تعادل روحی و استقامت فکر او می‌داند.^۱

بی‌هدفی و بی‌معیاری

بنابر آن چه گذشت، انسان از خودبیگانه دچار بی‌هدفی می‌شود. او خود به صورت معقول و حساب شده هدفی را بر نمی‌گزیند و در زندگی و رفتار خود مذبذب است. از دیدگاه قرآن، منافقان، که جمعی از خود بیگانه‌اند، این‌گونه وصف می‌شوند:

«مَذْبِذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَاءٍ وَلَا إِلَى هُوَاءٍ وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَنْ يُجِدَ لَهُ سَبِيلًا»^۲

بین خدا و غیر خدا سرگردانند. نه با گروه مؤمنان و نه با گروه کافران (یک‌سو و یک‌دل) نیستند و هر که را خدا گمراه کند، برایش راهی نیابی.^۳

چنین انسانی به بیان حضرت علی علیه السلام مصداق و مورد «يَمْيَلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ» (به هر سو که باد می‌وزد میل می‌کنند) هستند و جز آن دیگری که گفته شد متعدد و متشتت است، معیاری ندارند و تعدد آن بیگانه‌ها، بی‌معیاری و بی‌هدفی را برایشان به وجود می‌آورد.

عدم آمادگی و قدرت بر تغییر وضعیت

انسان از خودبیگانه که خود را دیگری پنداشته و از خود واقعی‌اش غافل است، یا در اثر مطلوب پنداشتن وضعیت فعلی‌اش حاضر به هیچ‌گونه تغییر در وضعیت خویش نیست و در برابر آن مقاومت می‌کند، یا به دلیل غفلت از خود و وضعیت مطلوب، در اندیشه تغییر وضعیت نیست و در نتیجه، قدرت بر تغییر وضعیت ندارد، چون همه این‌ها در اثر

۱. برای توضیح بیش‌تر در مورد عدم تعادل رفتار انسان رباخوار و ارتباط آن با جهان‌بینی او، ر. ک: علامه طباطبائی، *المیزان*؛ ج ۲، ص ۴۱۳ و ۴۱۴.

۲. نساء، ۱۴۳.

۳. گمراه کردن خدا بصورت جبری و بدون خواست انسان نیست بلکه این انسان است که با انتخاب نادرست خود مسیری را انتخاب می‌کند که با ورود در آن مسیر به ضلالت دچار می‌شود به همین دلیل در آیات دیگر آمده است که خداوند انسانهای ستمکار، (۲۷ / ابراهیم) فاسق (۲۶ / بقره) سرفران شک‌کننده در حقایق روشن (۳۴ / غافر) و کافران (۷۴ / غافر) را گمراه می‌کند.

انتخاب و اختیار آگاهانه اوست، مورد نکوهش قرار می‌گیرد. آیات فراوانی که ضمن نکوهش از کافران و منافقان، راه هدایت آنان را بسته و تداوم گمراهی‌شان را حتمی می‌داند؛ مانند: «وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ»^۱ و هر کس را که خدا گمراه سازد هیچ هدایت‌گری برایش نیست، گویای همین حقیقت است. اینان در برابر دلایل قاطع و روشن پیامبران صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ به علم اندک خویش دلخوشند:

«فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ»^۲

پس چون فرستادگان [خداوندگار] شان با دلیل روشن [به‌سوی شان] آمدند به [اندک] دانشی که نزد آنان بود، دلخوش کردند.

و در جای دیگر می‌فرماید:

«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا»^۳

و چه کسی ستم‌کارتر از آن است که به آیات خداوندگارش پند داده شود؛ پس، از آن روی گرداند و آن چه را [از کارهای زشت] انجام داده فراموش کند. به راستی که ما بر دل‌هاشان پوشش‌هایی نهادیم تا آن [=قرآن] را در نیابند و در گوش‌هاشان گرانی نهادیم [تا آن را نشنوند] و اگر آنان را به راه راست و رهنمود خدا بخوانی، هرگز هدایت نشوند.

در ادامه خواهیم گفت که فراموش کردن اعمال گذشته و عدم بازنگری نسبت به آن‌ها، عامل مهمی برای از خودبیگانگی است. در این آیه نیز ناتوانی اصلاح وضعیت و عدم قدرت بر تغییر، به عنوان نمودی برای از خودبیگانگی مطرح شده است.

اصالت ماده و مادیات

چنان که گذشت، هویت واقعی انسان را بُعد روحانی و فراحوانی او تشکیل می‌دهد؛ ولی اگر انسان خود را دیگری پنداشت، طبیعی است که هویت آن دیگری را هویت خود

۱. رعد، ۳۳ - زمر، ۲۳ و ۳۶ - غافر، ۳۳.

۲. غافر، ۸۳.

۳. کهف، ۵۷.

می‌پندارد. به بیان قرآن، انسان‌های از خودبیگانه، همواره حیوانیت را به جای خود واقعی خویش می‌نشانند و چون حیوانیت به جای انسانیت نشست، دیگر چنین پنداشته می‌شود که هر چه هست، همین جسم و تنوعات مادی است؛ پس انسان چیزی نیست، جز همین جسم مادی و غرایز حیوانی، و جهان وی نیز چیزی جز جهان مادی نیست. در چنین شرایطی، انسان از خودبیگانه می‌گوید: «مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً»^۱ گمان نمی‌کنم قیامتی در کار باشد و می‌گوید: «مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا مَمُوتٌ وَ نَحْيَى وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»^۲ زندگی جز همین دنیا نیست که می‌میریم و زنده می‌شویم و چیزی جز روزگار، ما را هلاک نمی‌کند.

در اثر چنین بینشی، نیازهای این انسان نیز نیازهای حیوانی چون: خوراک، پوشاک و بهره‌مندی از دیگر لذایذ دنیایی می‌شود: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ»^۳ آنان که کافر شدند، همانند چارپایان می‌خورند و از لذایذ دنیایی بهره می‌گیرند؛ چنان که کمال او همین بهره‌وری‌های مادی و کمالات دنیایی و با رسیدن به همین لذایذ فرحناک می‌شود: «وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^۴ برای چنین انسانی، بیماری جسمی اندکی بسیار مهم و موجب بی‌تابی می‌شود: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا»^۵ هنگامی که شر به او رسد، بی‌تاب است؛ ولی انبوهی از سقوط معنوی را که دچار آن شده و کوهی از بیماری روحی و انسانی را که به جانش افتاده، درک نمی‌کند؛ بلکه اعمالی را که نشان بیماری و علت سقوط است خوب می‌پندارد؛ زیرا اگر حیوان باشد، واقعاً هم آن‌ها برای او خوب است و گفتیم که او خود را حیوان پنداشته است:

«قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»^۶

بگو: آیا شما را از زیان‌کارترین مردم آگاه سازم؟ کسانی که کوشش آنان در زندگی

۱. کهف، ۳۶.

۲. جاثیه، ۲۴.

۳. محمد، ۱۲.

۴. رعد، ۲۶.

۵. معارج، ۲۰.

۶. کهف، ۱۰۳ و ۱۰۴.

دنیا کم شده [و به هدر رفته] است و خود گمان می‌کنند که خوب رفتار می‌کنند.

چنین فردی اگر درد را درد حیوان دانست، درمان را هم درمان حیوانی می‌داند و به همه چیز از زاویه مادی می‌نگرد؛ حتی اگر خداوند او را عقوبت کند، به جای تنبه و بازگشت، آن عقوبت را هم تحلیلی مادی و این جهانی می‌کند.

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ * ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَاءُ وَالسَّرَاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»^۱

در هیچ مجتمعی پیامبری را نفرستادیم؛ مگر مردمش را به سختی و رنج دچار کردیم تا مگر به زاری و توبه و توجه به خدا روی آوردند. آن‌گاه به جای بدی، خوبی قرار دادیم تا سرمست شدند و گفتند پدران ما را هم [به اقتضای نظام طبیعت] رنج و راحت می‌رسیده است؛ پس در حالی که بی‌خبر بودند، ناگاه گریبانشان را گرفتیم.

عدم بهره‌گیری از عقل و دل

کسی که دچار از خودبیگانگی می‌شود، شیطان، حیوان، و یا موجود دیگری را خود می‌پندارد و تسلیم او می‌شود و خود را در همین دنیا و لذات آن خلاصه می‌کند؛ در نتیجه، ابزارهای شناخت عقلانی و قلبی انسانی خود را مهر کرده و راه‌های شناخت حقیقت را بر خود می‌بندد.

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَهُمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۲

زیرا آنان زندگی دنیا را بر آخرت برگزیدند و خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند. آنان کسانی هستند که خدا بر دل‌ها و گوش و چشم‌هایشان مهر نهاده و آنان خود، غافلاند.

این مهر بر قلب و گوش و چشمان نهادن، با انتخاب زندگی حیوانی و حرکت در آن مسیر حاصل می‌شود و این‌ها همه نتیجه انتخاب زندگی حیوانی است؛ به همین دلیل،

۱. اعراف، ۹۴ و ۹۵.

۲. نحل، ۱۰۷ و ۱۰۸.

چنین انسانی از حیوان پست تر است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۱؛ زیرا حیوانات، حیوانیت را انتخاب نکرده؛ بلکه حیوان خلق شده‌اند و حرکت آن‌ها در مسیر حیوانیت، از خود بیگانگی نیست؛ ولی انسان که انسان خلق شده، اگر حیوانیت را برگزید، از خود بیگانه شده است.

از خودبیگانگی و توحید ناب

ممکن است گفته شود که انسان مؤمن نیز خدا را بر خود حاکم می‌کند؛ خواست او را خواست خود می‌داند و هر چه او می‌گوید عمل می‌کند و نقطهٔ اوج توحید و ایمان، سرپا تسلیم خدا شدن و به کلی خود را فراموش کردن است؛ پس انسان موحد هم از خودبیگانه است؛ ولی چنان که قبلاً اشاره شد، انسان هویتی خدایی دارد که از او نشأت گرفته، به سوی او باز می‌گردد؛ حقیقت و هویت او عین ربط به خدا و تسلیم خدا شدن، عین بازیافتن خویش است. خدا اصل ماست و ما با تسلیم خدا شدن، اصل خویش را بازمی‌یابیم.

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۲ ما از آن خداییم و به سوی خدا باز می‌گردیم. اگر خود را بیاییم، خدا را می‌یابیم. اگر تسلیم او شدیم و خدا را یافتیم، خود را یافته‌ایم. «در دو چشم من نشستی که از من من تری»

با این دید، حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» هر کس خود را شناخت، خدا را شناخت و آیه شریف: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»^۳ معنا و مفهوم جدیدی نیز می‌یابد.

این نکته نیز شایان اهمیت است که در برخی از آیات، از اهتمام به خود نکوهش شده است که مقصود، اهتمام به خود حیوانی و غفلت از آخرت و بدگمانی به وعده‌های خداوند است؛ مانند آیه شریف:

۱. اعراف، ۱۷۹.

۲. بقره، ۱۵۶.

۳. حشر، ۱۹.

«وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ»^۱ و گروهی در اندیشه [زندگی دنیایی و جان] خویشتن بودند و به خداوند گمان ناروا، گمانی متناسب با دوران جاهلیت داشتند.

از خودبیگانگی فرهنگی - اجتماعی (فقدان هویت اجتماعی)

از خودبیگانگی، هم فردی و هم اجتماعی است. آن چه گذشت، مربوط به از خودبیگانگی فردی بود؛ ولی گاه جامعه‌ای از خودبیگانه می‌شود و جامعه‌ای دیگر را خود می‌پندارد. در این جا نیز هویت جامعه دیگر را هویت خود می‌پندارد و جامعه دیگر را اصل قرار می‌دهد. تز کسانی مانند تقی‌زاده که می‌گفتند: راه پیشرفت جامعه ایرانی ما، آن است که سراپا فرنگی شویم، آن بود که جامعه ما را از خود بیگانه کنند. امثال او که به جامعه غرب اصالت می‌دهند، درد غرب را درد جامعه خود و درمان غرب را درمان جامعه خود می‌پندارند. وقتی غرب مسئله‌ای را درد به‌شمار نیاورد، آن‌ها می‌گویند: این مهم نیست؛ زیرا در غرب هم چنین است؛ بلکه باید چنین باشد و مقتضای یک جامعه پیشرفته این است و چنین مسئله‌ای نشان پیشرفت تلقی می‌شود.

وقتی سخن از مشکلات و مسایل اجتماعی و فرهنگی می‌شود، آن چه را در غرب به عنوان مشکل اجتماعی مطرح کرده‌اند، مشکل جامعه خود می‌پندارد و وقتی می‌خواهد معضلی را حل کند، به دنبال راه حل‌های غربی می‌رود و آن‌ها را به‌طور کامل می‌پذیرد و ارائه می‌دهد؛ حتی اگر گفته شود: شاید جامعه ما با جامعه غرب متفاوت باشد، می‌گوید: تاریخ را تکرار نکنید. آن‌ها تجربه و خطا را انجام داده‌اند. چنین شخصی، ارزش‌ها، باور داشت‌ها، سنت دینی و حتی سنت ملی را در شناخت جامعه، مسایل اجتماعی، بحران‌ها و راه حل‌ها نادیده می‌گیرد.

جوامعی که دیگری را به جای خود می‌نشانند، در فرهنگ آن جامعه دیگر هضم می‌شوند؛ انتخاب و اقتباس نمی‌کنند؛ کپی می‌گیرند؛ فعال نیستند و منفعل محضند. اقتباس، جایی است که خودی فرض شود؛ فرهنگ خودی مطرح باشد؛ مقایسه‌ای صورت گیرد و بهترین انتخاب شود؛ ولی اگر جامعه‌ای از خود بیگانه شد، به فرهنگ

خودی پشت پا می‌زند؛ همه را نادیده می‌گیرد و خود باخته می‌شود. یکی از کارهای جوامع استکباری، همین است که یک جامعه را از خود بیگانه می‌کنند. وقتی جامعه‌ای از خودبیگانه شد، نیاز به تهاجم فرهنگی نیست. در حالت تفاهم فرهنگی هم، فرهنگ بیگانه کپی می‌شود. آن چه باید با تهاجم فرهنگی عملی شود، به دست افراد جامعه، جامعه عمل می‌پوشد؛ چه رسد به آن که شرایط به گونه‌ای باشد که دشمن برای غالب و دیکته کردن و تزریق فرهنگ خود، آن هم نه همه عناصر آن، بلکه عناصر پست آن، برنامه‌ریزی و طرح و نقشه داشته باشد. در چنین شرایطی، سرآمد آن جامعه فرا می‌رسد؛ چیزی از فرهنگ و ارزش‌ها باقی نمی‌ماند و در عین حال که افراد وجود دارند، آن جامعه با هویت جمعی‌اش وجود ندارد؛ زیرا مسخ شده است.^۱

ابنای روزگار به اخلاق زنده‌اند قومی که گشت فاقد اخلاق مردنی است علم‌زدگی^۲، انسان‌مداری^۳، اصالت ماده^۴ در شکل جدید آن و خلاصه کردن پیشرفت و توسعه در رشد و پیشرفت تکنولوژیک، از مظاهر نوین از خودبیگانگی جوامع در جهان امروز است.^۵

درمان از خودبیگانگی

برای جلوگیری از سقوط در ورطه از خود بیگانگی و نیز نجات از آن، پس از تنبه و خارج شدن از غفلت، بازنگری نقادانه همراه با تقوا نسبت به گذشته سودمند است. اگر فرد یا جامعه‌ای در اعمالی که انجام می‌دهد، بازنگری نکند؛ در بُعد فردی محاسبه نفس نداشته باشد؛ در بُعد اجتماعی از فرهنگ خود و بیگانه به‌طور کافی مطلع نباشد و در باب شیوه و میزان نفوذ فرهنگ بیگانه در فرهنگ خودی بازنگری و بازشناسی نداشته

۱. تأکید فراوان اقبال لاهوری، امام خمینی رحمته‌الله و مقام معظم رهبری، به عنوان اندیشمندان دینی و اجتماعی بر تقویت روحیه استقلال و درک فرهنگ خودی نیز در همین راستاست.

2. scientism.

3. humanism.

4. materialism.

۵. هر چند از خودبیگانگی فرهنگی یک ضد ارزش بشمار می‌رود ولی باید توجه داشت که فرهنگ ملی به خودی خود ارزشی ذاتی ندارد بلکه در صورتی ارزشمند است که هنجارها و ارزشهای آن در راستای کمال واقعی انسان و دارای پشتوانه عقلی و منطقی باشد.

نکند، امکان فاصله گرفتن از هویت واقعی بسیار زیاد است و این فاصله گرفتن می‌تواند آن قدر پیش رود که به نسیان خود و فرهنگ خودی و از خودبیگانگی بیانجامد و راه نجاتی برای از خودبیگانگی او متصور نیست. قرآن مجید در این خصوص می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٢﴾»^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، تقوای الهی پیشه کنید و هر کسی در باب آن چه برای فردای قیامت پیش فرستاده، ببیندیشد و آن را بازنگری کند و تقوای الهی پیشه کنید که خدا به آن چه انجام می‌دهید آگاه است و همانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خداوند آنان را از خویشتن خویش فراموش ساخت.

دانشمندان علوم اجتماعی برای نجات انسان از معضل از خودبیگانگی گفته‌اند: «انسان پس از توجه به این که دچار از خودبیگانگی شده، باید گذشته خویش را بازنگری و بازسازی کند. او نمی‌تواند با تصمیم بر توجه به خویش از هم اکنون، بدون توجه به گذشته، معضل خویش را حل کند. در این آیه شریف، مسأله بسیار دقیق‌تر و حساب شده‌تر مطرح است و نقطه شروع را تقوا می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» تقوای الهی اگر مدار زندگی شد، جز خدا کسی بر انسان حاکم نمی‌شود و انسان نسبت به از خودبیگانگی از مصونیت لازم برخوردار می‌شود. مرحله دوم، بازنگری نسبت به اعمالی است که برای سعادت خویش انجام داده است. انسان در همان زمان که برای خدا هم کاری را انجام می‌دهد، ممکن است دیگری به صورت مرموزی بر او حاکم شود؛ از این رو، باید حتی نسبت به اعمالی که آن‌ها را خوب می‌پندارد، بازنگری داشته باشد و گاه در همین بازنگری نیز فرد، دچار غفلت و خودفریبی می‌شود؛ به همین دلیل، بار دیگر قرآن می‌فرماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ» تقوای الهی پیشه کنید. مفسرانِ گران قدر قرآن در ذیل این آیه فرموده‌اند: مقصود از تقوای دوم، تقوا در بازنگری اعمال است. اگر انسان در این مرحله هم از تقوا برخوردار نباشد، دچار خودفریبی و به سوی از خودبیگانگی سوق داده می‌شود. قرآن مجید می‌فرماید: «ای مؤمنان! چنین عمل کنید تا دچار خدا فراموشی که ملازم با خود فراموشی است، نشوید؛ بنابراین، بازنگری اعمال به تنهایی کافی نیست.

در بینش قرآنی، بازنگری اعمال گذشته، باید توأم با تقوای الهی باشد تا نتیجه مطلوبی بدهد.

نکته پایانی و مهم آن است که شاید در گذشته، انسان‌ها یا جوامع، خود برای خویش برنامه ریزی می‌کردند و خود را از معضل از خودبیگانگی نجات می‌دادند و یا دچار از خودبیگانگی می‌ساختند؛ ولی امروزه در عین آن‌که انتخاب آزادانه انسان‌ها به جای خود محفوظ است، معمولاً دیگران برای انسان‌ها یا جوامع برنامه‌ریزی می‌کنند و این، همان مسأله تهاجم فرهنگی است که یکی از مسایل روز ما به شمار می‌آید. نباید تصور شود که وقتی ما از خود غافلیم و در جا می‌زنیم، طرح توطئه‌ای در کار نیست. در دهکده جهانی ما همواره گروه‌های اجتماعی، احزاب سیاسی و عوامل استثمارگر و قدرت‌های سلطه‌خواه، به سبب اهداف مادی خویش، در اندیشه طرح توطئه برای دستیابی به اهداف خویش و بهره‌گیری از افراد و جوامع مختلف در راستای آن هستند و بسیار ساده‌اندیشی است که تصور شود آنان به دلیل آرمان‌های انسانی و حقوق بشر و هدف‌های انسان‌دوستانه، سرستیز یا صلح با جوامع و انسان‌های دیگر را دارند. در چنین شرایطی، غفلت از این توطئه‌ها و برنامه‌ریزی‌های بیگانه، خطرآفرین است و اگر بخواهیم از این مهلکه نجات یابیم، باید روش امیرالمؤمنان علی (علیه السلام) را در پیش گیریم که فرمود:

«فَمَا خُلِقْتُ لِيشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْهَيْمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هُمُهَا عَلْفُهَا... وَتَلَهُوْا عَمَّا يُرَادُّ بِهَا»^۱

من آفریده نشده‌ام که بهره‌وری از تنعمات مادی مرا به خود مشغول سازد؛ چونان حیوان پروری که آن چه برایش اهمیت دارد علوفه اوست.... و از آن چه برایش برنامه ریزی شده، غافل است.

بنابراین، از خودبیگانگی گاه به دست خود و گاه با غفلت خود و طرح و برنامه دیگران صورت می‌پذیرد. انسان، گاه خود، موجود دیگری را به جای خود می‌نهد و از خودبیگانه می‌شود و گاه از خود غافل می‌شود و دیگران برای او خودی تعیین می‌کنند و در فکر استثمار او بر می‌آیند و برای او، خود متناسب با اهداف خودشان را تعیین

می‌کنند. در امور اجتماعی نیز جامعه‌ای که از خود غافل شود، استثمارگران در صدد تعیین هویت فرهنگی او بر می‌آیند و به او الگو می‌دهند؛ پس به همان میزان که از خود بیگانگی فردی زیان‌بار است، بی‌هویتی فرهنگی و اجتماعی نیز زیان دارد و برای نجات از این دو آسیب بزرگ، لازم است هویت واقعی فردی و جمعی خود را بشناسیم و همواره مراقب آن باشیم:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خودتان بپردازید و مراقب خویشتن باشید. هر گاه شما هدایت یافتید، آن‌کس که گمراه شده، به شما زیانی نرساند.

خلاصه فصل

۱. بیگانگی انسان از خود، یکی از مهم‌ترین مسایل انسان‌شناختی است که در رشته‌های مختلف علوم انسانی مورد توجه قرار گرفته است.

۲. در مباحث علوم انسانی، و اجتماعی، طرح و تبیین از خود بیگانگی به صورت فنی و علمی به برخی از دانشمندان سده هیجدهم و نوزدهم میلادی به ویژه هگل، فوئر باخ و مارکس نسبت داده شده است.

۳. وجه مشترک این سه متفکر در زمینه رابطه دین و از خود بیگانگی، آن است که هر سه، دین را موجب از خودبیگانگی بشر می‌دانند. این سخن، نقطه مقابل بینش ادیان آسمانی به ویژه اسلام و قرآن در مسأله از خود بیگانگی است.

۴. در بینش قرآنی، حقیقت انسان را روح جاودانه او تشکیل می‌دهد که از خدا نشأت گرفته و به سوی او باز می‌گردد. زندگی واقعی انسان در سرای آخرت است که با تلاش مخلصانه و همراه با ایمان خود در این دنیا آن را بنا می‌کند؛ بنابراین، غفلت از روح خداشناسی انسانی، غفلت از هویت واقعی است و انسانی که خدا را فراموش کند، خود را فراموش کرده و از خود بیگانه است.

۵. اصالت‌دادن به دیگری خود پنداشته، بر هم خوردن تعادل روحی، بی هدفی و بی معیاری، عدم آمادگی و قدرت بر تغییر بیهوده وضعیت، اصالت دادن به ماده و مادیات و عدم بهره‌گیری از عقل و دل، نمودهای از خود بیگانگی از منظر قرآنی است.

۶. جامعه از خود بیگانه، جامعه‌ای است که هویت اجتماعی خویش را فراموش کرده و در ابعاد مختلف زندگی، جامعه فروتر از خود یا بیگانه با خود را الگوی مطلق خویش قرار می‌دهد.

۷. راه پیش‌گیری از بحران از خود بیگانگی، خودپایی و بازشناسی هویت خویش و درمان از خود بیگانگی نیز در گرو بازنگری و بازسازی گذشته و بازگشت به خویشتن خویش است.

تمرین

- با پاسخ به پرسش‌های زیر آموخته‌های خود را از مطالب فصل ارزیابی و تمرین کنید.
۱. مفاهیم مختلفی که در فرهنگ دینی ما به از خودیگانگی فردی و اجتماعی ناظر است، کدامند و چه نسبتی با یکدیگر دارند؟
 ۲. پوچ‌گرایی، خودباختگی، هم‌رنگ جماعت‌شدن، بی‌تفاوتی سیاسی، بی‌هنجاری، غرب‌زدگی، علم‌زدگی، مدگرایی و تقلید بی‌قید و شرط، چه نسبتی با از خودیگانگی فردی و اجتماعی دارند؟
 ۳. نقش دین و آموزه‌های دینی در پیشگیری از «از خودیگانگی فردی و اجتماعی» چیست؟
 ۴. چند آموزه دینی را نام ببرید که مانع از فرو غلتیدن در دامان از خودیگانگی است.
 ۵. تعصب نسبت به ارزش‌ها، دفاع مجذانه از مبانی عقیدتی، توکل بر خدا و نترسیدن از غیر خدا، در مسأله از خودیگانگی چه نقشی دارند و این نقش چگونه ایفا می‌شود؟
 ۶. نقش خواص (نخبگان)، جوانان و دانشگاهیان و حوزویان در مسأله از خودیگانگی چیست؟
 ۷. راهکار عملی مورد نظر شما برای پیشگیری و زدودن از خودیگانگی فردی و اجتماعی در جامعه ما، چیست؟
 ۸. چنان چه گفته شود: انسان مؤمن هم خدا را بر خود حاکم کرده؛ بنابراین از خود بیگانه است؛ چه توضیحی برای این نظر دارید؟

برای مطالعه بیشتر

- آرن، ریمون؛ (۱۳۷۰) *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ابراهیمی، پریچهر؛ (پاییز ۱۳۶۹) *نگاهی به مفهوم از خودبینگانگی*؛ رشد آموزش علوم اجتماعی، سال دوم.
- اقبال لاهوری، محمد؛ (۱۳۷۵) *نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی‌خودی*؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
- پاپنهام، فریتز؛ (۱۳۷۲) *عصر جدید: بینگانگی انسان*؛ ترجمه مجید صدری؛ تهران: فرهنگ، کتاب پانزدهم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جواد آملی، عبدالله؛ (۱۳۶۶) *تفسیر موضوعی قرآن*؛ ج ۵، تهران: رجا.
- دریابندری، نجف؛ (۱۳۶۹) *درد بی‌خویشتنی*؛ تهران: نشر پرواز.
- روزنتال و...؛ (۱۹۷۸) *الموسوعة الفلسفية*؛ ترجمه سمیر کرم؛ بیروت: دارالطبعة.
- زیاده معن؛ (۱۹۸۶) *الموسوعة الفلسفية العربية*؛ بیروت: معهد الانماء العربی.
- سوادگر، محمدرضا؛ (۱۳۵۷) *انسان و از خودبینگانگی*؛ [بی‌نا] [بی‌جا].
- طه فرج عبدالقادر؛ (۱۹۹۳) *موسوعة علم النفس والتحليل النفسي*؛ کویت: دار سعادة الصباح.
- قائم مقامی، عباس؛ (خرداد و تیر ۱۳۷۰) *از خودآگاهی تا خداآگاهی*؛ کیهان اندیشه.
- کوزر، لیویس؛ (۱۳۶۸) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*؛ ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- مان، میشل؛ (۱۴۱۴) *موسوعة العلوم الاجتماعية*؛ ترجمه عادل مختار الهواری و...؛ مكتبة الفلاح، الامارات العربية المتحدة.
- مصباح، محمدتقی؛ (۱۳۷۷) *خودشناسی برای خودسازی*؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی؛ (۱۳۵۴) *سیری در نهج البلاغه*؛ قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- نقوی، علی محمد؛ (۱۳۶۱) *جامعه‌شناسی غربگرایی*؛ تهران: امیرکبیر.

ضمایم

دیدگاه نام‌گذاران از خودبیگانگی

برای آن‌که تا حدودی با دیدگاه نام‌گذاران مسأله از خودبیگانگی آشنا شویم در این جا به بیان فشرده دیدگاه هگل، فوئر باخ و مارکس می‌پردازیم.

فردریش ویلهلم هگل^۱ (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱)

هگل معتقد است: در مدینه یونانی که رابطه شهروند (فرد) و دولت (جامعه) که هویت واقعی افراد است، رابطه «این همانی» بود، از خود بیگانگی وجود نداشت؛ ولی با زوال مدینه یونانی، جامعه، برای شهروند بیگانه و فرد از عقلانیت بریده شد و در مسیر تحقق مجدد «این همانی»، چاره‌ای جز دست برداشتن از آزادی، فردیت و ذاتیت خود نداشت و این، همان از خود بیگانگی است. هگل، جوهر از خودبیگانگی را در این نکته نهفته می‌بیند که فرد انسان احساس می‌کند حیات شخصیت فردی او، خارج از ذات او، یعنی در جامعه و دولت وجود دارد. وی پایان از خودبیگانگی را عصر روشنگری می‌داند که حقایق تقویت‌کننده بیگانگی کاهش می‌یابد؛ انگیزه خارجی، امری عینی صددرصد مادی و محسوس و ملموس می‌شود و دولت و سازمان دینی، دیگر حقایقی هراس‌انگیز و اضطراب‌آفرین نیستند؛ بلکه بخشی از عالم مادی هستند که در معرض بررسی و تحقیق علمی قرار می‌گیرند و به این طریق، وجود مطلق (خدا) صرفاً یک مفهوم تو خالی خواهد بود؛ زیرا از طریق بررسی علمی در امور مادی، هیچ وصفی برای آن نمی‌توان یافت و نمی‌توان آن را کشف کرد و خدای آفریدگار، خدای پدر و خدای فعال، رخت بر می‌بندد و به موجود برتری که نمی‌توان آن را به هیچ وصفی توصیف کرد، مبدل می‌شود؛ بدین ترتیب، ذات انسان، مرکز امور و یگانه حقیقت مهم و حاکم می‌شود. هگل معتقد بود: گرایش روشنگری در این‌که پادشاهی و کلیسا (دولت و دین) را به مرزهای درست خود بازگرداند و عقل انسانی را حاکم ساخت، به صواب رفته؛ ولی در این‌که جایگاه روح کلی را که برتر از ذاتیت انسانی است، درک نکرده، گرفتار خطا شده است. وی بر این باور است که از خودبیگانگی، زمانی کاملاً از بین می‌رود که اخلاق کهن

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

ناپود شود. از مرحلهٔ اعتراف به شخصیت انسانی آن گونه که در مسیحیت مطرح است، بگذریم و به جامعه سرمایه‌داری که به حقوق انسان معترف است برسیم.^۱

فوئر باخ^۲ (۱۷۷۵-۱۸۳۳)

فوئر باخ معتقد بود که آدمی؛ حق، محبت و خیر را می‌خواهد و چون نمی‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد، آن‌ها را به موجودی برتر، یعنی نوع انسان که آن را الله می‌نامد، نسبت می‌دهد و در وجود خدایی با این صفات مجسم می‌سازد و به این طریق، از خود بیگانه می‌شود؛ به همین دلیل، دین مانعی در راه پیشرفت مادی، معنوی و اجتماعی انسان تلقی می‌شود. وی معتقد است که انسان در سیر خود برای رهایی از دین و به تعبیری از خودبیگانگی سه مرحله را گذرانده یا باید بگذراند: در مرحلهٔ نخست، خدا و انسان در دامن دین به هم آمیخته بودند؛ در مرحله دوم انسان از خدا کناره می‌گیرد تا روی پای خود بایستد و مرحله سوم که فوئر باخ همه را به سوی تحقق بخشیدن به آن فرا می‌خواند، مرحلهٔ علم انسانی است که انسان ماهیت خود را باز می‌یابد؛ مالک جوهر خویش می‌شود؛ نوع انسانی، خدای انسان می‌گردد و به جای رابطهٔ خدا و انسان، رابطه نوع انسانی و انسان مطرح می‌شود.^۳

کارل مارکس^۴ (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

کارل مارکس که برای کار، بالاترین مقام را قایل است، می‌گوید: انسان از طریق الوهیت یا

۱. هگل به از خودبیگانگی در حوزه اقتصاد نیز عنایت داشته و معتقد است که تقسیم کار و تنوع آن، انسان را از این که نیازهای خود را تأمین کند و به آن چه تولید می‌کند، نیازمند باشد دور می‌سازد و سبب اعتماد انسان به غیر خود (انسان‌های دیگر و صنعت و تکنیک) و پیدایش نیرویی برتر از انسان و حاکم بر او می‌شود که از حیطة قدرت او خارج است و آن موجود بیگانه بر او مسلط می‌شود. مارکس این تحلیل را از هگل گرفته و بدون آن که چیزی بر آن بیفزاید، با درازه‌گویی آن را بازگو کرده و فقط از این تحلیل، برخی نتایج اقتصادی را بیرون کشیده است. ر.ک: زیاده معن؛ الموسوعة الفلسفية العربية.

2. Anselm Von FeuerBach.

۳. فوئر باخ، هدف انسان را معرفت، محبت و اراده می‌داند و در تحلیل خویش با توجه به برداشت تحریف شده‌ای که از پاره‌ای از آموزه‌های دین داشته، توضیح می‌دهد که چگونه دین؛ عقل، محبت و اراده انسان را از مسیر صحیح، منحرف و فاسد می‌گرداند و آن‌ها را در تأمین منافع مادی بشری بی‌ثمر می‌سازد. بهره‌گیری از برداشت‌های تحریف‌شده از آموزه‌های دینی در تئوری مارکس نیز نقش اساسی دارد.

4. Karl Marx.

ایدئولوژی، خود حقیقی‌اش را تحقق نمی‌بخشد؛ بلکه از طریق اتحاد با جهان به وسیله کار خلاق، فعالیت سازنده و روابط اجتماعی عینی و هماهنگش، ذات خود را محقق می‌سازد؛ اما در نظام سرمایه‌داری، کارگر از هرگونه اهتمام انسانی تهی است. کارگر با فروش «قدرت بر کار» خود، به ابزار تولید سود، تبدیل می‌شود؛ نه خود را در کارش باز می‌شناسد و نه دیگران به این حقیقت که او تولیدکننده حاصل کار است، اعتراف می‌کنند و به این طریق، از کارش، فعالیت زندگی‌اش و حقیقت انسانی‌اش جدا، و در یک جمله از خود بیگانه می‌شود.

مارکس، مانند فوئرباخ بر این باور است که دین نیز مانع و پرتگاهی در مسیر شکوفایی کامل توانمندی انسان و عاملی برای از خودبیگانگی اوست. دین افیون توده‌هاست و با دادن وعده‌های آخرتی، مردم را از انقلاب و عصیان علیه انواع حکومت‌های استبدادی باز می‌دارد و به جای هویت حقیقی انسان، انسانی خیالی را به او می‌نمایاند و به این طریق، او را از خود بیگانه می‌کند. وی می‌گوید: بر انسان است که با از بین بردن دین، شرط اساسی تحقق سعادت حقیقی و نجات از خودبیگانگی را فراهم سازد.^۱

نقد و بررسی دیدگاه‌های یاد شده نیازمند فرصت و مجال دیگری است زیرا این دیدگاه‌ها هم به لحاظ مبانی آنها و هم تحلیلی که از مسئله ارائه داده‌اند و هم به لحاظ بینش انسان‌شناختی مستتر در آنها و هم به لحاظ پیامدها و لوازم آنها قابل نقد جدی است و در این فرصت کوتاه مجال بررسی این ابعاد وجود ندارد در اینجا تنها به یک نکته اشاره می‌شود که در این سه دیدگاه و دیدگاه‌های مشابه از یکسو انسان را تنها در زندگی مادی اینجهانی خلاصه می‌کنند و از سوی دیگر خدا را موجودی ساخته ذهن خودآگاه یا ناخودآگاه بشر می‌دانند و این دو مسئله هر دو فاقد پشتوانه استدلالی و برهانی است و با فرو ریختن این دو مبنا کلیه تحلیلهای مبتنی بر آن در هم فرو می‌ریزد.

۱. ر.ک:

- بدوی، عبدالرحمن؛ موسوعة الفلسفة.

- آرن، ریمون؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی؛ ترجمه باقر پرهام؛ ج ۱، ص ۱۵۱ - ۲۳۳.

- زیاده، معن؛ الموسوعة الفلسفية العربية.

- ان، میشل؛ موسوعة العلوم الاجتماعية.

- کوزر، لوئیس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ ص ۷۵ - ۱۳۱.



آفرینش انسان

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. با استناد به سه آیه از قرآن مجید آفرینش انسان را توضیح دهید.
۲. دلایل دوساحتی بودن انسان را بیان کنید.
۳. انواع رابطه بین روح و جسم را نام ببرید و برای هر یک مثالی بزنید.
۴. آیاتی را که وجود و استقلال روح را تبیین کند، بیان کنید.
۵. هویت واقعی انسان را (آن چه که انسانیت به آن است) توضیح دهید.

آفرینش انسان

هر یک از ما، در این که زمانی وجود نداشته‌ایم و پس از آن به وجود آمده‌ایم، تردیدی نداریم؛ چنان که پیدایش سلسله‌وار انسان‌ها از طریق توالد و تناسل بر ما آشکار است؛ از سوی دیگر با اندکی تأمل در خود، می‌یابیم که افزون بر جسم و پدیده‌های جسمانی، حالات و پدیده‌هایی مانند اندیشیدن، حفظ کردن و به‌خاطر آوردن در ما رخ می‌نماید که به کلی با پدیده‌های جسمانی متفاوت است. این آگاهی‌های عمومی و مشترک، سؤال‌های متعدد و متنوعی را برای هر انسانی مطرح می‌کند که پرسش‌های ذیل، برخی از آن‌ها است:

۱. نسل انسان‌های موجود به کجا منتهی می‌شود و نخستین انسان چگونه آفریده شده است؟

۲. مراحل آفرینش هر یک از ما چگونه بوده است؟

۳. آیا علاوه بر ساخت مادی ما که مشهود همگان است، ساخت دیگری به نام ساخت روح در ما وجود دارد؟

۴. اگر انسان‌ها چند ساختی هستند، هویت واقعی انسان را کدام یک از این ساخت‌ها تشکیل می‌دهد؟

مطالب این فصل عهده‌دار بررسی و پاسخ به این پرسش‌ها است.

انسان موجودی دو ساختی

شکی نیست که انسان زنده، با موجود بی‌جان تفاوت دارد؛ به این معنا که موجود زنده چیزی بیش از موجود بی‌جان دارد. آدمی که می‌میرد، لحظه‌ای پس از مرگ با لحظه‌ای پیش از آن فرق دارد. این مطلب را حتی منکران روح نیز قبول دارند؛ اما آن را نیز به

گونه‌ای مادی توجیه می‌کنند. در ادامه بحث، به این مسأله اشاره خواهیم کرد که روح و پدیده‌های روحی، توجیه مادی نمی‌پذیرند. در هر حال در برابر منکران روح، از زمان‌های دور در میان آثار دانشمندان و تعالیم ادیان الهی، دو بُعدی بودن انسان و ترکیب او از روح و بدن و نیز اعتقاد به عنصری به نام «روح» که مستقل از بدن است، مطرح بوده و دلایل عقلی و نقلی فراوانی در باب اثبات چنین عنصری ارائه شده است. قرآن مجید نیز بر دو ساحتی بودن وجود انسان تأکید دارد و افزون بر بعد جسمانی که در آیات گذشته از آن سخن به میان آمد، در آیات فراوانی ساحت روح و روان انسان مورد توجه قرار گرفته است.

در این فصل، ابتدا به بررسی ساحت جسم و پس از آن به بررسی ساحت روح می‌پردازیم.

آفرینش انسان نخستین

بررسی آیاتی که از آفرینش انسان سخن می‌گویند، این نتیجه را در اختیار قرار می‌دهد که نسل انسان‌های موجود، به شخصی به نام حضرت آدم علیه السلام منتهی می‌شود و آفرینش آدم به صورت استثنایی و از خاک بوده است. از میان آیاتی که آفرینش انسان بر روی زمین را مطرح می‌کنند، آیات ذیل به روشنی بر آن دلالت دارند که نسل کنونی، به حضرت آدم علیه السلام و همسرش منتهی می‌شود.

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»^۱

ای مردم! از خداوندگارتان پروا کنید [خداوندگاری] که شما را از یک شخص آفرید و جفتش را از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری را [در زمین] پراکند.

در این آیه، آفرینش همه مردم از یک انسان، با صراحت مطرح شده است.^۲

۲. «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»^۳

۱. نساء. ۱.

۲. همین مفاد در آیات دیگر نیز آمده است؛ مانند: اعراف، ۱۸۹ - انعام، ۹۸ - زمر، ۶.

۳. سجده، ۷ و ۸.

و آفرینش انسان را از گِل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از چکیده‌ای از آبی پست مقرر داشت.

در این آیه نیز نقطه آغاز انسان را از گِل و نسل آن انسان آفریده شده از گِل را از چکیده آبی پست می‌داند. این آیه به ضمیمه آیه‌ای که آفرینش حضرت آدم علیه السلام (به عنوان نخستین انسان) از خاک و گِل می‌داند، بر منتهی شدن نسل کنونی به یک فرد (آدم علیه السلام) دلالت دارد.

۳. «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...»^۱

ای فرزندان آدم! مبادا شیطان شما را بفریبد؛ آن‌گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون راند...^۲

این آیه نیز با صراحت، آدم و حوا علیهم السلام را پدر و مادر نسل انسان معرفی می‌کند. آفرینش استثنایی حضرت آدم علیه السلام از خاک نیز در آیه‌ای از قرآن مطرح شده که به سه نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۳

به راستی داستان [شگفت‌انگیز خلقت] عیسی نزد خداوند، همانند داستان آدم است که او را از خاک بیافرید؛ سپس به او گفت باش و او به وجود آمد.

در منابع روایی و تفسیری و تاریخی آمده است که پس از گسترش نسبی اسلام، نصاری نجران، نمایندگان را به مدینه فرستادند تا با پیامبر اسلام گفتگو و مناظره کنند. آنان به مسجد مدینه آمدند. نخست عبادت خود را انجام دادند و سپس با پیامبر به بحث پرداختند:

- پدر موسی که بود؟

- عمران

- پدر شما کیست؟

- عبدالله

۱. اعراف، ۲۷.

۲. برخی، از آیه «ذر» و نیز سایر آیه‌ای که در خطاب به انسان‌ها با تعبیر «یا بنی آدم» از آنان یاد می‌کند، منتهی شدن نسل انسان به حضرت آدم را استفاده کرده‌اند.

۳. آل عمران، ۵۹.

- پدر یوسف که بود؟

- یعقوب

- پدر عیسی کیست؟

پیامبر مکت فرمودند؛ آن‌گاه آیه یادشده «ان مثل عیسیٰ عندالله کمثل آدم...» نازل شد.^۱

مسیحیان می‌گفتند: حال که عیسی علیه السلام پدر انسانی ندارد، پس پدرش خداست. آیه در مقام پاسخ به این شبهه نازل شد و مفادش آن است که آیا شما معتقد نیستید آدم پدر ندارد؟ عیسی هم مثل اوست؛ همان‌طور که آدم پدر نداشت و شما قبول دارید که او فرزند خدا نیست عیسی علیه السلام نیز پدری ندارد و به امر خدا آفریده شده است.

با توجه به نکته یادشده، اگر فرض کنیم که حضرت آدم از نسل میانگینی بین خاک و انسان به وجود آمده باشد؛ مثلاً از انسان‌هایی که عقل نداشته‌اند (نئاندرتال). این استدلال نمی‌تواند استدلال تامی باشد؛ زیرا نصاری نجران می‌توانستند بگویند: حضرت آدم از نطفه حیوانی به وجود آمده؛ ولی عیسی چنین نیست.

اگر این استدلال را تمام بدانیم که هست، ناچار باید بپذیریم که حضرت آدم از نسل هیچ موجود دیگری به وجود نیامده است.

۲. «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»^۲

آیه اول از این دو آیه، ناظر به آفرینش آدم علیه السلام از خاک است و آیه دوم، از آفرینش نسل وی از آبی پست سخن می‌گوید. تفکیک خلقت حضرت آدم و نسل او و این که نسل آدم از آب پست خلق شده، نشانه آن است که آفرینش حضرت آدم، استثنایی بوده؛ وگرنه این تفکیک لغو است.^۳

۳. آیات فراوانی که داستان خلقت آدم از خاک، مراحل که بر آن گذشته، دمیدن روح

۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ ج ۲۱، ص ۳۴۴.

۲. سجده، ۷ و ۸.

۳. در کتاب‌های منطق گفته می‌شود که در تقسیم، همواره باید فایده‌ای وجود داشته باشد؛ به این معنا که اقسام در ویژگی‌ها و احکام با یکدیگر متفاوت باشند وگرنه تقسیم بی‌مورد است. در آیه شریف نیز مجموعه انسان‌ها به انسان نخستین و نسل او تقسیم شده‌اند و اگر حکم این دو قسم از جهت آفرینش یکسان باشد، تقسیم بی‌فایده و نادرست است.

در آن، دستور خدا به سجده کردن فرشتگان بر او و امتناع شیطان از سجده کردن بر او را مطرح می‌کنند؛ مانند:

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقُ بَشَرًا مِّنْ صَلٰٰصٰلٍ مِّنْ حَمَٔ مَّسْنُوٰنٍ ؕ فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ»^۱

و [به یاد آر] آنگاه را که خداوندگارت به فرشتگان فرمود: به راستی من بشری از گِل خشک شده از لجن سرشته و صیقل یافته می‌آفرینم؛ پس آن‌گاه که او را پرداختم و از روح خود در او دمیدم، برایش به سجده بیفتید.

روشن است که همهٔ انسان‌ها مستقیماً از گِل خشکیده با مراحل که در آیات آمده (خاک، گِل بدبو، گِل چسبناک، گِل خشک شده چونان سفال) آفریده نشده و فرشتگان بر آنان سجده نکرده‌اند؛ بلکه امور یاد شده، خاص نخستین انسان، یعنی حضرت آدم علیه السلام است و او استثنائاً از خاک (با مراحل که اشاره شد) آفریده شده است.^۲

بیانات قرآن و نظریه داروین

عناصر و مؤلفه‌های نظریهٔ تکامل که مدت‌ها پیش از انتشار نظریهٔ منشأ انواع، دانشمندان دیگر آن را مطرح کرده بودند، در سال ۱۸۵۹ از سوی داروین در قالب یک نظریهٔ کلی ارائه شد.

چارلز داروین^۳ در مورد پیدایش نوع انسان، تئوری خود را مبنی بر این که انسان در تداوم تکامل حیوانات پست‌تر از خودش پدید آمده مطرح کرد و طرح آن، زمینه‌ساز بحث‌های جنجال برانگیزی بین دیدگاه مسیحیت در باب آفرینش انسان و دیدگاه علم جدید شد و برخی به غلط، از این تئوری، ناسازگاری علم و دین را نتیجه گرفتند.^۴ وی

۱. حجر، ۲۸ و ۲۹.

۲. ذکر این نکته بایسته است که آیات مربوط به آفرینش حضرت آدم علیه السلام فراوان است و از آن جا که آفرینش وی مراحل داشته، در برخی آیات، مانند آیهٔ ۵۹ آل عمران، از مرحلهٔ نخست خلقت وی (خاک)، و در برخی دیگر مانند آیات ۲، انعام؛ ۱۱، صافات؛ ۲۶، حجر و ۱۴، الرحمن، از یک یا چند مرحله نام برده شده است؛ چنان که در برخی از آیات مانند ۷ و ۸، سجده، در کنار مطرح کردن آفرینش آدم از خاک، به بیان خلقت نسل و ذریهٔ آدم نیز پرداخته است.

3. Charles Robert Darwin.

۴. داروین خود با صراحت اعلام کرد که «من در تحولات فکری خویش به انکار وجود خدا نرسیدم» زندگی

مدّعی شد که انواع مختلف گیاهان و حیوانات، بر اثر تغییرات تصادفی و تدریجی که بر اساس عوامل طبیعی در برخی از افراد یک نوع رخ داده، پدید آمده‌اند؛ تغییراتی که در این افراد پدید آمده، از طریق وراثت، به نسل بعد منتقل شده و در پرتو انطباق با محیط در تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح، زمینه پیدایش نوع جدیدی را فراهم آورده است. وی بر اساس همین نظریه معتقد بود که نوع انسان نیز مانند سایر انواع حیوانات، از نوعی حیوان پست‌تر به وجود آمده و در واقع، انسان، نوعی حیوان برتر از انواع پیشین است.

این تئوری در زمان داروین و پس از او مورد مناقشه و نقد جدی قرار گرفت. کسانی مانند «ادوارد مک کرادی»^۱ و «ری ون»^۲ آن را به طور کلی مردود دانستند^۳ و برخی مانند «آلفرد راسل والاس»^۴ این نظریه را در خصوص آفرینش انسان نادرست دانستند.^۵ این نظریه حتی پس از جرح و تعدیل‌هایی که در خصوص آن به عمل آمد، از نظر علم فسیل‌شناسی و ژنتیک نیز نتوانست به نظریه‌ای بی‌چون و چرا و تثبیت‌شده تبدیل شود و



و نامه‌های چارلز داروین؛ ج ۱، ص ۳۵۴ (پاریس، ۱۸۸۸) به نقل از بدوی عبدالرحمن؛ موسوعة الفلسفة. داروین از قوانین طبیعی به عنوان علل و وسایط ثانویه‌ای که خداوند از طریق آن‌ها به آفرینش می‌پردازد، سخن گفته؛ هرچند اعتماد به ذهن انسان چنین استنباط شکوهمندی را مورد تردید قرار داده است. (باربور ایان؛ علم و دین؛ ص ۱۱۲)

1. E. Mc Crady

2. Raven

۳. باربور ایان؛ علم و دین؛ ص ۴۱۸ و ۴۲۲.

4. Alfred Russel Wallace

۵. همان منبع، ص ۱۱۱ - ۱۱۴. هر چند دفاع‌هایی در برابر نقدهای وارد شده بر نظریه داروین، از سوی مدافعان آن صورت گرفته، ولی هنوز برخی از نقدهای یاد شده پاسخ قانع‌کننده‌ای نیافته است؛ به عنوان مثال، والتر والاس که مستقل از داروین، اصل انتخاب طبیعی را نظام بخشیده، بر این باور است که فاصله موجود میان عقل انسان و میمون بیش از آن است که داروین ادعا کرده است و قبایل بدوی نمی‌توانند این فاصله را پر کنند؛ زیرا قوای دماغی آن‌ها به میزان پیشرفت قوای دماغی اقوام متمدن است؛ بنابراین، انتخاب طبیعی نمی‌تواند قوای دماغی عالی‌تر انسان را توجیه کند. وی معتقد است که توانش‌های عقلی اقوام بدوی بسی بیش از نیازهای ساده زندگی بومی - بدوی آن‌ها است و برای رفع این نیازها، مغز کوچک‌تری نیز کافی بوده است. انتخاب طبیعی باید مغزی اندکی فراتر از میمون به انسان بدهد؛ در صورتی که مغز چنین انسان‌هایی اندکی کوچک‌تر از مغز یک فیلسوف است. (باربور ایان؛ علم و دین؛ ص ۱۱۴ و ۱۱۵).

دانشمندان تصریح کردند که از نظر فسیل‌شناسی، بازشناسی اصل و نسب انسان به هیچ وجه روشن نیست و درباره نمونه فسیل‌های انسان نما و رابطه آن‌ها با یکدیگر که مورد استناد طرفداران نظریه تکامل است، اختلاف نظرهای قابل توجهی وجود دارد.

به تعبیر ایان باربور، یک نسل پیش، رسم بود که به خط واحدی که نسب انسان جدید را به میمون باستان می‌رساند، قایل باشند؛ ولی امروزه معلوم شده است که به احتمال بیشتر، شباهت انسان و میمون بر اشتقاق آن‌ها از یکدیگر دلالت ندارد و چه بسا انسان نثاندرتال حاکی از نسلی باشد که در همان حالت ابتدایی خود و بلاعقب باقی مانده و ادامه نیافته است.^۱ از نظر ژنتیک نیز در مورد اهمیت تغییرات نسبی و نقشی که می‌توانند داشته باشند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از دانشمندان بر این باورند که هرچند جهش‌های کوچک، تکرارپذیرند، ولی جهش‌های بزرگ‌تری که برای اثبات نظریه تکامل ضرورت دارد، نادرند و از روی قوانین آماری، قابل پیش‌بینی نیستند؛ به علاوه، مطالعات آزمایشگاهی، می‌توانند تغییرات درون یک نوع را مورد تأکید قرار دهند؛ ولی از اثبات تشکیل انواع جدید در اثر تغییرات تدریجی به ویژه در رده‌های بزرگ ناتوانند و تبدیل یک فرد جهش یافته به یک جمع ورده و تیره بزرگ، مورد چون و چراسست و هیچ‌گونه شواهد مستقیمی بر چنین گذارهای بزرگی در دست نیست.^۲ مشکل دیگر، توارثی بودن صفات است که اثبات آن به فراهم آمدن داده‌ها و اطلاعاتی وابسته است که پژوهندگان آینده نیز نمی‌توانند آن را به دست آورند و یا منوط به تفسیر و تبیین‌هایی از داده‌ها و اطلاعات فعلی است که غالب زیست‌شناسان آن را نمی‌پذیرند؛^۳ به هر حال، پرداختن به بررسی و نقد تفصیلی این دیدگاه‌ها به دلیل حاشیه‌ای بودن آن‌ها ضرورت ندارد و به همین دلیل از آن خودداری می‌شود؛ نتیجه آن که نظریه داروین در خصوص انسان، صرف نظر از اشکال‌ها و مناقشه‌ها و موارد نقضی که در مورد آن مطرح شده، صرفاً یک گمانه است و از حد تئوری فراتر نمی‌رود؛^۴ افزون

۱. باربور ایان؛ همان، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.

۲. همان، ص ۴۰۳.

۳. همان، ص ۴۰۴.

۴. کارل پوپر (Karl Raimond Popper) در کتاب جستجوی ناتمام می‌نویسد: «طرفداران نظریه تکامل

بر این، حتی با فرض پذیرش این نظریه، هیچ دلیلی وجود ندارد که در یک مورد با خواست خداوند این جریان طبیعی به صورت خارق‌العاده نقض نشود و حضرت آدم مستقیماً از خاک پدید نیاید؛ گذشته از آن‌که این نظریه صرفاً امکان پیدایش انسان‌ها طبق تئوری داروین را اثبات می‌کند؛ نه لزوم و ضرورت پیدایش نسل کنونی از این طریق را و چه بسا انسان‌های دیگری به این طریق پدید آمده و منقرض شده باشند؛ ولی نسل کنونی به طریقی که قرآن بیان می‌کند، در روی زمین آفریده شده باشند. شایان ذکر است که قرآن نسبت به وجود یا عدم چنین انسان‌هایی که نسل کنونی به آن‌ها منتهی نمی‌شود و نیز چگونگی آفرینش آن‌ها ساکت است.

با توجه به آن چه گذشت، روشن می‌شود که هر چند مفاد آیات مربوط به خلقت انسان نخستین، با تئوری داروین در باب انسان سازگار نیست و از این رو کسانی به منظور دفاع از بیانات قرآن کریم، در صدد توجیه آیات یاد شده برآمده‌اند، اما باید توجه داشت که چنین توجیه‌هایی نادرست و از مصادیق تفسیر به رأی است؛ زیرا این‌گونه تئوری‌ها که از شواهد و مؤیدهای لازم و قطعیت برخوردار نیستند، نمی‌توانند دلیلی بر توجیه آیات یاد شده باشند؛ چه آن‌که توجیه و دست برداشتن از مفاد ظاهری آیات، فقط در صورت وجود یک نظریه قطعی و غیرقابل تردید علمی یا فلسفی ناسازگار با آیات، امکان‌پذیر است و نظریه داروین فاقد این ویژگی است.

آفرینش سایر انسان‌ها

در مورد پیدایش نسل انسان که از طریق توالد و تناسل حاصل می‌شود، از دوران‌های گذشته تاکنون پنج دیدگاه مطرح شده است:

ارسطو، فرزند را پدید آمده از خون حیض می‌دانست و فلاسفه پیش از او، رحم زن را صرفاً کشت‌زاری برای رشد جنین پدید آمده از منی مرد می‌دانستند.

نظریه سوم که تا نیمه قرن هفدهم میلادی رایج بود، نظریه آفرینش خود به خودی^۱



جدید، دلیل ادامه حیات را انطباق یا سازش محیط می‌دانند. امکان آزمون چنین نظریه ضعیفی تقریباً برابر با صفر است.» (ص ۲۱۱)

است که فیزیولوژیست‌های برجسته‌ای مانند ویلیام هاروی^۱ مدافع آن بودند. نظریه چهارم که در قرن هفدهم و هیجدهم مطرح شد، نظریه تکامل^۲ بود که لایب نیتز، هالر و بونه از طرفداران جدی آن بودند. آنان معتقد بودند که فرزند انسان به صورت موجودی بسیار کوچک در تخمک یا در اسپرماتوزوئید وجود دارد. آن‌ها بر این باور بودند که میلیون‌ها عدد از این موجودات کوچک یکی در داخل دیگری در جهاز تناسلی زن یا مرد نخستین وجود داشته و وقتی آخرین و کوچک‌ترین آن‌ها خارج شود، نسل بشر به پایان می‌رسد. طبق این دیدگاه، در توالد و تناسل، نوآفرینی و پیدایش موجود جدید و بدیع مطرح نیست؛ بلکه شکوفایی، رشد و ظهور موجودی است که از آغاز وجود داشته است.

نظریه پنجم پس از اختراع میکروسکوپ در قرن هفدهم و انجام تحقیقات و آزمایش‌های زیست‌شناختی انسانی، به ویژه جنین‌شناسی در قرن هیجدهم مطرح شد و دانشمندان به این نکته پی بردند که زن و مرد هر دو در پیدایش جنین نقش دارند و جنین به صورت کامل در اسپرم مرد و در اوول زن وجود ندارد و با مشاهده چگونگی لقاح اسپرم و اوول در سال ۱۸۷۵ روشن شد که زن و مرد در پیدایش نطفه اولیه جنین مؤثرند و در سال ۱۸۸۳ نقش برابر آن دو، در تکوین جنین به اثبات رسید. تحقیقات مربوط به مراحل مختلف شکل‌گیری و رشد جنین از آویختگی جنین به دیواره رحم از راه‌های مختلف و نیز آمیختگی و اختلاط نطفه و تنوعات مختلفی که جنین به خود می‌گیرد، حکایت دارد.^۳

قرآن مجید در آیات فراوانی از آفرینش سایر انسان‌ها (نسل آدم) سخن گفته و مراحل مختلفی را برای آفرینش آن بیان کرده است. در این قسمت، ضمن اشاره به این مراحل به بررسی دو مرحله نخست آن می‌پردازیم. در برخی از این آیات می‌فرماید: خداوند انسان را آفرید؛ در حالی که پیش از آن

1. William Harvey.

2. Evolution.

۳. ر. ک: شاکرین، حمیدرضا؛ قرآن و رویان‌شناسی؛ ص ۲۲ - ۲۵ - طباره، عبدالفتاح؛ خلق الانسان / دراسة علمية قرآنية؛ ج ۲، ص ۶۶ - ۷۴.

چیزی نبود: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئاً»^۱ آیا انسان به یاد نمی‌آورد که ما پیش از این او را آفریدیم؛ در حالی که چیزی نبود.

روشن است که مقصود از آیه پیشین، آفرینش انسان بدون ماده قبلی (آفرینش ابداعی به اصطلاح فلسفی) نیست؛ زیرا در بسیاری از آیات، بر وجود ماده قبلی برای آفرینش انسان تأکید شده است. این آیه، ناظر به این نکته است که ماده و خمیرمایه انسان برای آن که به موجود انسانی تبدیل شود، نیازمند افزوده شدن چیز دیگری (روح یا نفس انسانی) است و می‌توان گفت: آن ماده قبلی بدون آن روح در مقایسه با انسان، چیز قابل ذکر و بااهمیتی نیست؛ به همین دلیل، در آیه اول از سوره انسان می‌خوانیم: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» آیا بر انسان دورانی سپری نشد که در آن دوران انسان چیزی شایان ذکر نبود.

در دسته‌ای دیگر از آیات شریف، ماده اولیه آفرینش انسان؛ زمین^۲، خاک^۳، گل^۴، گل چسبنده^۵، گل بدبو (لجن)، گل پرداخت شده^۶ و گل خشک شده چونان سفال^۷ دانسته شده است.

در این آیات که اشاره به مراحل مختلفی از خلقت جسمانی انسان دارد، هرچند در بیش‌تر موارد، انسان به‌طور کلی مطرح شده، ولی به قرینه آیاتی که در آفرینش نخستین او گذشت و به دلیل واقعیت‌های عینی آفرینش انسان‌های کنونی که مراحل مطرح شده در این آیات را نمی‌گذرانند، مقصود، مراحل خلقت جسمانی انسان نخستین و منتهی شدن خلقت نوع انسان به چنین مرحله‌ای است.

دسته سوم از آیات، ماده آفرینش انسان را آب معرفی می‌کند؛ مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا»^۸ او [= خداوند] کسی است که آدمی را آفرید؛ پس در میان

۱. مریم، ۶۷.

۲. «هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (هود، ۶۱)

۳. «فَانَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تَرَابٍ» (حج، ۵)

۴. «وَبَدَأْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ» (سجده، ۷)

۵. «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات، ۱۱)

۶. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ حَمَءٍ مَسْنُونٍ» (حجر، ۲۶)

۷. «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (الرحمن، ۱۴)

۸. فرقان، ۵۴.

نسل او خویشاوندی نسبی و سببی قرار داد.

گرچه این آیه می‌تواند بیانگر مصداق و موردی از آیاتی باشد که آفرینش هر جنیده یا موجود زنده‌ای را از آب می‌داند^۱ و مقصود از آب، آب در اصطلاح عرفی باشد، ولی با توجه به آیات دیگری که خلقت انسان یا نسل آدم را از آبی پست^۲ یا آبی جهنده^۳ می‌داند، این احتمال تقویت می‌شود که مقصود از آب در این آیه، نطفه انسانی است و آیه شریف در صدد بیان نقطه آغاز آفرینش نسل آدم است؛ ولی در هر مورد به یکی از ویژگی‌های آن اشاره کرده؛ از جمله ویژگی‌هایی که در قرآن برای نطفه انسانی به عنوان نقطه آغاز آفرینش نسل انسانی ذکر شده، آمیخته‌بودن آن است که علم بشری دست کم تا قبل از قرن هیجدهم، از آن آگاهی نداشت.

در آیه دوم از سوره دهر می‌فرماید:

«إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا»

به راستی ما انسان را از نطفه آمیخته آفریدیم، او را می‌آزماییم [و از این رو] او را شنوا و بینا قرار دادیم.

در این آیه شریف با واژه «امشاج» از آمیخته بودن نطفه سازنده جنین سخن به میان آمده است. با توجه به این نکته که امشاج، جمع مشیج به معنای آمیخته است، آیه بر آن دلالت دارد که نطفه تشکیل‌دهنده جنین، دارای انواع مختلفی از آمیختگی است و این مطلب با حقیقتی که در رویان‌شناسی امروزه به اثبات رسیده کاملاً انطباق دارد و از اخبار غیبی قرآن مجید به شمار می‌آید.^۴ طبق تحقیقات انجام گرفته، سلول انسانی از یک سو آمیخته از اسپرم مرد و اوول زن و از سوی دیگر، نطفه خود ترکیب و آمیخته‌ای از ترشحات غدد مختلف است.

۱. نور، ۴۵ - انبیاء، ۳۰.

۲. «الْم نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (مرسلات، ۲۰) «ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (سجده، ۸).

۳. «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ» (طلاق، ۶).

۴. موريس بوكای می‌نویسد: مایع منوی از ترشحات مختلف غدد زیر پدید می‌آید: ۱. ترشحات غدد تناسلی مرد که حاوی اسپرم‌اتوزوید است؛ ۲. ترشحات کیسه‌های تخمی که فاقد عناصر بارورکننده‌اند؛ ۳. ترشحات پروستات که ظاهر خامه‌ای و بوی ویژه منی مربوط به آن است؛ ۴. ترشحات سیال و مخاطی غدد دیگری که از ملحقات مجاری ادرار هستند. (بوکای، موريس؛ تورات، انجیل، قرآن و علم؛ ص ۲۷۱ و ۲۷۲)

علقه شدن، مرحله دوم پیدایش جنین است که در آیات قرآن از آن یاد شده. در آیات ۵، حج؛ ۱۴، مؤمنون؛ ۶۷، غافر و ۳۸، قیامت، واژه علقه و در آیه دوم از سوره علق واژه «علق» در مورد مرحله‌ای از رشد جنین به کار رفته است. علق، جمع علقه است. علقه از ریشه علق به معنای چسبیدن و تعلق یافتن است؛ خواه تعلق مادی باشد یا تعلق معنوی و دل‌بستگی به چیزی باشد. به خون جامد (در برابر خون روان) به لحاظ چسبندگی بین اجزای آن و نیز چسبیدن به هر چیزی که با آن برخورد کند، علقه می‌گویند.^۱ زالو را نیز به لحاظ آن که برای مکیدن خون یا جز آن، به بدن یا چیز دیگری می‌چسبد، علقه می‌نامند. در هر حال، این تعبیر از مرحله چسبندگی نطفه به دیواره رحم و نیز چسبندگی اجزای مختلف نطفه لفاح یافته به یکدیگر حکایت دارد و این حقیقت نیز یکی دیگر از ابداع‌ها و اخبار غیبی قرآن است که علم بشری تا قرون اخیر به آن پی نبرده بود.^۲

مضغه^۳، پیدایش استخوان^۴، رویش گوشت بر استخوان^۵ و آفرینشی دیگر^۶ (دمیده شدن روح)^۷ مراحل دیگری است که در آیات قرآن برای رشد جنین مطرح شده است.

وجود و استقلال روح

چنان که اشاره شد، در مورد روح انسانی، دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی مطرح بوده است. برخی به کلی منکر آن شده و انسان را خلاصه در جسم مادی او پنداشته‌اند. برخی دیگر روح را موجودی مادی و وابسته به جسم و از آثار و خصوصیات بُعد

۱. طبرسی؛ مجمع البیان (ذیل آیه دوم سوره علق)؛ کتاب‌های لغت.

۲. برای آگاهی از انواع پیوند و آویختگی و چسبندگی جنین در این مرحله که در هفته‌های دوم و سوم رخ می‌دهد. ر.ک: البار، محمد علی؛ خلق الانسان بین الطب والقرآن؛ ص ۳۶۸ و ۳۶۹ - سلطانی، رضا؛ و فرهاد گرمی؛ جنین‌شناسی انسان؛ فصل هفتم.

۳. «فخلقنا العلقه مضغة» (مؤمنون، ۱۴)

۴. «فخلقنا المضغة عظاماً» (مؤمنون، ۱۴)

۵. «فكسونا العظام لحماً» (مؤمنون، ۱۴)

۶. «ثم انشأناه خلقاً آخر» (مؤمنون، ۱۴)

۷. در برخی از آیات نیز به بیان ویژگی‌های استقرار نطفه در رحم و شرایط آن و نیز مراحل رشد انسان پس از تولد پرداخته است؛ مانند آیات: حج، ۵ - نوح، ۱۴ - زمر، ۶ و مؤمن، ۶۷.

جسمانی انسان به‌شمار آورده‌اند، و جمعی آن را موجودی غیرمادی و در عین حال غیرمستقل از جسم می‌دانند.^۱ طرح این دیدگاه‌ها و نقد و بررسی دلایل آن‌ها نیازمند فرصتی بیشتر است و به این دلیل از پرداختن به آن‌ها خودداری می‌شود و به بیان دیدگاه قرآن در این خصوص و ذکر و تبیین برخی از دلایل عقلی، شواهد تجربی و هماهنگی آن‌ها با بینش قرآنی اکتفا می‌شود.

آیات شریفی که در زمینه وجود و استقلال روح مجرّد، در قرآن مجید آمده^۲ به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نخست آیاتی که اصل وجود روح را مطرح ساخته‌اند و دوم آیاتی که افزون بر اصل وجود روح، استقلال روح و بقای آن پس از مرگ را نیز مدنظر دارند.

از جمله آیاتی که بر وجود روح دلالت دارند، آیات دوازدهم تا چهاردهم سوره مؤمنون است که پس از ذکر مراحل جسمانی خلقت انسان می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». روشن است که آفرینش دیگر، پس از تکامل جنبه جسمانی انسان نمی‌تواند مرحله‌ای جسمانی باشد و اشاره به مرحله دمیدن روح انسانی است، به همین دلیل،

۱. دیدگاه‌های مطرح شده درباره روح را می‌توان به چهار دسته کلی تقسیم کرد:

الف) دیدگاهی که به کلی منکر پدیده‌های روحی و روح به عنوان عنصری در برابر جسم است و همه پدیده‌های روحی را توجیه مادی می‌کند. این دیدگاه به دمکرتیس، زنون، توماس هابز، رفتارگرایان، علّاف، اشعری، باقلانی و ابوبکر اصم نسبت داده شده است.

ب) دیدگاهی که پدیده‌های روحی را پذیرفته؛ ولی منکر روح مجرد است. فرا نمودگرایی (epiphenomenalism) که پدیده‌های روحی را به کلی متفاوت با پدیده‌های مادی و در عین حال برخاسته از تحولات مادی و فیزیولوژیک اعضا می‌داند و نیز نظریه شخص (Person Theory) که روح را همان پدیده‌های روحی می‌داند که پیاپی در مسیر انسانی پدید می‌آید و از بین می‌رود در این دسته قرار دارند. هاکسلی، (T. H. Huxly) پی. اف. استرواسن (P. F. Strawson) به ترتیب قایل به دو دیدگاه یاد شده هستند.

ج) دیدگاهی که روح و جسم را دو عنصر مستقل از یک‌دیگر می‌داند؛ ولی برای هر دو یک خمیرمایه حسی و مادی در نظر می‌گیرد. این دیدگاه به ویلیام جیمز و راسل نسبت داده شده است.

د) دیدگاهی که هر چند تأثیر و تأثر روح و جسم را می‌پذیرد؛ ولی علاوه بر ساحت جسم، معتقد به ساحت مجرد دیگر به نام روح است که همه پدیده‌های روحی به آن منتسب است و از آن برمی‌خیزد. اکثر قریب به اتفاق فلاسفه و دانشمندان مسلمان به این دیدگاه معتقدند. ر. ک: ابوزید منی احمد؛ *الانسان فی الفلسفه الاسلامیه*؛ مؤسسه الجامعیة للدراسات، بیروت، ۱۴۱۴، ص ۸۸ - ۱۰۰.

۲. برای آگاهی از تعریف و ویژگی‌های موجود مجرّد و مادی، ر. ک: عبودیت، عبدالرسول؛ *هستی‌شناسی*؛ ج ۱، ص ۲۵۶ تا ۲۸۶.

عبارت آیه در این قسمت، با عبارات قبلی که بیانگر مراحل جسمانی است، متفاوت است.^۱

آیه نهم از سوره سجده نیز به اصل وجود روح در انسان پرداخته و پس از طرح مسأله خلقت حضرت آدم از خاک و آفرینش نسل او از آبی پست، می‌فرماید:

«ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...»^۲ سپس خداوند او را پرداخت و از روح خود در او دمید.

ظاهر این آیه شریف آن است که هر انسانی پس از آن که مراحل تکامل جسمانی خود را تا مرحله پردازش و تسویه طی کرد، از سوی خدا در او روح دمیده می‌شود.^۳

آیاتی که افزون بر وجود روح، استقلال و بقای آن پس از مرگ را نیز اثبات می‌کند، فراوان است.^۴ این آیات را می‌توان در سه دسته قرار داد:

۱. آیاتی که از مرگ با تعبیر «توفی» یاد می‌کنند؛ به ویژه آیات دهم و یازدهم سوره

۱. ر.ک: طباطبایی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۱۵، ص ۱۹. در روایات نیز آیه شریف همین گونه تفسیر شده است. ر.ک: الحر العاملی محمدبن الحسن؛ *وسائل الشیعه*؛ ج ۱۹، ص ۳۲۴.

۲. سجده، ۹. شایان ذکر است که استفاده وجود و استقلال روح آدمی از آیات و روایات، لزوماً به این معنا نیست که قرآن با استفاده از واژه روح، مسأله وجود و استقلال روح انسان را مطرح کرده است. در قرآن مجید، حدود بیست مورد واژه روح به کار رفته است و در باب مقصود از آن، در برخی از آیات اختلاف نظر وجود دارد؛ مانند آیه شریف «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» ولی واژه روح دو کاربرد قطعی و مسلم و مورد اتفاق دارد: نخست در مورد یکی از فرشتگان برگزیده خدا که با تعبیر «روح»، «روح القدس» و «روح الامین» از آن یاد شده است؛ مانند «تَنْزِيلَ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر، ۴) و دوم در مورد روح انسانی که در کالبد جسمانی دمیده می‌شود؛ مانند مواردی که از دمیدن روح در جریان آفرینش حضرت آدم و حضرت عیسی عليه السلام سخن می‌گوید؛ مانند «فَإِذَا سُوِّيَتْ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹) که ناظر به خلقت حضرت آدم است، و مانند: «وَ مَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (تحریم، ۱۲).

۳. برخی از مفسران، دمیدن روح را که در این آیه آمده، ناظر به خلقت حضرت آدم دانسته‌اند؛ ولی آن چه در متن کتاب آمده، با ظاهر آیه سازگارتر است.

۴. استقلال روح را نباید به معنای بی‌نیازی کامل و نفی هرگونه تأثیر و تأثر روح با بدن دانست؛ بلکه روح در انجام اکثر قریب به اتفاق فعالیت‌های خود، نیازمند جسم است و آن را با ابزار جسم انجام می‌دهد؛ به عنوان مثال، شناخت پدیده‌های جهان مادی یکی از فعالیت‌های روح است که با اندام‌های حسی انجام می‌گیرد؛ هم‌چنین روح و جسم انسان با یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند؛ به عنوان مثال، تأثر شدید روحی جریان اشک از غدد چشمی را به همراه دارد و خالی شدن معده، احساس گرسنگی را در انسان به وجود می‌آورد.

سجده که می‌فرماید:

«وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَتَيْنَا لَنِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».

و (کافران) گفتند: آیا آن‌گاه که [مردیم و پوسید و ذرات جسم] ما در زمین ناپدید شد، به راستی آفرینشی دوباره خواهیم یافت؛ بلکه آنان دیدار با خداوندگارشان را انکار می‌کنند. بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده شما را به تمام و کمال دریافت می‌کند؛ سپس به سوی خداوندگارتان باز خواهید گشت.

با توجه به توفی که به معنای تمام و کمال دریافت کردن یک شیء است، آیات یاد شده بر آن دلالت دارند که هنگام مرگ، علاوه بر آن چه مشاهده می‌شود (جسم بی حرکت و بدون درک و احساس) چیزی که حقیقت و خود انسان است، به تمام و کمال به وسیله فرشتگان الهی دریافت می‌شود همان روح است؛ زیرا جسم پس از مرگ و پیش از مرگ در اختیار و در بین ماست و فرشته وحی آن را دریافت نمی‌کند. نکته شایان توجه در این آیه، این است که خداوند، پندار منکران معاد را که می‌پنداشتند انسان همان جسم اوست و با مرگ متلاشی شده و ذرات آن در زمین ناپدید می‌شوند، نادرست دانسته و می‌فرماید: حقیقت و هویت واقعی شما چیز دیگری است که به تمام و کمال به وسیله فرشته مرگ دریافت می‌شود و با مرگ و متلاشی شدن جسم، نابود شدنی نیست و مستقل از جسم به زندگی خود ادامه می‌دهد.

۲. آیه شریف:

«وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ»^۱

و اگر ستمگران را در سكرات مرگ ببینی که فرشتگان دست‌ها را گشوده‌اند [و بالای سرشان ایستاده به آنان می‌گویند: خودتان [جانتان] را خارج کنید [=جان بکنید] اینک به سبب نسبت‌های نادرستی که به خدا می‌دادید و تکبری که در مقابل آیات الهی داشتید، با عذاب خوارکننده مجازات می‌شوید.

تعبیر «خودتان را خارج کنید» دلالت بر آن دارد که انسان، افزون بر جسم، عنصر

دیگری دارد که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و هنگام مرگ از جسم خارج می‌شود و بیان دیگری از قبض روح انسان به وسیله فرشتگان مرگ است.^۱

۳. آیات حیات برزخی، مانند:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا * إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»^۲

و چون یکی از آنان [=کافران] را مرگ فرا رسد، گوید: خداوندگارا! مرا [به دنیا] بازگردان؛ شاید کار نیکی انجام دهم که جبران اعمال گذشته‌ام باشد. هرگز، [در این آرزو خواهد ماند] و در وایشان تا روز رستاخیز [زندگی] برزخی است.

آیات فراوان ناظر به عالم برزخ، همه دلالت دارند که انسان، پس از مرگ و قبل از برپا شدن قیامت، در عالمی زندگی می‌کند؛ مشمول نعمت یا نعمت پروردگار است؛ آرزو و درخواست دارد؛ گفتگو، سرزنش، عتاب، ستایش و بشارت دارد و به محض مردن، در عالمی با چنین خصوصیتی وارد می‌شود. این‌ها همه متوجه چیزی غیر از جسم اوست که مورد مشاهده ماست و یا متلاشی می‌شود بنابراین به روشنی بر وجود روح و بقای آن پس از مرگ دلالت دارد.^۳

همانگی بینش دینی و معرفت بشری در اثبات روح

در بحث پیشین، با استفاده از آیات قرآن کریم، افزون بر جسم و پدیده‌های جسمانی، وجود ساحت مستقل دیگری به نام روح را برای انسان اثبات کردیم. اکنون برای آن که تا حدودی با ویژگی‌های روح و پدیده‌های روحی آشنا شویم و میزان سازگاری بینش دینی را با مقتضای مباحث عقل و شواهد تجربی دریابیم، به برخی از دلایل عقلی و شواهد تجربی مبتنی بر وجود روح مجرد انسانی اشاره می‌کنیم.

۱. این مسأله در جای خود بررسی و اثبات شده که خروج روح از بدن، خروجی مادی نیست؛ چنان که اتحاد روح با بدن نیز اتحادی مادی نیست. برای توضیح ر.ک: علامه طباطبائی، *المیزان*؛ ج ۷، ص ۲۸۵.

۲. مؤمنون، ۹۹ و ۱۰۰.

۳. برای آگاهی از سایر آیات بیانگر وجود و استقلال روح، ر.ک: مصباح، محمدتقی؛ *معارف قرآن* (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)؛ ص ۴۵۰-۴۵۶.

الف) دلایل عقلی

ثبات شخصیت

هر یک از ما اگر در چیزی تردید داشته باشیم، در وجود خودمان هیچ شکی نداریم. هر انسانی وجود خود را می‌باید و به آن یقین دارد و آگاهی او به وجود خودش، روشن‌ترین معلومات اوست که نیاز به هیچ استدلالی ندارد. از سوی دیگر، این نکته را نیز می‌دانیم که آن چه را با تعبیر «خود» یا «من» از آن یاد می‌کنیم، از آغاز تولد تا پایان عمر یک چیز بوده و هست و در عین آن که در طول عمر خویش، صفات، و ویژگی‌هایی را دارا می‌شود یا از دست می‌دهد، آن چه را «خود» یا «من» می‌نامیم، هم‌چنان ثابت و پایدار است. ما امور یاد شده را با علم حضوری درمی‌یابیم.

اکنون ببینیم که آن واحد ثابت و پایدار چیست؟ آن واحد، بدون شک، اعضا یا سلول‌ها یا هر جزء مادی دیگر بدن یا روابط و تأثیر و تأثرها و آثار مادی آن‌ها نیست؛ زیرا این‌ها را ما با علم حضوری نمی‌یابیم؛ بلکه با حواس ظاهری درک می‌کنیم؛ به علاوه به روشنی می‌یابیم که دست‌خوش تغییر و تحول هستند؛ بنابراین، «من» یا «خود»، حقیقتی غیر از جسم ما و عوارض و آثار آن است و ثبات و پایداری آن، دلیل بر غیر مادی و مجرد بودن آن است. باید توجه داشت که برخلاف ادعای برخی از ناآشنایان با روش‌شناسی و فلسفه علم که مدعی می‌شوند علم، وجود روح مجرد را انکار کرده، اعتقاد به آن را نادرست می‌داند،^۱ علم هرگز چنین ادعایی ندارد و متواضع‌تر از آن است که در مورد امور مجرد خارج از قلمرو آن، قضاوتی کند؛ گذشته از آن که نهایت مدعای علم در هر زمینه‌ای، نیافتن است نه انکار و نبودن.

تقسیم‌ناپذیری روح و پدیده‌های روحی

موجودات مادی و جسمانی به دلیل سر و کار داشتن با کمیت و مقدار، قابل تقسیم و تجزیه‌اند؛ به عنوان مثال، یک پاره سنگ بیست سانتی یا یک قطعه چوب یک متری چون دارای کمیت و مقدار است، تقسیم‌پذیر است و می‌توان آن‌ها را به دو پاره سنگ ده

۱. مارکسیست‌ها که فلسفه خود را فلسفه علمی می‌دانند و منکر روح هستند، این دیدگاه را باور دارند. ر.ک:

مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، ص ۱۱۵.

ساتی یا دو قطعه چوب نیم متری تقسیم کرد. هم چنین چون سفیدی یک برگه کاغذ قائم به جرم کاغذ است و در آن حلول کرده، می توان با دو نیم کردن کاغذ، سفیدی آن را هم (به تبع دو نیم شدن کاغذ) تقسیم و تجزیه کرد؛ اما هریک از ما وقتی در مورد خود تأمل می کند، این حقیقت را می یابد که نفس از جواهر مادی نیست و آن چه را با واژه «من» از او یاد می کند، امری بسیط و تقسیم ناپذیر است؛ به عنوان مثال، نمی توان «من» را دو نیمه کرد و از آن، دو «نیمه من» پدید آورد. این تقسیم ناپذیری نشان آن است که «من» ماده و جسم نیست؛ افزون بر این، ما درمی یابیم که نفس از عوارض مادی نیست. «من» و پدیده های روحی به تبع جسم ما هم تقسیم پذیر نیستند؛ یعنی این گونه نیست که اگر جسم ما را دو نیمه کنند، «من» یا فکر ما و مطلبی را که فرا گرفته ایم، دو نیمه شود. این حقیقت نشان می دهد که من و پدیده های روحی، از آثار و عوارض ماده هم نیستند.

بی نیازی از مکان

موجودات مادی به لحاظ آن که بی واسطه یا با واسطه دارای بعد هستند، بی نیاز از مکان نیستند و مقداری از فضا را اشغال می کنند؛ ولی روح و پدیده های روحی که به کلی فاقد بُعد هستند، مکانی ندارند؛ به عنوان مثال، ما نمی توانیم برای روح خود که با واژه «من» از آن یاد می کنیم، مکان مشخصی را در جسم خود یا خارج از آن تعیین کنیم؛ زیرا نه خود جسم است که ذاتاً دارای بعد باشد و نه در جسم حلول می کند و نه از ویژگی های جسم است که به تبع آن، دارای بعد و در نتیجه دارای مکان باشد. پدیده های روحی مانند غم، شادی، تفکر و استنتاج، اراده و تصمیم گیری نیز این گونه هستند.

انطباق کبیر بر صغیر

هریک از ما این تجربه را داشته ایم که بارها به تماشای مناظر طبیعی دشت و صحرا یا آسمان گسترده نشسته و از آن لذت برده ایم. ما این صحنه های گسترده را با همان گستردگی و پهناوری اش درک می کنیم. آیا تاکنون فکر کرده اید که این صحنه های گسترده و ده ها نمونه دیگر را که قبلاً دیده و الآن در خاطر دارید، در کجا قرار دارد؟ آیا ممکن است این صورت های بزرگ که به مکانی با وسعت چندین کیلومتر نیازمند است، در

سلول‌های بسیار کوچک مغز جای گرفته باشد؟ بدون شک این صورت‌ها در ما جای دارند و آن را با همان بزرگی و گستردگی می‌یابیم؛ اما هیچ یک از اعضای مادی ما به ویژه مغز ما که مادی‌گرایان آن را مرکز ادراکات معرفی می‌کنند، گنجایش چنین صورت‌هایی را ندارند و جای گرفتن چنین صورت‌هایی در آن فضای کم امکان‌پذیر نیست و به اصطلاح، مستلزم انطباق کبیر بر صغیر است که بطلان آن روشن است.^۱

ب) شواهد تجربی

در تجارب بشری، مواردی یافت می‌شود که مؤید وجود روح مجرد و مستقل است: «ارتباط با ارواح» که در آن انسان‌ها با کسانی که سالیان پیش مرده‌اند و احیاناً نام آن‌ها را هم نشنیده‌اند، مرتبط می‌شوند و اطلاعاتی را دریافت می‌کنند.^۲ «آتوسکی» که ناظر به

۱. ما این مناظر و صحنه‌های بزرگ و گسترده را با همان بزرگی‌اش درک می‌کنیم و چنین نیست که مانند آن چه در عکس‌ها یا در صحنه تلویزیون یا صفحه نمایش رایانه مشاهده می‌کنیم، منظره و صحنه بسیار کوچک‌تری را ببینیم و بفهمیم که این عکس کوچک، عکس یک منظره یا صحنه بسیار بزرگی است.
۲. در میان دانشمندان بزرگ که در دقت، تقوا و صداقت آنان شبهه‌ای وجود ندارد، گاه مواردی پیش آمده که بین آنان و کسانی که سال‌ها پیش مرده‌اند، ارتباط برقرار شده و از آنان اطلاعات دقیقی از گذشته یا آینده دریافت کرده‌اند. اگر روح مجردی وجود نداشته باشد، ارتباط با جسمی که سالیان پیش متلاشی شده و هیچ آشنایی و ارتباطی هم با این دانشمندان نداشته است، امکان‌پذیر نیست؛ به عنوان مثال، از مرحوم علامه طباطبائی رحمته‌الله نقل شده که فرموده‌اند: در دوران طلبگی هنگامی که در نجف اشرف مشغول تحصیل علوم دینی بودم، یک بار که وضعیت اقتصادی‌ام بسیار نامطلوب شده بود، در منزل نشسته بودم و مسأله تأمین زندگی، رشته فکر مرا درهم ریخت و با خود گفتم تا کی می‌توانی با این وضعیت اقتصادی زندگی کنی؟ ناگهان احساس کردم کسی در می‌زند. برخاستم و رفتم در را باز کردم فردی را مشاهده کردم که تاکنون ندیده بودم. لباس مخصوصی به تن داشت. به من سلام کرد و من جواب دادم. او گفت: من سلطان حسین هستم. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: در این هیجده سال کی تو را گرسنه گذاشته‌ام که درس و مطالعه را رها کرده، به فکر تأمین روزی هستی؟ علامه می‌فرماید: آن شخص خدا حافظی کرد و رفت و من در را بستم و بازگشتم و یک مرتبه دیدم در همان حالی که قبلاً در اتاق نشسته بودم، قرار دارم و معلوم شد که حرکتی هم نکرده‌ام. با خود فکر کردم که این هیجده سال از چه زمانی است؟ از آغاز طلبگی من بیش از هیجده سال می‌گذرد و از هنگام ازدواج هم تاکنون با هیجده سال تطابق ندارد. دقت کردم دیدم از زمان ملبس شدن به لباس روحانیت دقیقاً هیجده سال می‌گذرد. سال‌ها بعد به ایران آمدم و در تبریز ساکن شدم. روزی به گورستانی رفتم اتفاقاً به قبری برخورد کردم. دیدم نام همان شخص بر روی سنگ قبرش نوشته شده است. در تاریخ وفات او دقت کردم، دیدم سیصد سال پیش از آن واقعه، او از دنیا رفته است و ارتباط من با روح او بوده است. ر.ک: قاسملو، یعقوب؛ طبیب عاشقان؛ ص ۴۵ و ۴۶.



اطلاعات حاصل شده هنگام جدایی موقت روح از جسم است؛ مانند کسانی که در اثر سکتۀ مغزی یا تصادف‌های شدید بی‌هوش می‌شوند و پس از بهبودی، همهٔ جریانات در حال بی‌هوشی را به خاطر دارند.^۱ «رؤیاهای صادق» که افراد در حالت خواب به زمان‌های گذشته یا آینده و مکان‌های نادیده و احياناً ناشنیده سفر می‌کنند و پس از بیداری، صحت اطلاعات دریافت شده در هنگام خواب را می‌یابند؛^۲ و «تله‌پاتی» که در آن دو یا چند نفر از فاصله بسیار دور مثلاً در دو شهر با یکدیگر مرتبط می‌شوند و بدون هیچ گونه امکانات ارتباطی مادی، اطلاعاتی از یکی به دیگری منتقل می‌شود.^۳ این



نظیر همین مطلب، شهود آینده خود یا دیگران در بیداری است؛ مانند آن چه در مورد مرحوم حضرت آیت‌الله خویی رحمته الله نقل شده است که ایشان در دوران جوانی و اوایل طلبگی، همهٔ مراحل زندگی خود تا هنگام مرگ و مراسم تشییع جنازه خود را در بیداری به صورت مکاشفه دیده و در طول زندگی خود به همان صورت تجربه کرده است. ر.ک: حسن‌زاده، صادق؛ *اسوه عارفان*؛ ص ۶۱.

۱. اتوسکپی (autoscopy) کشف نسبتاً جدیدی در عالم تجربه غربی است و در مورد افرادی مطرح است که در اثر تصادف یا سکتۀ شدید، روحشان از جسم فاصله می‌گیرد و پس از بهبود وضعیت و بازگشت به حالت عادی، همه جریانات در حال بی‌هوشی خود را می‌دانند و می‌گویند: ما جسم خود و افرادی را که اطراف آن بودند و کارهایی که روی جسممان انجام می‌شده و مکان‌ها و صداها را در این مدت مشاهده کرده‌ایم. دانشمندی به نام «ریمندمودی» در کتابی به نام *Life after life* (زندگی پس از زندگی) نمونه‌هایی از این مشاهدات را ذکر کرده و دانشمند دیگری به نام میشل سابون در طی پنج سال با ۱۱۶ نفر از این‌گونه افراد مصاحبه کرده است که سه چهارم آنان سکتۀ کامل قلبی کرده و یک سوم آنان از تجربه اتوسکپی برخوردار بوده‌اند. ر.ک: هوپر، جودیت و دیک ترسی؛ *جهان شگفت‌انگیز مغز*؛ ص ۵۵۷ - ۵۶۹، به نقل از واعظی، احمد؛ *انسان در اسلام*؛ ص ۸۸.

با توجه به این که جسم این‌گونه افراد، هیچ درکی ندارد و حواس تقریباً از کار افتاده‌اند، بهترین توجیه برای این جریانات وجود روح مجرد و مستقل است.

۲. رؤیاهای صادق نیز که بسیار فراوان است، شاهد دیگری بر وجود روح است. در این رؤیاهای فرد به زمان‌های آینده یا گذشته و یا مکان‌هایی که هیچ‌گاه آن را ندیده و گاه حتی وصف آن‌ها را نخوانده و نشنیده سفر می‌کند و اطلاعاتی را به دست می‌آورد که دقیقاً با واقعیت انطباق دارد و احياناً خود در زمان‌های بعد، آن‌ها را همان‌گونه که در خواب دیده، مشاهده می‌کند و می‌یابد.

با توجه به این که در هنگام خواب، جسم انسان بدون حرکت در مکان خاصی قرار دارد، این حرکت و کسب اطلاع جز با پذیرش روح مجردی که این سفر را انجام داده، قابل توجیه و معقول و منطقی نیست. ۳. مؤید دیگر وجود روح مجرد، تله‌پاتی (telepathy) و ارتباط از راه دور است. در پاره‌ای مواقع کسی احساس ارتباط با فرد دیگری می‌کند که در شهر دیگری است و در این ارتباط، معلوماتی از یکی از دو طرف به دیگری منتقل می‌شود؛ با این که یکدیگر را قبلاً نمی‌شناخته‌اند. این ارتباط نظیر ارتباط با ارواح است؛ ولی ارتباط با ارواح زندگان است.

موارد، از جمله شواهد تجربی است که وجود روح مجرد را تأیید می‌کند. با توجه به آن چه گذشت، روشن می‌شود که پدیده‌های روحی را نمی‌توان با فعل و انفعالات شیمیایی، فیزیکی، الکترومغناطیسی یا الکتروشیمیایی توجیه کرد و پدیده‌هایی مانند انتظارات انسانی، درد و احساسات و به ویژه ادراک، تجزیه و تحلیل، نتیجه‌گیری و استنباط، با هیچ یک از امور یاد شده قابل توجیه نیست.

روح مجرد، هویت واقعی انسان

در مورد روح انسانی، افزون بر مجرد بودن آن، دو مسأله مهم دیگر نیز وجود دارد که با توجه به مباحث گذشته، دیدگاه قرآن در مورد آن دو، روشن و به اختصار بررسی می‌شود: نخست آن که روح آدمی موجودی مجرد است، و دوم آن که هویت واقعی انسان (آن چه انسانیت انسان به آن است) را روح او تشکیل می‌دهد. این دو مطلب از مفاد آیاتی که گذشت و توضیحات پیشین به دست می‌آید؛ زیرا در آیات مربوط به آفرینش انسان، پس از طرح مراحل جسمانی آفرینش او، از آفرینشی دیگر یا دمیدن روح در او سخن به میان آمده و این نکته، نشانه غیر مادی بودن روح است. بقای انسان پس از متلاشی شدن جسم و تداوم زندگی وی در عالم برزخ و به تمام و کمال دریافت شدن آن نیز نشان غیر مادی و غیر جسمانی بودن روح است؛ از سوی دیگر، اگر هویت واقعی انسان به جسم مادی او می‌بود، باید با مردن و متلاشی شدن جسم، نابود می‌شد؛ در صورتی که آیات قرآن، بر بقای انسان پس از متلاشی شدن جسم تأکید دارند. خداوند در مورد خلقت حضرت آدم به عنوان نخستین انسان، فرمود: «پس از دمیدن روح بر او سجده کنید». این امر نشان می‌دهد که تا قبل از این مرحله، آن انسان خلیفه الله که خداوند وعده آفریدن او را داده بود، هنوز پدید نیامده است. در مورد آفرینش انسان نیز پس از آن که فرمود: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» سپس او را در خلقتی دیگر پدید آوردیم، جمله «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۱ پس خجسته باد الله که بهترین آفریننده است را مطرح ساخت. این نکته نیز دلالت دارد که موجود انسانی پس از دمیدن روح، تحقق می‌یابد. آیاتی که می‌فرماید شما را به تمام و کمال دریافت می‌کنیم نیز دلیل آن است که روح

انسان، تمام هویت واقعی او را تشکیل می‌دهد وگرنه اگر جسم هم بخشی از وجود واقعی انسان بود، هنگام مرگ، انسان به تمام و کمال دریافت نمی‌شد و با متلاشی شدن جسم، بخشی از هویت واقعی انسان نابود می‌شد.

خلاصه فصل

۱. انسان موجودی دو بعدی و ترکیب یافته از جسم و روح است.
۲. گرچه در خصوص نحوه شکل‌گیری جسم نسل آدم علیه السلام بحث چندانی وجود ندارد، اما دانشمندان در مورد پیدایش جسم آدم ابوالبشر و نیز در مورد ماهیت روح اختلاف نظر دارند.
۳. از زمانی که داروین فرضیه خود را مطرح و شکل‌گیری انواع موجودات را بر اساس «اصل انتخاب اصلح» تصویر کرد، بعضی از متفکران غربی، سابقه نسل آدم را نیز با توجه به این فرضیه، در میان سایر حیوانات پست‌تر جستجو کرده، با یک واسطه مفقوده سر از میمون‌ها درآوردند!
۴. بعضی از اندیشمندان مسلمان کوشیده‌اند تا آیات قرآنی ناظر به آفرینش آدم علیه السلام را مطابق با این فرضیه تفسیر کنند؛ ولی آیاتی مانند «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب» با توضیحی که در متن درس گذشت، با چنین دیدگاهی سازگار نیست.
۵. آیات قرآن نه تنها بر وجود روح دلالت دارد، بلکه بر استقلال و بقای آن پس از مرگ انسان نیز تصریح می‌کند.
۶. وجود و استقلال روح، افزون بر آیات قرآن، با دلایل عقلی و شواهد تجربی نیز اثبات شد.

تمرین

با پاسخ دادن به این پرسش‌ها آموخته‌های خود را از مطالب این فصل ارزیابی کنید. چنانچه در پاسخ به آن‌ها با مشکلاتی مواجه شدید، مطالب را مجدداً مرور کنید.

۱. «آفرینش انسان» را با استناد به سه آیه از قرآن توضیح دهید؟
۲. منظور از دوساحتی بودن انسان چیست؟
۳. کدام یک از امور زیر، لازمه تکامل انسان طبق نظریه «منشأ انواع» داروین است؟
(الف) باید آیات ناظر به آفرینش استثنایی حضرت آدم را توجیه کنیم.
(ب) انسان از کرامت و شرافت ذاتی برخوردار نیست.
(ج) بهشتی که آدم در آن آفریده شده، یکی از باغ‌های روی زمین است.
(د) مسأله هبوط آدم و سجده فرشتگان بر وی امری سمبلیک است.
۴. کسانی که به کلی منکر روح انسان هستند، پدیده‌هایی مانند قدرت تعقل، حافظه، نمادسازی و نظایر آن را چگونه توجیه می‌کنند و چه پاسخی می‌توان به آن داد؟
۵. پنج نوع رابطه بین روح و جسم را نام ببرید و برای هر یک مثالی بزنید.
۶. به نظر شما چه آیه‌ای به روشن‌ترین بیان، وجود و استقلال روح را بیان می‌کند و چگونه؟
۷. انکار روح انسانی چه لوازم نادرستی دارد؟
۸. تفاوت میان انسان و حیوان، تفاوت درجه است یا تفاوت نوع و ماهیت؟
۹. آیا دیسکت‌های نوری و نمایش محتوای آن‌ها بر صفحه مونیتر، مصداق و موردی از انطباق کبیر بر صغیر نیست؟
۱۰. هر یک از ما در زمان خاص و مکان خاص به وجود آمده‌ایم و مطالبی را نیز در زمان و مکان خاص درک می‌کنیم؛ آیا این امر، نشانه زمان‌مند و مکان‌دار بودن روح و پدیده‌های روحی نیست؟
۱۱. ویژگی‌های جسم و پدیده‌های جسمانی و روح و پدیده‌های روحی چیست؟

برای مطالعه بیشتر

۱. در زمینه خلقت انسان از دیدگاه علم و دین ر. ک:

- البار، محمد علی خلق الانسان بين الطب والقرآن. بیروت، ...
- بوکای، موریس (۱۳۶۸) مقایسه‌ای تطبیقی میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۵۲) بررسی علمی داروینیسیم. تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.
- سلطانی نسب، رضا، و فرهاد گرجی (۱۳۶۸) جنین‌شناسی انسان (بررسی تکامل طبیعی و غیر طبیعی انسان). تهران: جهاد دانشگاهی.
- شاکرین، حمیدرضا قرآن و رویان‌شناسی. به نقل از مجله حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره ۸.
- شکرکن، حسین، و دیگران (۱۳۷۲) مکتبهای روان‌شناسی و نقد آن. ج ۲، تهران: سمت، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- طباره، عبدالفتاح؛ خلق الانسان دراسة علمية قرآنية.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۹) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی آملی. تهران: الزهرا.
- _____ (۱۳۵۹) فرازهایی از اسلام. تهران: جهان آرا.
- _____ (۱۳۶۱) آغاز پیدایش انسان. تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا (ع).
- قراملکی، فرامرز (۱۳۷۳) موضع علم و دین در خلقت انسان. تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) مجموعه آثار. ج ۱، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر [بی تا] بحث و بررسی درباره داروینیسیم و آخرین فرضیه‌های تکامل. قم: نسل جوان.
- مهاجری، مسیح (۱۳۶۳) تکامل از دیدگاه قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۷۷) انسان در اسلام. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (سمت).
- کتاب‌های تفسیر، ذیل آیات ذکر شده در این فصل.

۲. در زمینه واژه نفس و روح، کاربردها و معانی اصطلاحی آن و مقصود از انتساب روح به خدا ر.ک:

- حسن‌زاده آملی، حسن معرفت نفس. دفتر سوم، ص ۴۳۷-۴۳۸.

- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۳۵۶-۳۵۷ و اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۲۰۰ تا ۲۰۸.

۳. در زمینه دیدگاه‌های مختلف در مورد روح انسان و رابطه نفس و بدن یا روح و جسم، ر.ک:

- بهشتی، محمد (۱۳۷۵) «کیفیت ارتباط ساحت‌های وجود انسان»، مجله حوزه و دانشگاه. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، شماره نهم، ص ۲۹-۳۷.

- دیوانی، امیر (۱۳۷۶) حیات جاودانه. پژوهشی در قلمرو معادشناسی؛ قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

- رئوف، عبید (۱۳۶۳) انسان روح است نه جسد. ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی؛ تهران: دنیای کتاب.

- شکرکن، حسین، و دیگران (۱۳۷۲) مکاتب روان‌شناسی و نقد آن. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (سمت)، ص ۲۰۶-۲۰۷ و ۳۶۹-۳۸۶.

- غروی، سیدمحمد (۱۳۷۵) «رابطه نفس و بدن»، مجله حوزه و دانشگاه. شماره نهم، ص ۸۴-۸۸.

- واعظی، احمد (۱۳۷۷) انسان در اسلام. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (سمت).



سرشت انسانی

پس از مطالعه این فصل خواهید توانست:

۱. مقصود از طبیعت مشترک انسانی را توضیح دهید.
۲. محوری‌ترین عنصر مشترک انسانی را از منظر دینی بیان کنید.
۳. دلایل وجود طبیعت مشترک انسانی را ذکر کنید.
۴. سه ویژگی طبیعت مشترک انسانی را نام ببرید و درباره هر یک به اختصار توضیح دهید.
۵. مضامین آیات و روایاتی را که با صراحت مؤید وجود سرشت مشترک انسانی است بیان کنید.
۶. سه احتمال در باب فطری بودن توحید را بیان کنید.
۷. آیه ۳۰ سوره روم را بیان کنید و زوال‌ناپذیری فطرت را بر مبنای این آیه توضیح دهید.

با اندکی دقت در مورد خود و دیگران، به این نکته پی می‌بریم که به رغم تفاوت‌های متعدد و متنوع میان ما و دیگر افراد انسان در شکل ظاهری و خلق و خوی انسانی، وجوه مشترک فراوانی در ساحت جسم و جان با یکدیگر داریم. با تأمل در مشترکات موجود میان خود و دیگران، درمی‌یابیم که این وجوه مشترک، گاه میان ما و جمعی محدود یا گسترده از انسان‌های دیگر مشترک است؛ مانند اشتراک در زبان، رنگ، ملیت، فرهنگ عمومی، شغل و طول قد، و گاه این امور در میان همه افراد انسان یافت می‌شود؛ مانند برخورداری از حواس پنج‌گانه، راست قامت بودن، نیازمندی به غذا، حس کنجکاوی، حقیقت‌طلبی و اراده آزاد.

مشترکات نوع نخست، به دلیل عدم وجود آن‌ها در برخی از افراد انسان، نمی‌تواند از امور ذاتی و سرشتی انسان به‌شمار آید؛ ولی تأمل در مشترکات نوع دوم، سؤال‌های مهم و اساسی متعددی مانند پرسش‌های زیر را پیش روی ما می‌نهد:

۱. با توجه به مباحث فصل گذشته، این امور مشترک چه رابطه‌ای با ذات و هویت

واقعی انسان دارند؟ آیا همه این مشترکات از ذات انسان برمی‌خیزند؟

۲. مشترکات ذاتی، چه ویژگی‌هایی دارند و معیار بازشناسی مشترکات ذاتی (طبیعت

مشترک انسانی) از امور غیرذاتی چیست؟

۳. این وجوه مشترک انسانی چه نقشی در زندگی بشر دارند؟

۴. موارد و مصادیق یا انواع این مشترکات ذاتی کدام است؟

۵. مشترکات ذاتی چه رابطه‌ای با فطرت الهی و شاکله و شخصیت انسان دارند؟

۶. آیا انسان با توجه به این مشترکات ذاتی، موجودی خیرخواه و نیک است یا

موجودی پست و شرور، یا آمیخته‌ای از این دو است؟

دستیابی به پاسخ پرسش‌های پیشین، هدفی است که این فصل (با عنوان سرشت انسانی) در راستای آن تنظیم شده است.^۱

طبیعت مشترک انسانی

گفتگو درباره سرشت آدمی را می‌توان یکی از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی دانست که در طی قرون متمادی، اذهان بسیاری از متفکران را به خود جلب کرده است. ارائه تعاریف متعدد و متنوع و فقدان یک روش شناخت متقن و معتبر بشری و نیز پررمز و راز بودن ذات انسان، موجبات تحیر و سردرگمی بسیاری از دانشمندان را در این مسأله فراهم آورده، و برخی از آنان مانند پاسکال را بر آن داشته که شناخت ذات و طبیعت انسان را غیر ممکن بدانند،^۲ و برخی را به این گمان سوق داده که منکر وجود ذات و سرشت مشترک برای انسان‌ها شوند؛^۳ به عنوان مثال، خوزه ارتگا^۴ در این زمینه می‌گوید: «علوم طبیعی در مقابل واقعیت شگفت‌انگیز حیات انسان، سرگشته می‌مانند. علت این که پرده اسرار انسان کنار نمی‌رود، این است که شاید انسان یک چیز نیست و سخن گفتن از طبیعت انسان، دروغ گفتن است. انسان فاقد چیزی به اسم طبیعت و سرشت است.»^۵

مناسب است پیش از پرداختن به ادله اثبات یا نفی طبیعت مشترک انسانی، مراد خویش را از طبیعت و سرشت مشترک آشکار سازیم.

۱. ابن فصل را حجة الاسلام والمسلمین احمد واعظی زید عزّه تهیه کرده‌اند که با اصلاحات جزیی و اضافاتی تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.

۲. پاسکال از جمله کسانی است که معتقد بود: راه‌های عام معرفت بشری نمی‌توانند هیچ‌گونه شناخت درستی راجع به انسان در اختیار نهند و دین که تنها منبع و راه شناخت انسان است نیز رمزآلود بودن انسان را عمیق‌تر می‌سازد و انسان را مانند خداوند، پنهان و مرموز می‌کند. ر.ک: کاسیرر، ارنست؛ فلسفه و فرهنگ؛ ص ۳۴-۳۶.

۳. طرفداران افراطی اصالت جامعه مانند دورکیم، وجودگرایانی مانند ژان پل سارتر و تاریخ‌گرایانی مانند فردریش هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) و ریچارد پالمِر (Richard Palmer) از جمله کسانی هستند که منکر طبیعت مشترک انسانی به معنای مورد نظر هستند. ر.ک: استیونس، لسل؛ هفت نظریه در باب انسان؛ ص ۱۳۶-۱۳۸ - مصباح، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ سازمان تبلیغات اسلامی، تهران؛ ۱۳۶۸، ص ۴۷ و ۴۸.

4. Cjose Ortega Y Gasset.

۵. کاسیرر، ارنست؛ همان، ص ۲۴۲.

مقصود از طبیعت مشترک^۱

انواع مختلف حیوانی، جهات اشتراک و امتیازی دارند. وجود غرایزی نظیر حفظ و صیانت ذات و تولید مثل، معرف طبیعت مشترک آنها است؛ زیرا این غرایز میان همه حیوان‌ها مشترک است؛ اما هر نوع حیوانی، افزون بر این غرایز مشترک، صفات و رفتارهای مختص به خود نیز دارد. از آن‌جا که نفوذ به درون حیوانات و کشف ذاتیات آنها برای انسان به آسانی میسر نیست و از حد حدس و گمان فراتر نمی‌رود، می‌توان براساس نحوه واکنش به محرک‌های بیرونی، شیوه لانه‌سازی، کیفیت دست‌یابی به غذا، کیفیت نگه‌داری نوزاد، زندگی فردی یا گروهی داشتن و کیفیت تقسیم کار در زندگی جمعی، هر نوع حیوانی را از سایر انواع، مشخص و ممتاز کرد و تفاوت در این گونه ویژگی‌ها را شاهد تنوع و تفاوت سرشت و طبیعت حیوانات دانست.

مقصود از این‌که انسان دارای سرشت و طبیعتی مخصوص به خود است، اثبات این نکته نیست که انسان، حیوانی هم‌تراز سایر حیوانات است و همانند هر یک از انواع حیوانات، این نوع نیز ویژگی‌های مختص به خود دارد؛ بلکه مقصود، اثبات این نکته است که انسان‌ها دارای پاره‌ای خصوصیات مشترک «فراحیوانی» هستند. میدان جستجوی خصوصیات مشترک فراحیوانی و غیراکتسابی؛ ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های انسان را در بر می‌گیرد و اگر بتوان اثبات کرد که انسان‌ها از شناخت‌ها و ادراک‌های خاص یا از گرایش‌ها و توانش‌های ویژه‌ای برخوردارند که سایر حیوانات از آنها محرومند، در این صورت وجود طبیعت مشترک فراحیوانی و ویژه انسان، ثابت می‌شود.^۲

۱. واژه طبیعت انسان کاربردهای مختلف و متنوعی دارد؛ دانشمندانی مانند مالدینوفسکی آن را در نیازهای فیزیولوژیک خلاصه می‌کنند. برخی دیگر مانند کولی «طبیعت گروهی» به ویژه احساسات و انگیزش‌هایی را که در زندگی جمعی به خصوص مرحله نخستین جامعه وجود دارد مطرح می‌سازند و وجود طبیعت‌های متعدد به تعداد فرهنگ‌های بشری را باور دارند. برخی از طبیعت اجتماعی برخاسته از گروه‌های نخستین (مانند خانواده) و طبیعت فرهنگی و نشأت گرفته از گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی سخن به میان آورده‌اند. آن‌چه در این دیدگاه‌ها معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، سرشت ویژه و متعالی انسانی است که فراتر از مشترکات انسان و حیوان و متعالی و فراتر از نیازهای این جهانی و مادی بشر است و این حقیقتی است که در این مبحث مورد توجه و تأکید جدی ما است.

۲. در فصل اول یادآور شدیم که برای شناخت انسان و ویژگی‌هایش می‌توان از راه‌های چهارگانه: عقل،

ویژگی‌های طبیعت مشترک

نخستین ویژگی طبیعت مشترک انسان چنان که اشاره شد، فراحوانی بودن آن است؛ به این معنا که این گرایش‌ها، توانش‌ها و بینش‌ها یا به طور کلی در حیوانات یافت نمی‌شود؛ مانند قدرت انتزاع و استنتاج و جاودانگی طلبی، یا دست کم به میزان، گستره و عمقی که در انسان یافت می‌شود، در سایر حیوانات وجود ندارد؛ به عنوان مثال، هرچند حیوانات نیز از آگاهی برخوردارند، ولی آگاهی حیوان نه به میزان آگاهی انسان گسترده و متنوع است و نه عمق و ژرفای آگاهی انسان را دارد؛ به همین دلیل، آثار و نتایج آگاهی نیز در انسان و حیوان قابل مقایسه نیست و علم و تکنولوژی، ویژه انسان به شمار می‌آید.

دومین ویژگی طبیعت مشترک، غیر اکتسابی بودن آن است. تعلیم و تعلّم و دیگر عوامل اجتماعی و محیطی در پیدایش عناصر طبیعت مشترک نقشی ندارند؛ به همین دلیل این عناصر در میان همه افراد بشر، تحت هرگونه شرایط محیطی و اجتماع و با هر میزان از آگاهی و تعلیم و تعلّم، (هرچند با شدت و ضعف و درجات متفاوت) یافت می‌شوند.

سومین ویژگی عناصر طبیعت مشترک انسان، زوال‌ناپذیری آن‌ها است. طبیعت مشترک انسان به دلیل آن که تشکیل‌دهنده هویت و مایه‌های اولیه انسانیت او است، از انسان جدایی‌ناپذیر و زوال‌ناافتنی است و اگر بر فرض انسان‌هایی یافت شوند که در متن واقع از این عناصر بی‌بهره باشند یا آن را به طور کلی از دست بدهند، حیوانی بیش نبوده، انسان به شمار نمی‌آیند؛ بلکه گاه از دست دادن برخی از این عناصر، تداوم زندگی انسانی او را مورد سؤال قرار می‌دهد؛ به عنوان مثال، کسی که فاقد قدرت عقلانی باشد یا آن را از دست بدهد؛ هر چند در سیمای ظاهر و رفتار بیرونی همانند دیگران باشد،



تجربه، شهود و وحی بهره‌گرفت و در این میان، راه وحی با توجه به ویژگی‌های خاصی که در آن فصل برایش بیان شد، بر دیگر راه‌ها ترجیح دارد؛ هر چند هر یک از راه‌های دیگر به گونه‌ای دیگر و در بعدی خاص نتیجه‌بخش هستند. در مسئله شناخت طبیعت انسان نیز این مسئله مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و در باب آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند. آن چه در فصل نخست گذشت، ما را از پرداختن به این مسئله بی‌نیاز می‌سازد. برای آگاهی بیشتر در این خصوص، ر.ک: ازرائیل شفلر؛ *در باب استعدادها* آدمی: گفتاری در فلسفه تعلیم و تربیت؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سمت، ۱۳۷۷، تهران: ص ۱۶۳ -

ولی در واقع با بعد حیوانی‌اش به زندگی ادامه می‌دهد و امکان تکامل یا سقوط انسانی از او سلب شده است. ویژگی‌های یادشده، هریک معیار بازشناسی عناصر طبیعت مشترک انسان است و حضور این ویژگی‌ها در گرایش‌ها، بینش‌ها و توانش‌های انسان نشان می‌دهد که این گرایش‌ها، توانش‌ها و بینش‌ها جزو طبیعت انسانی است.

نقش عوامل محیطی و اجتماعی

چنان‌که اشاره شد، عناصر طبیعت مشترک انسانی از آغاز تولد در همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده و عوامل محیطی و اجتماعی، سازنده یا از بین‌برنده آن نیستند. عوامل یاد شده، نقش تقویت و تضعیف‌کننده یا جهت‌دهنده را در طبیعت انسانی به عهده دارند؛ به عنوان مثال، حقیقت‌طلبی و کمال‌جویی همه انسان‌ها که به صورت طبیعی در آن‌ها وجود دارد، می‌تواند در اثر عوامل محیطی و اجتماعی و تعلیم و تعلّم در برخی از افراد انسان، رو به افول گذارد یا در برخی دیگر تقویت و تشدید شود؛ هم‌چنین ممکن است این دو خواست ذاتی، در جهت اهداف خاصی مورد استفاده قرار گیرد که برخاسته از تعلیم و تربیت و احیاناً محیط فردی و اجتماعی باشد.

این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که طبیعی و ذاتی بودن طبیعت مشترک به این معنا نیست که عناصر آن، تماماً اموری فعلی و شکل‌گرفته و شکوفا شده‌اند؛ بلکه می‌توان سرشت مشترک انسان‌ها را مشتمل بر پاره‌ای استعدادها و قابلیت‌ها دانست که به مرور زمان و با فراهم آمدن شرایط خارجی به فعلیت می‌رسد و شکوفا می‌شود. این نکته، نوعی دیگر از تأثیر عوامل محیطی و اجتماعی (تأثیر در شکوفایی) بر پاره‌ای از عناصر طبیعت مشترک را نشان می‌دهد.

دلایل طبیعت مشترک انسانی

یادآور شدیم که آفرینش ویژه و جنبه‌های فراحوانی انسان را می‌توان در سه بُعد ادراکی، گرایشی و توانشی او جستجو کرد. این جستجو، هم به مدد متون دینی و هم به مدد عقل و تجربه امکان‌پذیر است. در اینجا ابتدا به کمک روش غیر دینی و بدون استمداد از آیات و روایات، طبیعت مشترک انسان‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در

ادامه، به بررسی مسأله از دیدگاه دینی و به ویژه محوری‌ترین عنصر طبیعت مشترک انسان‌ها (فطرت الهی) در منظر دینی، از دیدگاه آیات و روایات می‌پردازیم.

نخستین شاهد بر طبیعت مشترک داشتن آدمیان، این واقعیت است که انسان دارای دستگاه شناختی و ادراکی ویژه‌ای است. انسان به کمک این دستگاه ادراکی، به عمل قیاس و استنتاج قادر می‌شود و می‌تواند به مدد معلومات قبلی، به معلومات جدیدتری برسد و عمل استنتاج را صورت دهد. ادراک عقلی و استنتاجی بشر بر تعدادی قواعد و اصول استوار است. قضایایی نظیر «جمع نقیضین محال است»، «رفع نقیضین محال است»، «شیء از خودش سلب نمی‌شود»، «تقدم شیء بر خودش محال است» و مانند آن را می‌توان نمونه‌هایی از این اصول و قواعد برشمرد. این قضایا مستقیماً به ادراک حواس در نمی‌آیند؛ بلکه بشر به گونه‌ای آفریده شده که پس از شکل‌گیری ذهن او، یعنی زمانی که حواس او به کار افتاد و تصویری برایش فراهم و رفته رفته، استعداد عقلانی وی شکوفا شد، به این‌گونه قضایای بدیهی دست می‌یابد و با استمداد از این قضایای بدیهی، ذهن انسان مقدمات و تصدیقات خود را در صور و اشکال مختلف ترکیب می‌کند و انواع قیاس‌ها را ترتیب می‌دهد و به معلومات جدیدتری می‌رسد. این‌گونه ادراکات بدیهی را می‌توان «ادراکات فطری» نامید؛ به این معنا که انسان‌ها به طور طبیعی و ذاتی چنین خلق شده‌اند که پس از به کار افتادن حواس، خودبخود به چنین ادراکاتی می‌رسند؛ نه آن‌گونه که طرفداران اصالت عقل اروپا مانند دکارت و پیروان وی معتقدند که ادراکات بالفعل بدون هیچ نیازی به فعالیت حواس ظاهری و باطنی در سرشت فطرت انسان وجود دارد.

شناخت‌های ارزشی و اخلاقی بشر نیز زمینه مساعدی را برای اثبات سرشت مشترک فراهم می‌سازد. تجارب و مشاهدات فردی و تتبع تاریخی در آثار گذشتگان از وجود تعدادی باورهای اخلاقی مشترک مانند حسن عدالت و وفاداری و زشتی ظلم و خیانت در امانت در میان انسان‌ها پرده برمی‌دارد. برخی از اندیشمندان، نظیر امانوئل کانت این شناخت‌ها و قضایا را دستورهای عقل عملی محض می‌دانند و گاه از آن به «حسن اخلاقی» و یا «وجدان اخلاقی» تعبیر می‌کنند. طبق این نظریه، همه انسان‌ها از قوه و استعداد اخلاقی خاصی برخوردارند که پس از شکوفایی خود، احکامی بدیهی و قطعی خواهد داشت.

البته این شناخت‌های ارزشی و اخلاقی، لزوماً به قوه‌ی جدیدی به نام عقل عملی محض یا وجدان و حس اخلاقی منتسب نیست؛ بلکه می‌تواند کار همان عقلی باشد که امور نظری را درک می‌کند؛ در هر صورت، آن چه اهمیت دارد، این واقعیت است که انسان‌ها به طور طبیعی و ذاتی دارای چنین احکام و قضاوت‌های ارزشی هستند و این مطلب از آفرینش ویژه‌ی آن‌ها خبر می‌دهد.

شاهد دیگر بر وجود طبیعت مشترک، وجود گرایش‌ها و تمایل‌های فرا حیوانی عام در میان انسان‌ها است. علم‌خواهی و حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی، زیبایی‌طلبی، جاودانگی‌طلبی و میل به پرستش، نمونه‌هایی از این نوع گرایش‌های اصیل و فطری هستند. معنای اصیل و فطری بودن آن‌ها آن است که روح هر انسانی، ملازم و همراه با این تمایلات است. این همراهی و ملازمه، بر اثر عوامل خارجی و القاءات محیط و جامعه و تربیت به وجود نیامده؛ بلکه خاصیت روح انسانی است و هر انسانی به صورت ذاتی (هرچند در حد بسیار ضعیف و نهفته) از این گرایش‌ها بهره‌مند است و چنان‌که گفته شد، علل و عوامل خارجی در رشد و شکوفایی و فعلیت‌یافتن آن‌ها و در میزان شدت و ضعف این تمایلات دخالت دارند؛ اما تأثیری در اصل پیدایش و تکوین آن‌ها ندارند؛ به عنوان مثال، میل فطری بشر به دانستن و آگاه‌شدن و احاطه‌یافتن به حقایق هستی، از اوان کودکی بروز می‌کند و تا پایان زندگی از انسان سلب نمی‌شود. نیروها و قوای متعدد ادراکی بشر ابزار مفیدی برای اشباع این خواست فطری انسان است.

گرایش به زیبایی به عنوان نمونه‌ای دیگر از این گرایش‌های فطری، ریشه در ذات و طبیعت انسان دارد. تمام آفرینش‌های هنری بشر در طول تاریخ، ناشی از این حس زیباشناختی او است و اختلاف‌نظرها در تشخیص اشیای زیبا یا تعریف زیبایی، هیچ کدام با ذاتی بودن اصل این گرایش منافات ندارد.

سومین میدان جستجوی طبیعت مشترک، توانش‌های ذاتی بشر است. توانایی فراگیری زبان و تفهیم و تفاهم از طریق نمادهای اعتباری، استعداد رسیدن به مدارج عالی کمال و قدرت خودسازی، از جمله توانش‌های انسانی است که از عناصر طبیعت مشترک انسانی به شمار می‌آید و از آغاز تولد با هر انسانی همراه است، و عوامل دیگر

صرفاً در تقویت و تضعیف و با شکوفایی آن‌ها نقش بازی می‌کند. این توانش‌ها نیز دلیل وجود طبیعت مشترک انسانی است.^۱

وجود گرایش‌ها، شناخت‌ها و توانش‌های مشترک انسانی در آیات و روایات نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است؛ به عنوان مثال، آیه فطرت که در ادامه بحث از آن سخن خواهیم گفت و روایات ناظر به آن که از سرنوشت مشترک شناختی انسان‌ها سخن می‌گویند و آیه شریف «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمْنَاهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۲ [و سوگند به نفس انسانی و کسی که او را پرداخت سپس پلیدکاری و پرهیزکاریش را به او الهام کرد.] بعد ارزشی و اخلاقی طبیعت مشترک را مورد تأکید قرار می‌دهد و آیات فراوانی که انسان را به تلاش برای رسیدن به مدارج عالی انسانیت و دستیابی به کمال بی‌نهایت فرا می‌خواند، به طور ضمنی توان‌مندی ذاتی انسان برای گام برداشتن در این مسیر را مورد توجه قرار می‌دهد.

فطرت^۳

چنان‌که اشاره شد، در آیات و روایات مضامینی وجود دارد که با صراحت یا به طور ضمنی، بر وجود حقیقت ویژه انسانی و طبیعت مشترک انسان‌ها و عناصر ویژگی‌های آن در بعد شناختی، گرایشی و توانشی دلالت دارد؛ ولی آن چه از همه بیشتر مورد تأکید و تصریح آیات و روایات قرار گرفته، مسأله فطرت الهی است. روشن‌ترین آیه‌ای که بر این حقیقت دلالت دارد؛ آیه سی‌ام از سوره روم است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؛

در حالیکه به حق روی می‌آوری، به طور کامل هم‌سوی دین باش؛ با سرشت خدایی که

۱- از آن‌جا که در فصل نخست، تحت عنوان «اهمیت و ضرورت انسان‌شناسی» از نقش اعتقاد به طبیعت مشترک انسان‌ها در علوم انسانی سخن به میان آوردیم، در این‌جا از پرداختن به بحث آثار اعتقاد به طبیعت مشترک انسانی خودداری کرده، به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که هر نوع نظام اخلاقی، تربیتی، حقوقی و اقتصادی بین‌المللی و بشری، وابسته به پذیرش طبیعت مشترک انسانی است و در صورت انکار طبیعت مشترک انسانی، این نظام‌ها از پشتوانه معقولی برخوردار نخواهند بود.

۲- شمس، ۷ و ۸.

۳- واژه فطرت که در لغت به معنای نوع آفرینش یک موجود آمده، دارای معانی با کاربردهای اصطلاحی متعددی در میان دانشمندان است که در بخش ضمایم به آن اشاره خواهد شد.

مردم را بر آن سرشته همگام باش. آفرینش الهی تغییرناپذیر است.

این آیه به صراحت از وجود نوعی فطرت الهی در انسان خبر می‌دهد؛ یعنی انسان با نوعی از جبلّیت و سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین آمادگی دارد و انبیا در دعوت انسان‌ها به توحید و پرستش خداوند، با موجوداتی بی تفاوت روبه‌رو نبوده‌اند؛ بلکه در ذات و سرشت انسان، تمایل و کششی به سوی توحید وجود دارد و انسان به صورت ذاتی با خدا آشناست؛ افزون بر این آیه، در برخی از روایات نیز به فطرت الهی داشتن انسان، تصریح شده است. امام باقر علیه السلام در توضیح روایت نقل شده از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله که فرموده: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ»^۱ «هر نوزادی بر فطرت توحید زاده می‌شود»، فرمود: «يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ» مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله آن است که هر نوزادی با این معرفت و آگاهی که خداوند، آفریننده اوست، متولد می‌شود. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ هِيَ الْفِطْرَةُ»^۲ «یکتادانستن پروردگار، مقتضای فطرت انسانی است».

بالتوجه بودن برخی از عناصر طبیعت مشترک

حکمای اسلامی در بحث‌های مربوط به شناخت‌شناسی ثابت کرده‌اند که شناخت عقلانی بشر به‌طور بالقوه و استعدادی در انسان وجود دارد و به مرور زمان، فعلیت می‌یابد. از نظر متون دینی نیز بشر در بدو تولد فاقد هرگونه ادراک و شناخت حصولی و مفهومی است:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^۳

«خدا شما را از شکم مادرانتان در حالی که چیزی نمی‌دانستید، بیرون آورد و برای شما گوش و چشم و دل قرار داد؛ باشد که سپاس‌گزاری کنید».

ممکن است توهم شود که مفاد این آیه، هرگونه معرفتی را در بدو تولد انسان از وی

۱- کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۲، ص ۱۳.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰.

۳- نحل، ۷۸.

سلب می‌کند؛ بنابراین، با وجود معرفت حضوری به خداوند، ناسازگار است؛ اما همان‌گونه که برخی از مفسران تصریح کرده‌اند، آیه یاد شده، هرگونه علم حصولی را در بدو آفرینش از انسان نفی می‌کند؛ اما امکان وجود علم حضوری را برای انسان نفی نمی‌کند؛ شاهد بر این مطلب آن است که از چشم و گوش و قلب (فؤاد)، به عنوان ابزار برطرف شدن جهل انسان نام برده، و به علت آن که در علم حصولی، به این ابزارها نیاز است، پس آیه در مقام نفی علوم حاصل از چشم و گوش و سایر حواس، در بدو خلقت است؛ اما علوم حضوری را از انسان نفی نمی‌کند.

اکثر قریب به اتفاق امور سرشتی و فطری موجود در انسان، اعم از آن چه به جنبه‌های حیوانی انسان مربوط می‌شود؛ مانند غرایز و آن چه به جنبه انسانی و فراحوانی او اختصاص دارد، از بدو تولد ظهور و بروز ندارد؛ بلکه قوا و استعدادهایی نهادی و نهانی هستند که با گذشت زمان و به تدریج شکوفا می‌شوند؛ مانند غریزه جنسی و جاودانگی طلبی؛ بنابراین، از آن چه به روشنی می‌توان دفاع کرد، وجود استعداد این امور فطری در بدو آفرینش انسان است؛ ولی ادعای فعلیت داشتن آن‌ها از همان آغاز تولد، در هر مورد، دلیل خاص خود را می‌طلبد.^۱

خیر یا شربودن طبیعت انسانی

از مباحث گذشته این نکته روشن شد که نمی‌توان مانند وجودگرایانی مانند سارتر، رفتارگرایانی مانند واتسون^۲، جامعه‌گرایانی افراطی مانند دورکیم و برخی از فلاسفه تجربی مانند جان لاک^۳، انسان را لوح سفیدی پنداشت که صرفاً با عوامل و عناصر غیر

۱. آن چه تاکنون به عنوان امور فطری مورد بررسی قرار گرفت، ویژگی‌های ذاتی و سرشتی آدمی بود؛ اما باید دانست که گاه وصف فطری بودن به اموری غیر از خصوصیات انسانی نیز صدق می‌کند؛ به عنوان مثال، گاه از فطری بودن دین و شریعت اسلام سخن گفته می‌شود و مقصود از آن، مطابقت و تناسب محتوای آن با ساختمان وجودی انسان و کمال حقیقی آدمی است. محتوای شریعت و تعالیم اسلام از زمینه‌ها و استعدادهای فطری بشر بیگانه و مقرراتی بی‌ارتباط با کمال حقیقی انسان نیست؛ بلکه نسخه‌ای از *طبیعت و شریعت* و *شکوفایی و تعدیل قوای گوناگون فطری و غریزی آدمی* است. «شریعت، فطری است» به این معنا نیست که برای انسان و متناسب با نیازهای فطری و واقعی اوست؛ نه به این معنا که معارف و احکام دینی، در فطرت انسان به صورت بالفعل یا بالقوه نهفته است.

2. Watson.

3. John Locke.

ذاتی شکل می‌گیرد و نقش‌بندی می‌شود؛ بلکه انسان در بُعد بینش، گرایش و توانش از عناصر سرشتی و فراحیوانی برخوردار است؛ هرچند برخی بالفعل و برخی بالقوه باشند یا برای به فعلیت رسیدن آن‌ها به عوامل خارجی و فراهم شدن زمینه‌ها نیاز باشد. کسانی که انسان را لوحی سفید می‌پندارند، صورت مسأله را پاک کرده و خود را از حل آن نجات داده‌اند؛ به هر حال، شواهد تجربی، دلایل عقلی، بیانات وحیانی و دریافت‌های وجدانی حکایت از آن دارد که انسان، از پاره‌ای عناصر سرشتی مشترک برخوردار است. سؤال مهمی که در این جا مطرح می‌شود آن است که آیا سرشت و طبیعت مشترک انسان‌ها به طور کلی نیک و خیرخواه یا به کلی پست و شرور است و یا آمیخته‌ای از عناصر متمایل به خیر و نیکی و پستی و شرارت است؟

جمعی از دانشمندان مانند پیروان فروید، سودگرایان، لذت‌گرایان، و منش‌گرایان و برخی از فلاسفه تجربی مانند توماس هابز^۱ طبیعت انسان را پست و شرور می‌دانند. نوفرویدی‌ها مانند اریک فروم، انسان‌گرایان مانند کارل راجرز^۲ و ابراهام مزلو^۳ و رمانتیست‌ها مانند ژان ژاک روسو^۴ طبیعت انسان را نیک و خیرخواه و شرور انسانی را برخاسته از تصمیم‌گیری‌های نادرست افراد یا تأثیر محیط اجتماعی بر انسان می‌دانند.^۵ به نظر می‌رسد که دو دیدگاه یادشده، از نوعی افراط و تفریط برخوردار است. طبیعت انسان را سراسر پست و شرور دانستن و به تعبیر هابز، انسان را گرگ انسان دانستن، با بسیاری از امیال تعالی طلب انسان، شناخت‌های متعالی او مانند عدالت‌طلبی، فطرت الهی و کمال‌خواهی‌اش ناسازگار است و نسبت دادن همه شرور انسانی به محیط اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های نادرست افراد و نیز انکار نقش هرگونه عامل یا زمینه‌های پیشینی (حتی در حد معدّات و علل ناقصه) نیز نوعی تفریط به شمار می‌آید. نکته شایان توجه در این جا آن است که نباید میان جنبه‌های هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی مسأله، خلط کرد. مجموعه عناصر سرشت مشترک انسان از منظر هستی‌شناسی، به دلیل آن که

1. Thomas Hobbes.

2. Karl Rogers.

3. Abraham Maslow.

4. Jean Jacques Rousseau.

۵. در بخش ضمایم این فصل، اشاره کوتاهی به این دیدگاه‌ها شده است.

از نوعی دارایی و برخورداری از امکانات حکایت می‌کند، کمال محسوب می‌شود و جنبه منفی ندارد؛ اما از منظر ارزش‌شناختی، مسأله مهم این است که از این امکانات در چه جهتی استفاده می‌شود. فلاسفه و دانشمندان بدین، با مشاهده مظاهر منفی به کارگیری این توانش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌ها در راستای امور ضد ارزشی، انسان را موجودی پست و شرور دانسته و فلاسفه و دانشمندان خوش‌بین، برای اثبات مدعای خود به مظاهر نیک بهره‌گیری از عناصر طبیعت مشترک در مسیر خیر و صلاح بشر استناد جسته‌اند؛ در صورتی که این مظاهر، هیچ یک دلیل خیر یا شربودن طبیعت انسان به طور کلی نیست و هر یک دیگری را نقض می‌کند.

قرآن مجید طبیعت انسان را مشتمل بر مجموعه‌ای از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها می‌داند که بسیاری از آن‌ها جهت‌گیری خاصی ندارد؛ هرچند پاره‌ای از آن‌ها مانند فطرت خداجویی، خداشناسی و خداپرستی، به سوی ذات اقدس الهی جهت‌گیری دارد؛ از سوی دیگر، نقش محیط قبل و بعد از تولد و محیط طبیعی و اجتماعی را به کلی نادیده نمی‌گیرد و نسبت به تأثیر فی الجمله آن‌ها هشدار می‌دهد؛ ولی عنصر تعیین‌کننده را در کل‌گزینش و تصمیم‌گیری آگاهانه انسان می‌داند؛ بنابراین، طبیعت مشترک انسان را مجموعه عناصری تشکیل می‌دهد که بخشی از آن‌ها به سوی خیر و صلاح جهت‌گیری دارند؛ ولی در صورت برخورد انفعالی یا غفلت‌آمیز انسان با طبیعت مشترک و سایر عوامل مؤثر در رفتار انسانی، حتی این بخش نیز کارایی لازم خود را از دست می‌دهد. فرستادن پیامبران الهی، نزول کتاب‌های آسمانی، لزوم اجرای دستورهای خداوند و برقراری حکومت دینی، همه در راستای فعال ساختن انسان و استفاده برنامه‌ریزی شده از مجموعه عناصر طبیعت مشترک، اعم از جهت‌دار و بی‌جهت و سایر عوامل است و شرور انسانی، معلول برخورد غفلت‌آمیز و منفعلانه، و خیر و نیکی‌های انسانی برخاسته از برخورد فعالانه و آگاهانه تحت تعالیم اخلاقی و دینی است. در مباحث آینده به توضیح بیش‌تر این نکته اخیر خواهیم پرداخت.

امام صادق علیه السلام در جواب زراره که از مفاد آیه سسی‌ام سورة روم سؤال کرده بود، فرمودند: «فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ»^۱ «خداوند همه را بر فطرت توحید آفرید».

فطرت الهی و توحیدی بشر نباید این گمان را برانگیزد که امور سرشتی، منحصر به جنبه الهی و گرایش توحیدی انسان است؛ زیرا همان طور که در بحث پیشین اشاره شد، در سرشت آدمی، گرایش‌ها، شناخت‌ها و توانش‌های اصیل و فطری فراوانی به ودیعه نهاده شده که نحوه وجود آدمی را از سایر موجودات، ممتاز و مشخص می‌کند. سر پررنگ شدن بحث از فطرت الهی بشر در میان سایر امور فطری انسان، اهمیت خاص این عنصر و نیز مباحث و پرسش‌های متنوعی است که درباره فطرت الهی بشر مطرح شده است. این دو امر، موجب شده که این امر فطری، از توجه و اعتنای بیش‌تری برخوردار باشد.

ادعای فطرت الهی داشتن آدمیان، جهات مختلفی از بحث را به دنبال خواهد داشت. نخستین پرسش آن است که مقصود از فطرت الهی داشتن انسان چیست؟ آیا فطرت شناخت، مورد نظر است یا فطرت گرایش؟ اگر فطرت شناخت مورد نظر است، شناخت حصولی خداوند فطری است یا شناخت حضوری او؟

پرسش دوم، درباره بالقوه یا بالفعل بودن فطرت الهی است. آیا این گرایش یا شناخت فطری در همه انسان‌ها از بدو تولد به صورت بالفعل موجود است یا امری بالقوه و استعدادی است؟ و پرسش آخر این که آیا این امر فطری امکان زوال دارد و در صورت زایل شدن، آیا آن فرد هم چنان انسان باقی خواهد ماند؟

دو پرسش اخیر، به فطرت الهی بشر اختصاص ندارد و در مورد هر امر فطری قابل طرح است.

منظور از فطرت الهی بشر

در باب فطری بودن توحید، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که تصدیق به وجود خداوند، به صورت شناخت مفهومی و حصولی، فطری بشر است. فطری بودن در این جا به «فطرت عقل» و دستگاه شناختی و ادراکی انسان مربوط می‌شود.

احتمال دوم، به علم حضوری و شهودی بشر نسبت به خداوند نظر دارد. طبق این احتمال، همه انسان‌ها به درجات مختلف، از معرفتی حضوری و بی واسطه نسبت به خداوند برخوردارند.

احتمال سوم، فطرت الهی انسان را به میل درونی و گرایش ذاتی انسان می‌داند؛ بنابراین احتمال، انسان به حسب ساختمان روحی خاص خویش، متمایل و خواهان خدا آفریده شده است.

مرحوم شهید مطهری در توضیح احتمال اول می‌گوید:

«برخی از مدعیان فطری بودن خداشناسی، مقصودشان از این مطلب، فطرت عقل است. می‌گویند انسان به حکم عقل فطری، بدون این‌که نیازی به تحصیل مقدمات استدلالی داشته باشد، به وجود خداوند پی می‌برد. توجه به نظام هستی و مقهوریت و مربوبیت موجودات، خود به خود و بدون این‌که انسان بخواهد استدلال کند، اعتقاد به موجود مدبّر و قاهر را در انسان به وجود می‌آورد؛ چنان که در همه فطریاتی که در اصطلاح منطق «فطریات» نامیده می‌شوند، مطلب از این قرار است».^۱

حق این است که قضیه «خدا وجود دارد» را نمی‌توان از فطریات منطقی دانست؛ یعنی از قضایایی نظیر زوج بودن عدد چهار که بدیهی هستند و استدلال بر آن‌ها همواره برای ذهن حاضر است؛ بدون آن‌که به فحص و تلاش ذهنی نیازی باشد. در طول تاریخ تفکر و اندیشه، به وضوح، شاهد استدلال‌ها و براهین حکما، فلاسفه و دیگر دانشمندان بر وجود خداوند هستیم و این تلاش علمی عظیم، نشانه عدم بداهت اعتقاد به وجود خداوند از نظر عقلی و نظری است؛ به همین دلیل، برخی از دانشمندان گفته‌اند که اعتقاد به خداوند، نه بدیهی، بلکه نزدیک به بدیهی است.^۲

احتمال دوم، علم حضوری انسان به خداوند را فطری بشر می‌داند. دل انسان، با آفریننده خود ارتباط عمیقی دارد و هنگامی که انسان به اعماق وجود خویش توجه کند، چنین رابطه‌ای را خواهد یافت. زمینه این شهود و علم حضوری در همه انسان‌ها موجود است؛ اما بیش‌تر مردم خصوصاً در اوقات عادی زندگی که سرگرم امور دنیایی هستند، به این رابطه قلبی و درونی توجّهی ندارند و فقط هنگامی که توجه آن‌ها از همه چیز بریده و امیدشان از همه اسباب قطع می‌شود، می‌توانند به این رابطه قلبی توجه کنند.

۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، ص ۹۳۴.

۲. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

در آیاتی نظیر آیه ۵۳ سوره نحل و آیه ۶۵ سوره عنکبوت، به بیدار شدن این فطرت در موقعیت‌های اضطراری و زمانی که انسان‌ها از همه اسباب قطع امید می‌کنند، اشاره شده است:

«فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيَهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»^۱

و هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاک‌دلانه می‌خوانند و چون آنان را به خشکی رساند و نجاتشان داد، ناگاه شرک می‌ورزند.

«وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَبِمَا لَلَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاءَرُونَ»^۲

و هر نعمتی که دارید از خداست؛ سپس چون آسیبی به شما رسد، به سوی او روی می‌آورید و می‌نالید.

طبق این احتمال، خداشناسی، فطری، و خداپرستی و گرایش به خدا، فرع این شهود و معرفت حضوری است. انسان‌های عادی در حالت اضطرار بدان علت که این رابطه شهودی در آن‌ها بیدار می‌شود، به استغاثه و پرستش و نیایش الهی می‌پردازند؛ بنابراین، فطرت الهی بشر، فطرت شناخت است نه فطرت گرایش و احساس.

احتمال سوم، مفاد آیه سی‌ام سوره روم را اشاره به فطرت گرایش و احساس (فطرت دل) می‌داند و معتقد است که خداخواهی، خداطلبی و خداپرستی، فطری بشر است و گرایش به خدا در همه انسان‌ها وجود دارد؛ هرچند شناخت او و تصدیق به وجود او فطری نباشد.

در وجود انسان، تمایلی عالی به نام تمایل به پرستش وجود دارد که براساس آن، انسان خودش را با حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و می‌خواهد به این حقیقت نزدیک شده، او را تسبیح و تقدیس کند.

هرچند احتمال دوم و سوم، هر دو با ظاهر آیه شریف سازگار است و ترجیح نهایی یکی بر دیگری مشکل می‌نماید، ولی با توجه به روایاتی که در ذیل این آیه شریف آمده و برخی از آن‌ها نقل شد، احتمال دوم قطعاً مورد نظر است؛ البته می‌توان بین این دو احتمال، به این شکل جمع و هر دو را با هم تلفیق کرد و مکمل یکدیگر قرار داد که: اگر

۱. عنکبوت، ۶۵.

۲. نحل، ۵۳.

میل و عشقی به پرستش موجودی به طور فطری در انسان موجود باشد، معقول نیست که متعلق و مورد این پرستش مبهم و نامعلوم باشد؛ پس به ناچار باید نوعی شناخت و معرفت به خدا نیز فطری بشر باشد تا این میل و گرایش، مبهم و نامعلوم نباشد؛ پس هرگاه به طور فطری در خودمان احساس خضوع و پرستش می‌کنیم، در مقابل کسی است که اجمالاً نسبت به او شناخت داریم و این شناخت، حضوری و شهودی است؛ از سوی دیگر اگر در انسان معرفتی حضوری نسبت به خداوند متعال وجود داشته باشد، به دلیل میل ذاتی به کمال‌جویی و سپاس‌گزاری از ولی نعمت، گرایشی وصف‌ناشدنی در انسان به سوی خداوند وجود خواهد داشت.

زوال‌ناپذیری فطرت

در انتهای آیه ۳۰ سوره روم آمده است: «لَا تَبْدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ» در آفرینش الهی تغییری نیست؛ یعنی آن فطرت الهی را که به انسان ارزانی داشتیم، تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. فطرت الهی ممکن است مورد غفلت انسان قرار گیرد، اما هرگز نابود نمی‌شود. انسان به میزانی که در جهت شکوفایی این فطرت الهی می‌کوشد و جهات فراحوانی خویش را تقویت می‌کند، انسان‌تر می‌شود. بشر در ابتدای آفرینش خویش، حیوانی بالفعل و انسان بالقوه است؛ زیرا استعدادهای غریزی و حیوانی در او زودتر شکوفا می‌شوند و در ادامه زندگی، به هر میزان که به تقویت جهات فراحوانی و حاکمیت بخشیدن به فطرت الهی در قلمرو وجود خویش موفق شود، بهره بیش‌تری از انسانیت خواهد داشت؛ در هر حال، نکته قابل تأمل آن است که این استعداد فطری و گرایش الهی در انسان نابود نمی‌شود؛ هرچند مخفی و مستور گردد و سعادت و شقاوت انسان، در گرو باروری و شکوفایی یا مخفی کردن این حقیقت فطری است:

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّبَهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا»^۱

به درستی رستگار شد کسی که نفس را تزکیه کرد، و زیان‌کار شد کسی که آن را آلوده کرد.

فطرت و شخصیت

این واقعیت، غیرقابل انکار است که انسان‌ها با ویژگی‌های یک‌سان به دنیا نمی‌آیند. این تفاوت‌ها چه در خصوصیات بدنی و چه در توانش‌های ذهنی و هوشی قابل شناسایی است؛ هم‌چنین شرایط اجتماعی و محیط طبیعی زندگی انسان و عکس‌العمل و پاسخ انسان‌ها به محرک‌های بیرونی نیز یک‌سان نیست؛ به عنوان مثال، برخی افراد در برابر دعوت به حق و ترغیب به ایمان، آمادگی و پذیرش فراوانی را از خود بروز می‌دهند و برخی دیگر چنان از حق و عبودیت پروردگار گریزانند که با شنیدن وحی الهی و مشاهده پیامبر و آیات و معجزات الهی نه تنها ایمان نمی‌آورند، بلکه بر عناد و کفرشان نیز افزوده می‌شود.

«وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»^۱

و ما از قرآن آن چه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است، نازل می‌کنیم و ستم‌کاران را جز زیان نمی‌افزاید.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها از چه برمی‌خیزد؟ آیا نقش اصلی، از آن فطرت و سرشت انسانی است و عوامل محیطی و اجتماعی نقشی سرنوشت‌ساز ندارند، یا آن‌که عوامل محیطی سرنوشت انسان را در این زمینه تعیین می‌کنند و سرشت مشترک انسانی چندان نقشی ندارد، و یا آن‌که این تفاوت‌ها از مجموعه عناصر سرشتی و عوامل محیطی برمی‌خیزد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: شخصیت هر فرد که شامل ویژگی‌های فردی او نیز می‌شود، معلول عوامل متعدد طبیعی و اجتماعی است. تفاوت‌های وراثتی و ژنتیکی، عامل تربیت، محیط و شرایط اجتماعی، موفقیت‌ها یا ناکامی‌ها، شرایط اقلیمی و جغرافیایی و به ویژه قدرت اختیار و انتخاب و تجارب شخصی، هر یک سهمی در شکل‌گیری شخصیت و شاکله فرد دارند. اصل فطرت الهی و اخلاقی بشر و سایر زمینه‌های ذاتی و فطری انسان‌ها نیز در کنار سایر عوامل یاد شده به عنوان عامل مشترک در ساختار شخصیت فرد مؤثر است و وجود تفاوت‌های فردی به معنای انکار طبیعت مشترک یا بی‌اثربودن آن نیست. مقصود از شاکله در آیه شریف «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ

شَاكِتِه»^۱ (بگو هر کس بر اساس ساختار شخصیتی خود عمل می‌کند)، نیز ملکات شکل‌گرفته و ساختار شخصی هر فرد است که از مجموعه عوامل یاد شده در کنار فطرت الهی پدید می‌آید. نکته قابل تأمل آن است که امور فطری به یک اندازه در افراد بیدار و شکوفا نمی‌شود، به همین دلیل نمی‌توان سهم مشخص و ثابت و یک‌سانی را برای عامل فطرت، در عرض سایر عوامل در نظر گرفت. آن دسته از انسان‌ها که فطرت الهی و اخلاقی‌شان شکوفاتر گشته و از خضوع، عبودیت و حیات اخلاقی ممتازتری برخوردارند، عامل فطرت سهم بیش‌تری را در شکل‌دهی شخصیت و شاکله آن‌ها به خود اختصاص می‌دهد و آنان که در اثر عوامل مختلف، جنبه‌های حیوانی خود را تقویت کرده‌اند، شعله فطرت آنان، فروکش کرده و نقش ضعیف‌تری را ایفا می‌کند.^۲

۱. همان، ۸۴.

۲. در بینش قرآنی، علاوه بر تأکید نسبت به نقش عوامل یادشده، از سرسپردگی نسبت به شهوات نفسانی، دلبستگی به زندگی مادی دنیا و شیطان به عنوان عوامل مؤثر در انحراف انسان، و از پیامبران، فرشتگان الهی و امدادهای ویژه خداوند به عنوان سه عامل کمک‌کننده به انسان در پیمودن مسیر سعادت یاد شده است. در بخش ضمایم، توضیح مختصری در این باره خواهد آمد.

خلاصه فصل

۱. به رغم تفاوت‌های متعدد و متنوع موجود میان ما و دیگر افراد انسان در شکل ظاهری و خلق و خوی انسان، وجوه مشترک فراوانی در ساخت جسم و جان با یک‌دیگر داریم.
۲. گفتگو دربارهٔ سرشت آدمی یکی از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی است که در طی قرون متمادی، اذهان بسیاری از متفکران را به خود جلب کرده است.
۳. سرشت انسانی اشاره به عناصر مشترک طبیعت انسانی دارد که از آغاز آفرینش در همهٔ انسان‌ها به ودیعه نهاده شده و عوامل محیطی و اجتماعی، سازنده یا از بین برندهٔ آن نیستند و تعلیم و تربیت در پیدایش آن‌ها نقشی بازی نمی‌کند.
۴. از جمله دلایل وجود طبیعت مشترک انسانی، دارا بودن دستگاه شناختی و ادراکی به ویژه و نیز وجود گرایش‌ها و تمایل‌های فراحوانی در میان انسان‌ها و توانش‌های ذاتی ویژه بشر است.
۵. در وجود انسان، نوعی شناخت نسبت به خداوند و تمایلی عالی به نام تمایل به پرستش وجود دارد که بر اساس آن، انسان خودش را با حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و می‌خواهد به این حقیقت نزدیک شده، او را تسبیح و تقدیس کند. این حقیقت همان فطرت الهی است.
۶. آیات و روایات، با صراحت یا به طور ضمنی بر وجود حقیقت ویژهٔ انسانی و طبیعت مشترک انسان‌ها و عناصر و ویژگی‌های آن در بعد شناختی و گرایشی و توانشی دلالت دارد؛ ولی آن چه از همه بیش‌تر مورد تأکید و تصریح قرار گرفته، مسألهٔ فطرت الهی است.
۷. در شکل‌گیری شخصیت هر فرد، افزون بر عوامل ژنتیکی، جغرافیایی، محیطی و رفتار فرد، فطرت نیز نقشی اساسی به عهده دارد.

تمرین

با پاسخ به این پرسش‌ها، آموخته‌های خود را از مطالب این فصل ارزیابی کنید؛ چنان چه در پاسخ به آن‌ها با مشکلاتی مواجه شدید، مطالب را مجدداً مرور و برای گردآوری اطلاعات بیش‌تر، به بخش منابعی برای مطالعه بیشتر رجوع کنید.

۱. معیارهای بازشناسی امور سرشتی و فطری از امور غیر سرشتی کدام است؟
۲. عناصر سازنده شخصیت انسان را نام ببرید.
۳. اراده انسان از کدام یک از مقوله‌های دانش، گرایش و توانش است؟
۴. مضمون آیه سی‌ام سورة روم چیست؟ منظور از «لا تبدیل لخلق الله» را در این آیه شرح دهید.
۵. نقش هر یک از علوم تجربی، عقلی، و شهودی در شناخت طبیعت مشترک انسان چیست و کمبودهای هر یک کدام است؟
۶. با توجه به تغییرناپذیری فطرت الهی، کسانی که به کلی از خداوند غافلند و یا منکر وجود خدا هستند یا در آن تردید دارند، چگونه از فطرت الهی برخوردارند؟
۷. عوامل تقویت و تضعیف‌کننده فطرت الهی کدام است؟
۸. مقصود از نیازهای اصیل، غیر اصیل و کاذب چیست؟ با ذکر دو مثال برای هر یک، آن‌ها را توضیح دهید.
۹. کدام یک از موارد زیر، از نیازهای اصیل و فطری انسان است:
عدالت‌خواهی، حقیقت‌طلبی، رفاه‌طلبی، نیاز به پرستش و راز و نیاز، خوددوستی، دیگرخواهی، ترحم بر نیازمندان، کمال‌خواهی، جاودانگی‌طلبی، آزادی‌خواهی، بی‌نهایت‌طلبی، نیاز به ورزش.

برای مطالعه بیش‌تر

۱. در زمینه عناصر سازنده شخصیت از دیدگاه علوم تجربی:
- کتاب‌های روان‌شناسی شخصیت، نظریه‌های شخصیت، روان‌شناسی رشد، روان‌شناسی اجتماعی، مبانی جامعه‌شناسی و فلسفه تعلیم و تربیت.
۲. در زمینه شخصیت انسان از منظر اسلام:

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸) جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نجاتی، محمدعثمان (۱۳۷۲) قرآن و روان‌شناسی. ترجمه عباس عرب؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۳. در زمینه طبیعت انسان از دیدگاه اسلامی:
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۲) درآمدی به تعلیم و تربیت اسلامی، فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: سمت. ص ۳۶۹-۵۱۴.
۴. در زمینه آرای دانشمندان در زمینه طبیعت انسان:
- استیونس، لسللی (۱۳۶۸) هفت نظریه درباره طبیعت انسان. تهران: رشد.
- پاکارد، وانس (۱۳۷۰) آدم‌سازان. ترجمه حسن افشار؛ تهران: بهیانی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۳) درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی: مبانی جامعه‌شناسی، قم: سمت.
- شکرکن، حسین، و دیگران (۱۳۷۲) مکاتب روان‌شناسی و نقد آن؛ ج ۲، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سمت.
۵. در زمینه فطرت انسانی:
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳) ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۶۳) فطرت و عقل و وحی، یادنامه شهید قدوسی، قم: شفق.
- _____ (۱۳۶۳) تفسیر موضوعی قرآن، ج ۵، تهران: رجاء.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶) سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی فطری؛ قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی).
- مصباح، محمدتقی [بی تا] معارف قرآن: خداشناسی. قم: جامعه مدرسین.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) مجموعه آثار. ج ۳، کتاب فطرت، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۱) مجموعه آثار. ج ۵، «مقاله فطرت»، تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۸) چهل حدیث. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۶. در زمینه معانی و کاربردهای واژه فطرت:

- یثربی، یحیی؛ «فطری بودن دین از دیدگاه معرفت‌شناسی»، مجله حوزه و دانشگاه، سال سوم، ش نهم، ص ۱۱۰-۱۱۸.
۷. در زمینهٔ بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری انسان:
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶) تفسیر موضوعی؛ ج ۵، نشر فرهنگی رجاء، تهران.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶) سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری؛ قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۷) اخلاق در قرآن؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____؛ (۱۳۷۷) خودشناسی برای خودسازی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____؛ (۱۳۷۶) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) مجموعه آثار، ج ۲، انسان در قرآن، تهران: صدرا.

ضمایم

۱. مهم‌ترین کاربردهای واژه فطرت

واژه فطرت، دارای معانی اصطلاحی یا کاربردهای متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها به شرح ذیل است:

۱. فطرت در برابر طبیعت و غریزه: برخی، واژه فطرت را برای بیان امور سرشتی ویژه انسان، در برابر غریزه که بیانگر امور سرشتی حیوانات، و طبیعت که بیانگر امور سرشتی جمادات و گیاهان است، به کار برده‌اند.

۲. فطرت مرادف غریزه: در این کاربرد، مقصود از امور فطری امور غریزی است؛ البته در این که امور غریزی در این کاربرد به چه اموری گفته می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد که یکی از آن‌ها عبارت است از کارهایی که از انسان سر می‌زند؛ ولی از نتایج آن آگاه نیست و نتایج برای وی مبهم است؛ مانند برخی از کارهایی که کودک در سال‌های اول کودکی، آگاهانه انجام می‌دهد.

۳. فطری مرادف بدیهی: در این اصطلاح، هر گزاره‌ای که نیازمند استدلال نباشد، مانند نیازمندی معلول به علت و محال بودن اجتماع نقیضین، فطری نامیده می‌شود.

۴. فطری یک نوع از یقینیات منطقی: در این کاربرد، به گزاره‌های نیازمند استدلال که استدلال آن‌ها به صورتی پنهان همراه آن‌ها است (قضایا قیاسات‌ها معها) فطری گفته می‌شود؛ مانند: «چهار، جفت است» که استدلال آن (چون به دو بخش متساوی بخش پذیر است) همراه آن است.

۵. گاه، واژه فطری به گزاره‌های نزدیک به بدیهی اطلاق می‌شود؛ مانند «خدا وجود دارد» که این گزاره، نیازمند استدلال است و استدلال آن هم همراهش نیست؛ ولی استدلال بر آن به مقدماتی نیاز دارد که بدیهی است (اصل علیت)؛ پس این گزاره با یک واسطه، به بدیهیات منتهی می‌شود و به این ترتیب، نزدیک به بدیهی است.

فطری بودن معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا (معرفت بالقوه به خدا) را نیز می‌توان از همین مقوله یا نزدیک به آن دانست.

۶. فطرت مرادف معنای عقل: این اصطلاح را ابن سینا به کار برده و فرموده است که فطرت وهم، خطا پذیر است؛ ولی فطرت عقل، خطا پذیر نیست.

۷. فطرت به معنای قالب‌های ذهنی در مرحله حساسیت و فاهمه، در بینش ایمانوئل کانت:^۱ وی معتقد است که این قالب‌ها در خارج «مابه‌ازایی» ندارند و از امور فطری ذهن هستند و آن‌ها را قالب‌های فطری می‌نامد؛ مانند مکان، زمان، کمیت، کیفیت، نسبت و جهت در قضایا که ذهن فاعل شناسایی، ماده شناسایی را که از خارج دریافت کرده، در این قالب‌ها می‌ریزد تا قابل درک شوند.

۸. فطرت به معنای آن چه خاصیت عقل است و حس و تجربه در پیدایش آن هیچ نقشی ندارد و عقل آن را به صورت بالفعل داراست: در بینش دکارت که در آن، خدا، نفس و ماده (موجود دارای امتداد) فطری به شمار می‌آیند، واژه فطری به همین معنا است.

۹. فطرت به معنای علم حضوری انسان به خدا: در فطری‌بودن خداشناسی، این معنا با مفاد آیات و روایات فطرت سازگارتر است.

۱۰. فطرت به معنای درک و شناخت همه اذهان نسبت به یک حقیقت: از جهت اصل درک و کیفیت آن، همه یکسانند؛ مانند علم به وجود جهان خارج.

۲. عوامل و موانع هدایت

در قرآن مجید، عوامل کلی سقوط انسان و گرایش به شرور در سه امر خلاصه شده است:

۱. هوای نفس: مقصود از هوای نفس، پیروی از میل‌های غریزی و ارضای آن‌ها بدون بهره‌گیری از نیروی حسابگر عقل و در نظر گرفتن و بررسی پیامدها و نقش ارضای امیال در سعادت یا شقاوت انسان است. این‌گونه ارضا کردن غرایز، ارضا کردن حیوانی و به معنای انتخاب حیوانیت در بُعد گرایش‌ها است.

۲. دنیا: موضع‌گیری انسان و نگرش نادرست وی به زندگی دنیا، یکی دیگر از عوامل انحراف انسان است. خطا در نگرش به زندگی دنیایی به این معنا است که آن را هدف نهایی تلقی و از سعادت جاودانه و زندگی آخرتی غفلت کنیم. این خطا، خطاها و شرور فراوانی را به دنبال دارد. یکی از اهداف انبیا، تصحیح بینش انسان‌ها نسبت به دنیا است.

1. Immanuel Kant.

نکوهش‌هایی که از زندگی دنیا شده، همه متوجه چنین نگرشی به دنیا است.

۳. شیطان: از دیدگاه قرآن، شیاطین (ابلیس و یارانش) موجوداتی حقیقی هستند که در گمراه‌سازی انسان و سوق دادن وی به شرور، نقش بازی می‌کنند. شیطان از راه آرایش دادن کارهای زشت و شرور، وعده‌های دروغ و فریب‌کاری و بیمناک ساختن انسان نسبت به آینده خویش در صورت انجام کارهای نیک یا اقدام نکردن به کارهای ناشایسته، انسان را به انحراف سوق می‌دهد. شیطان، نقش‌های یادشده را از مسیر هوای نفس انجام می‌دهد؛ هوای نفس را تأیید می‌کند و نسبت به آن نقش کمکی دارد.

در بینش قرآنی، از نقش پیامبران، فرشتگان و امدادهای ویژه الهی در روی آوردن انسان به خیرات و سرعت و شتاب گرفتن در این مسیر، سخن به میان آمده است.

پیامبران، بشر را از حالت غفلت حیوانی نجات داده، به مرحله انسانیت وارد می‌کنند و هم با روشنگری‌های خود، بینش درست را نسبت به دنیا، سعادت واقعی انسان و راه رسیدن به آن را در اختیار بشر قرار می‌دهند و با بیم و امید که می‌دهند، انگیزه حرکت در مسیر درست و نیکی‌ها را در او ایجاد می‌کنند و در واقع، همه زمینه‌های لازم برای پیمودن راه درست و دوری از شرور را در اختیارش می‌نهند.

کسانی که در چنین شرایطی از اختیار و آزادی خود استفاده درست و نیکو می‌کنند، فرشتگان الهی در شرایط خاصی به ویژه در بحران‌ها به امداد آن‌ها می‌آیند و آنان را در مسیر درست خود تثبیت می‌کنند و به آنان در پیشبرد اهداف و گام برداشتن به سوی سعادت و کینارزدن موانع و حل بحران‌ها یاری می‌رسانند.

امدادهای ویژه الهی نیز که فراتر از امداد عام و همگانی خداوند است، شامل حال این انسان‌های فرهیخته می‌شود و با این امدادهای ویژه، بر همه نیروهای شیطانی غالب شده، در مسیر اوج گرفتن به قرب الهی شتاب بیش‌تری می‌یابند و ره صید ساله را یک شبه طی می‌کنند. این امدادها سبب خنثی ساختن توطئه‌هایی نیز می‌شود که در مسیر اهداف بلند انسان‌های صالح در جهت سعادت خود و دیگران، از سوی نیروهای طاغوتی و اهریمنی و لو سائوس شیطانی، طراحی می‌شود.

تفسیر از تفسیر انسان‌شناسی و امداد الهی در قرآن، علامه طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن -

۳. سرشت انسان در منظر انسان‌شناسان غربی

ناتالی تربوویک روان‌شناس معاصر آمریکایی، چند پرسش مهم در باب انسان و پاسخ آن را از منظر انسان‌شناسان تجربی و فلسفی تنظیم کرده که آقای «پروفسور ونس پاکار» آن را در کتاب آدم‌سازان آورده است. دو پرسش مهم از آن پرسش‌ها را که به طبیعت انسان مربوط است در این جا نقل می‌کنیم.^۱

نخستین سؤال این است که آیا سرشت انسان اساساً خوب است، یا بد، و یا خنثی؟

نظریات منفی

فرویدگرایان: انسان سرشتی اهریمنی دارد، او با غرایزی برانگیخته می‌شود که ریشه‌های زیست‌شناختی دارند؛ به ویژه غریزه جنسی^۲ و پرخاشگری^۳ که صرفاً با قراردادهای اجتماعی سرپوش گذاشته شده‌اند.

تجربه‌گرایان^۴ (هابز): انسان فقط در جهت منافع خود حرکت می‌کند.

سودگرایان^۵ (بنتام، میل): همه اعمال انسان حاصل منفعت‌جویی اوست.

لذت‌گرایان^۶: انسان فقط در پی برآوردن نیاز خود به لذت و گریختن از مواجهه بارنج می‌کوشد.

منش‌گرایان^۷ (لورنتز^۸): انسان فطرتاً شرور است؛ به این معنا که با نیاز به پرخاشگری

1. Vance Pakard, The People Shapers, PP. 361, Biston, Toronto, 1977.

این کتاب را آقای حسن افشار با عنوان آدم‌سازان ترجمه و انتشارات بهبهانی، آن را در سال ۱۳۷۰ منتشر کرده است و ما ترجمه آقای حسن افشار را با تغییرات اندکی آورده‌ایم.

2. sex.

3. aggression.

4. empiricists.

5. utilitarians.

6. hedonists.

7. ethologists

منش‌شناسی (ethology) نوعی مطالعه رفتاری است که به صورت شاخه‌ای از جانورشناسی آغاز شد، و بر نیاز به مشاهده و توصیف رفتار تعداد هرچه پیش‌تر گونه‌ها (انواع و تیره‌ها) تأکید می‌کرد و گرایش به تعبیر و تفسیر رفتار به عنوان نتیجه تکامل ناشی از انتخاب طبیعی داشت؛ اما بعداً روی جنبه‌های نیاموخته حیوان و انسان تأکید کرد و هم‌اکنون به زیست‌شناسی متمایل شده است.

بر ضد هم‌نوعان خود به دنیا می‌آید.
روان‌پزشکان ارتومولکولی^۱ (نیوولد^۲): نظر این جماعت نیز با نظر منش‌گرایان در مورد پرخاشگری انسان مُشابه است.

سؤال دوم به این نکته می‌پردازد که آیا تفاوت انسان با حیوانات، تفاوت در نوع و ماهیت است یا تفاوت در درجه حیوانیت؟ در این باره، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است که ناتالی تربویک، برخی از آن‌ها را در قالب پرسش و پاسخ این‌گونه گزارش می‌کند:
آیا انسان و حیوان از یک الگوی رفتاری پیروی می‌کنند یا در انسان گرایش‌هایی نظری وجود دارد که از نیازهای حیوانی فراتر می‌رود؟

تداعی‌گرایان (هیوم؛ هارتلی): رفتار انسان مثل رفتار همه حیوانات دیگر، یک‌سره محصول تداعی‌هایی است که به طور خودکار میان احساس‌ها روی می‌دهد.

تجربه‌گرایان (هابز): سرشت انسان، پدیده‌ای کاملاً مکانیکی است که فقط از قوانین حرکت پیروی می‌کند. در انسان هیچ کیفیت برتری به عنوان روح وجود ندارد.

فرویدی‌ها: انسان، مثل همه حیوانات دیگر فقط از گرایش غریزی به کاهش تنش‌ها^۳ برانگیخته می‌شود. این گرایش را نیازهای حیاتی برآورده نشده پدید می‌آورد. رفتار انسان از اصل میل به لذت، و گریز از رنج پیروی می‌کند؛ حتی رفتاری که به نظر می‌رسد بر پایه اهدافی والاتر برانگیخته شده باشد، در واقع بیانگر تعالی گرایش‌های پست‌تر است.

رفتارگرایان (اسکینر): رفتار، چه انسانی و چه حیوانی، تماماً تابع اصول شرطی‌کردن عامل است. آگاهی انسان، صرفاً محصول جنبی رفتار است و نه چیزی که رفتار انسان را از رفتار حیوان متمایز سازد. مفاهیمی چون «اراده آزادانه»، «انگیزش درونی» و «انسان خودمختار»؛ نادرست، بی‌فایده و حتی خطرناک است؛ از این جهت که انسان را به این اندیشه نادرست رهنمون می‌شود که او چیزی خاص است؛ حال آن‌که چنین نیست.
خردباوران (دکارت): جانوران پست به ماشین می‌مانند؛ به این معنا که رفتار آن‌ها

8. Lorenz.

1. orthomolecular Psychiatrists.

2. Newbold.

3. Tensions.

یک‌سره تحت کنترل قوانین فیزیک است. انسان، افزون بر سرشت حیوانی، سرشتی عقلانی نیز دارد که به او اجازهٔ داوری، گزینش و اعمال ارادهٔ آزاد خود را می‌دهد.

نوفرویدی‌ها (فروم، اریکسن): انسان، استعدادهایی دارد که از ارضای نیازهای سادهٔ حیاتی فراتر می‌روند. او استعداد خاصی برای کسب خوبی‌ها دارد؛ ولی این که آن‌ها را کسب می‌کند یا نه، به عوامل اجتماعی بستگی دارد. کارهای خوب انسان می‌تواند با انگیزه‌ای والا آغاز شود. آن‌ها صرفاً تحریف اهداف پست نیستند.

انسان‌گرایان (مازلو، راجرز): سرشت انسان، از سرشت حیوان، و از جهاتی برتر از آن است. هر انسانی استعداد این را دارد که به سمت کمال رشد کند و خود را تحقق ببخشد. شرایط محیطی ناسازگار، از جمله محیط اجتماعی فقیر می‌تواند سائقهٔ خود متحقق‌سازی را به کج‌راهه بَرَد و نابود سازد. نیازهایی وجود دارد که برای انسان اهمیت دارد؛ ولی برای حیوان مهم نیست؛ مثل نیاز به عشق، قدردانی، اعتبار، صحت، نیاز به احترام، و نیاز به درکِ خود.

وجودگرایان (سارتر): انسان از این جنبه با سایر حیوانات تفاوت دارد که می‌تواند دریابد مسئولیت اعمالش فقط به عهدهٔ خود او است. همین شناخت، انسان را به تنهایی و یأس می‌کشانند که این، ویژهٔ انسان است.

نظریاتِ خنثی

رفتارگرایان^۱ (واتسن^۲؛ اسکینر^۳): انسان، ذاتاً خوب یا بد نیست؛ بلکه محیط است که او را می‌سازد.

نظریه پردازان یادگیری اجتماعی (باندورا^۴، میشل^۵): خوبی یا بدی را چیزی به انسان می‌آموزد که برایش پاداش به ارمغان می‌آورد و او را از مجازات می‌رهاند.

وجودگرایان (سارتر): انسان، اساساً خوب یا بد نیست و هر عملی را که انجام

1. behaviorists.

2. Watson.

3. Skinner.

4. Bandura.

5. Mischel.

می‌دهد، بر جوهر سرشت او اثر می‌گذارد؛ از این روی، اگر همه آدم‌ها خوب باشند، سرشت انسان نیز خوب است، و برعکس.

نظریات مثبت

نوفرویدی‌ها (فروم، اریکسن^۱): انسان، استعداد خاصی برای خوب بودن دارد؛ ولی این که او خوب است یا نه، بستگی به اجتماعی دارد که در آن زندگانی می‌کند و دوستانی که به ویژه در کودکی با آنان رابطه برقرار می‌سازد. اعمال خوب، برخلاف نظر فروید، از نیازهای زیستی فطری سرچشمه نمی‌گیرند.

انسان‌گرایان^۲ (مازلو^۳، راجرز^۴): انسان، استعداد خوب بودن و خوب شدن را دارد، و اگر نیازهای اجتماعی یا تصمیم‌های نادرست او دخالت نکنند، خوبی او خود را نشان می‌دهد.

رمانتیست‌ها^۵ (روسو): انسان از بدو تولد، صاحب یک خوبی طبیعی است و هر عمل بدی را که انجام می‌دهد، ناشی از شرایط اجتماعی مخرب است؛ نه ناشی از چیزی در ذات خود او.

1. Erikson.

2. humanists.

3. Maslow.

4. Rogers.

۵. romanticists رمانتیسیسم در هنرها و در فلسفه‌گرایی بین‌المللی غالب (در واکنش به کهن‌گرایی نو، مکانیسم و خردگرایی پیش از خود) سراسر اروپای غربی و روسیه را در پایان قرن هیجدهم و آغاز قرن نوزدهم فراگرفت. رمانتیسم فراتر از بازگشت ساده به طبیعت، به ناهشیار، یعنی قلمرو تخیل و احساس بود. دل‌بستگی به موضوعات و مفاهیم روان‌شناختی، بیانی، کودک‌وار، انقلابی و هیچ‌انگارانه و به اصل لذت که مورد توجه جدی آن است، در تفکر جدید ارزش بنیادی دارد. رمانتیسم، طغیان خاصی علیه صوری‌بودن و محدودیت در هنر و افکار و مفاهیم انسان بود، و بر این امر تأکید می‌ورزید که ادراک‌کننده بر جهانی که آن را درک می‌کند مقدم است. از این جاست که نظریه تخیل در مرکز آن قرار می‌گیرد.



جایگاه انسان در نظام آفرینش

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. مفاهیم خلافت، کرامت، امانت‌دار بودن انسان را تعریف کنید.
۲. خلیفه الله بودن انسان را بر اساس آیات شریف قرآن توضیح دهید.
۳. ملاک شایستگی آدم برای خلافت را بیان کنید.
۴. منظور از کرامت انسان را توضیح دهید و انواع آن را از دیدگاه قرآن نام ببرید.
۵. کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی را توضیح دهید.

در دو فصل پیشین یادآور شدیم که قرآن مجید، بر پیدایش نسل کنونی بشر با آفرینش ویژه حضرت آدم علیه السلام و نیز بر خورداری انسان‌ها از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فراحوانی تأکید دارد. آیات مربوط به آفرینش حضرت آدم و نسل وی، افزون بر آن چه در دو فصل گذشته مطرح شد، از جانشینی و خلافت حضرت آدم و نیز از کرامت و برتری انسان بر موجودات دیگر از یک سو، و از پستی، و سقوط، بی‌کرامتی و فروتری انسان از سایر موجودات از سوی دیگر سخن به میان آورده است. مسأله خلافت انسان و دوگونه بیان قرآن در باب کرامت او، سؤال‌های متعددی را فراروی انسان قرار می‌دهد که برخی از آن‌ها به شرح ذیل است:

۱. مقصود از جانشینی حضرت آدم چیست و آن حضرت جانشین چه کسی بوده است؟

۲. آیا جانشینی و خلافت، ویژه حضرت آدم است یا نسل وی نیز از آن برخوردار است؟

۳. ملاک شایستگی حضرت آدم برای خلافت چیست و چرا موجودات دیگر، شایسته خلافت نیستند؟

۴. راز دوگونه بیان قرآن در باب کرامت و برتری انسان چیست؟ آیا این دوگونه بیان، حاکی از تناقض در بیان قرآنی نیست؟

در این فصل، تحت عنوان خلافت الهی و کرامت انسان، به بررسی پرسش‌های یادشده و پاسخ آن‌ها می‌پردازیم.

خلافت الهی

یکی از مسایلی که در جریان آفرینش اولین انسان، در آیات شریف قرآن مطرح شده، خلیفه بودن انسان است. در آیه سی‌ام سوره بقره می‌فرماید:

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ»

[به یاد آور] زمانی را که خداوندگارت به فرشتگان فرمود: به راستی من بر روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند: آیا در زمین کسی که فساد کند و خون‌ها ریزد، قرار می‌دهی با آن‌که ما با ستایش، تو را تنزیه و تقدیس می‌کنیم؟ خداوند فرمود: من از اموری آگاهم که شما نمی‌دانید.

خلیفه و خلافت، از ریشه «خلف» به معنای پشت سر، گرفته شده و به معنای جانشینی است. جانشینی، گاه در امور حسی به کار می‌رود؛ مانند «وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً...»^۱ «و او [=خدا] کسی است که شب و روز را جانشین یکدیگر قرار داد و گاه در اموری اعتباری به کار می‌رود؛ مانند: «یا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُم بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»^۲ «ای داود! ما تو را در زمین جانشین قرار دادیم؛ پس بین مردم به حق قضاوت کن» و گاه در امور حقیقیِ ماورای طبیعی به کار می‌رود؛ مانند خلافت حضرت آدم که در آیه سی‌ام بقره مطرح شده است.

مقصود از خلافت حضرت آدم، خلافت از انسان‌ها یا موجودات دیگری که قبل از او بوده‌اند نیست؛ بلکه مقصود، خلافت و جانشینی خداست؛ زیرا خداوند فرمود: «من جانشینی قرار می‌دهم» بی‌آن‌که بگوید «جانشین چه کسی»؛ به علاوه، مطرح کردن مسأله جانشینی برای فرشتگان، به منظور ایجاد آمادگی در آنان برای سنجده بر آدم است و جانشینی از غیر خدا در این آمادگی نقش ندارد؛ افزون بر آن، وقتی فرشتگان گفتند: آیا کسی را که فساد و خون‌ریزی می‌کند خلیفه قرار می‌دهی، با این‌که ما تسبیح و تقدیس تو می‌گوییم، در واقع درخواست مؤدبانه‌ای بود که ما را خلیفه قرار بده که ما لایق‌تریم، و اگر جانشینی از خدا مدّ نظر نبود، این درخواست نیز بی‌وجه بود؛ زیرا جانشینی از غیر خدا چندان اهمیتی ندارد که فرشتگان آن را درخواست کنند و نیز برای دستیابی به جانشینی از غیر خدا، دانستن همه‌اسما یا توان فراگیری آن‌ها لازم نیست؛ پس مقصود از خلافت، جانشینی از خداوند است.

۱. فرقان، ۶۲.

۲. ص، ۲۶.

نکته دیگر شایان توجه این است که جانشینی از خداوند به طور مطلق، یک جانشینی اعتباری نیست؛ بلکه جانشینی تکوینی است؛ چنان که از ادامه آیه شریف که می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و خداوند به آدم همه اسماء را آموخت، نیز این نکته استفاده می‌شود. از دستور خداوند به فرشتگان که بر آدم سجده کنید نیز روشن می‌شود که این خلافت، خلافت تکوینی (تصرف در حقایق عینی) را نیز در بر می‌گیرد.^۱ مرتبه عالی خلافت تکوینی، خلیفه خدا را توانا می‌سازد تا کارهای خدایی کند؛ به عبارت دیگر، ولایت تکوینی داشته باشد.

ملاک شایستگی آدم برای خلافت

از آیه شریف «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۲ «و خداوند به آدم همه نام‌ها را آموخت و آن‌گاه آن‌ها را بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: مرا از نام‌های اینان خبر دهید، به خوبی به دست می‌آید که ملاک شایستگی آدم برای خلافت خدا، آگاهی از همه اسماء است. این مطلب را آیه سی و سوم سوره بقره نیز تأیید می‌کند.

در این که مقصود از «اسماء» چیست و خداوند چگونه آن‌ها را به آدم آموخت و چرا فرشتگان از آن‌ها بی‌خبر بودند، بحث‌های فراوانی صورت گرفته که از حوصله این نوشتار بیرون است و فقط به اولین مطلب به اختصار می‌پردازیم. در آیات شریف قرآن، صریحاً بیان نشده که مقصود از این اسماء، نام‌های چه موجوداتی است. در روایات نیز با دو دسته روایت مواجهیم که یک دسته، نام موجودات و دسته دیگر، نام‌های چهارده معصوم علیهم‌السلام را مطرح کرده است؛^۳ ولی مقتضای خلافت تکوینی آدم علیه‌السلام و تأکید قرآن بر این که خداوند همه نام‌ها را به آدم آموخت، آن است که مقصود، هم نام‌های موجودات و واسطه‌های فیض خدا و هم اسماء خداوند باشد و از هیچ امری فروگذار نشده باشد.

۱. مقصود از خلافت تشریعی، عهده‌دار شدن هدایت مردم و قضاوت بین آنان است و مقصود از خلافت تکوینی، آن است که فرد، مظهر و آینه یک یا چند و یا همه اسماء خدا شود و صفات خدا از طریق او به مرحله عمل و ظهور رسد.

۲. بقره، ۳۱.

۳. ر. ک: مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ ج ۱۱، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ ج ۲۶، ص ۲۸۳.

آگاهی آدم از اسماء مخلوقات، اشراف بر قلمرو جانشینی و خلافت از خدا را در اختیار او قرار می‌دهد و آگاهی از اسماء خداوند، توان‌مندی مظهر اسماء خدا شدن، یعنی ولایت تکوینی را به او اعطا می‌کند و دانستن اسماء، وسایط فیض، شیوه تصرف در قلمرو خلافت را به او می‌نمایاند و با این بیان، ناسازگاری ظاهری بین دو دسته روایاتی که بدان‌ها اشاره شد، از بین می‌رود.

نکته شایان توجه آن است که مقصود از اسماء، اسم به مفهوم قراردادی و اعتباری آن که از مصنوعات بشر است نیست؛ چنان که تعلیم آن هم به معنای انباشته شدن ذهن از این الفاظ و کلمات نیست؛ زیرا دانستن این نام‌ها به طریق یاد شده، به هیچ وجه نمی‌تواند ملاک شایستگی خلافت از خدا باشد و در خلافت تکوینی نقشی داشته باشد و اگر مقصود، یادگرفتن نام‌های اعتباری به صورت علم حصولی بود، فرشتگان نیز با خبر دادن آدم، از آن‌ها آگاه و شایسته خلافت می‌شدند؛ بلکه مقصود، پی بردن به حقایق اشیا و معرفت حضوری به آن‌ها و به اسماء خداوند است که با قدرت بر تصرف تکوینی و برتری وجودی آدم علیه السلام است.^۱

خلافت فرزندان آدم

گفته شد که مسأله خلافت و جانشینی مطلق از خداوند، در جریان آفرینش حضرت آدم علیه السلام مطرح شده و آیه سی‌ام سوره بقره، صریحاً از خلافت وی سخن به میان آورده است. اینک این سؤال مطرح می‌شود که آیا این خلافت، ویژه حضرت آدم است یا در انسان‌های دیگر نیز یافت می‌شود؟

در پاسخ باید گفت: نه تنها آیه یاد شده دلالتی بر انحصار خلافت در حضرت آدم ندارد، بلکه می‌توان گفت: جمله «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» بر آن دلالت

۱. برخی از مفسران احتمال داده‌اند که «اسماء» متعلق به عالمی وراء و مافوق عالم ملائکه باشد؛ یعنی حقایق برتر از حقیقت ملائکه که اطلاع از آن‌ها مستلزم ترقی وجودی و داشتن کمالی برتر از کمال و رتبه وجودی ملائکه است و آن عالم، عالم خزاین است که اصل و ریشه همه اشیاء در آن جاست و موجودات این جهان، تنزل یافته آن حقایق و خزینه‌هایند: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر، ۲۱) هیچ چیزی نیست مگر این که گنجینه‌هایش نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم. ر. ک: طباطبائی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ذیل آیه.

دارد که خلافت در آن حضرت منحصر نیست؛ زیرا اگر سخن از خلافت حضرت آدم بود و بس، با توجه به این نکته که حضرت آدم علیه السلام معصوم است و فساد و خونریزی نمی‌کند، جا داشت خداوند به فرشتگان بفرماید: آدم فساد و خونریزی نمی‌کند؛ البته نباید توهم شود که همه انسان‌ها بالفعل خلیفه و جانشین خدا هستند؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت مقامی که فرشتگانِ مقرب الهی، شایسته آن نبودند و به لحاظ آن مقام، به آدم علیه السلام سجده کردند، در اختیار بزرگ‌ترین جنایت‌کاران تاریخ قرار گیرد و آنان شایسته آن باشند؟! پس این خلافت، ویژه آدم علیه السلام و برخی از فرزندان اوست که به همه اسماء علم دارند؛ بنابراین، گرچه نوع انسان امکان خلافت و جانشینی از خدا را داراست، اما کسانی که در عمل به این مقام دست می‌یابند، حضرت آدم و جمعی از فرزندان او هستند که در هر زمان، دست کم فردی از آنان در جامعه بشری وجود دارد و حجت خدا بر روی زمین است و این نکته‌ای است که در روایات نیز بر آن تأکید شده است.^۱

کرامت انسان

بیان قرآن در زمینه کرامت انسان، بیانی دوگانه است: در بخشی از آیات قرآن، از کرامت و ارجمندی انسان و برتری او بر دیگر موجودات سخن به میان آمده و در برخی، انسان، نکوهش و حتی فروتر بودن او از حیوانات مطرح شده است؛ به عنوان مثال، در آیه هفتادم سوره اسراء، تکریم خداوند نسبت به بنی آدم و برتری آن‌ها بر بسیاری از مخلوقات دیگر مطرح می‌شود.^۲ در آیه چهارم از سوره تین و آیه چهاردهم از سوره مؤمنون، از این که انسان در بهترین نوع خلق شده، سخن می‌گوید^۳ و در آیات فراوان دیگری بر این که همه آن چه در آسمان‌ها و زمین است، برای انسان تسخیر یا برای او آفریده شده^۴ و ملائکه بر او سجده کرده‌اند، و او عالم به همه اسماء و دارای مقام

۱. ر. ک: کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الاصول من الکافی*؛ ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.

۲. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَنَاءِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء، ۷۰) فرزندان آدم را حقیقتاً گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزهای پاک به ایشان روزی دادیم و بر بسیاری از آفریده‌های خود آنان را به گونه‌ای برجسته برتری دادیم.

۳. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین، ۴) حقیقتاً ما انسان را در بهترین بنیان آفریدیم.

۴. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، ۱۴) خجسته و پربرکت باد بر خداوند که بهترین آفریننده است. «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان، ۱۹).

خلافت^۱ و مقامات عالی^۲ است تأکید شده. این‌ها همه حاکی از کرامت و شرافت و برتری انسان بر موجودات دیگر است؛ از سوی دیگر، ضعیف بودن^۳، حریص بودن^۴، ستمکار و ناسپاس بودن^۵، نادان بودن^۶ و همانند چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنان بودن^۷ و در نازل‌ترین مرتبه قرار گرفتن^۸، اموری است که در برخی از آیات دیگر قرآن مطرح شده و نشان عدم برتری انسان بر دیگر موجودات، بلکه پست‌تر بودن او نسبت به آنان است. آیا این دو دسته آیات با یکدیگر متناقضند یا هریک ناظر به مرحله خاصی است یا مسأله به گونه‌ای دیگر است؟

تأمل و دقت در آیات یاد شده، ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که انسان از دیدگاه قرآن، دارای دو نوع کرامت است: کرامت ذاتی یا هستی‌شناختی، و کرامت اکتسابی یا ارزش‌شناختی.

کرامت ذاتی

مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی، امکانات و مزایای بیش‌تری دارد یا تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتری صورت پذیرفته و در هر حال، از دارایی و غنای بیش‌تری برخوردار است. این نوع کرامت، حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ از این رو، هیچ‌کس نمی‌تواند و نباید به



۲۰) آیا مشاهده نکرده و نیندیشید که به راستی خداوند آن چه را در آسمان‌ها و زمین است برای شما مسخر ساخته و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را به‌طور کامل بر شما فرو ریخت.
- «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره، ۲۹) و او [خداوند] کسی است که همه آن چه در زمین است برای شما آفرید.

۱. این آیات در بحث خلافت الهی گذشت.
۲. آیات این قسمت فراوان است و نیازی به ذکر آن نیست.
۳. «و خُلِيَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» (نساء، ۲۸) و انسان ناتوان آفریده شده است.
۴. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِيَ هَلُوعاً» (معارج، ۱۹) راستی که انسان حریص آفریده شده است.
۵. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم، ۳۴) راستی که انسان بسیار ستم‌کار و ناسپاس است.
۶. «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲) راستی که انسان بسیار ستم‌کار و نادان است.
۷. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف، ۱۷۹) آنان چون چارپایان، بلکه گمراه‌ترند.
۸. «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین، ۵) سپس او [= انسان] را به فروترین فروترها برگردانیدیم.

سبب برخورداری از آن‌ها بر موجود دیگری فخر فروشد و آن را ملاک ارزش‌مندی و تکامل انسانی خود بداند یا به سبب آن، مورد ستایش قرار گیرد؛ بلکه باید خداوند را بر آفرینش چنین موجودی با چنین امکاناتی ستود؛ آن‌گونه که خود فرمود: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛ زیرا این کرامت، به اختیار انسان ربطی ندارد و انسان چه بخواهد و چه نخواهد، از این کرامت برخوردار است. آیاتی مانند آیه چهارم سوره تین: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» و آیه چهارده از سوره مؤمنون: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» و آیه شریف: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^۱ و آیات فراوانی که از تسخیر جهان و آفرینش آن چه در زمین است برای انسان سخن می‌گویند؛ مانند «سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ»^۲ و مانند «خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، همه بر کرامت‌تکوینی نوع انسان دلالت دارند و آیاتی از قبیل «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»^۳ و آیه هفتاد اسراء که دلالت بر برتری انسان بر بسیاری از مخلوقات (نه همه آنها) دارد، عدم برتری ذاتی انسان بر برخی از موجودات را یادآور می‌شود.^۴

کرامت اکتسابی

مقصود از کرامت اکتسابی، دستیابی به کمال‌هایی است که انسان در پرتو ایمان و اعمال صالح اختیاری خود به دست می‌آورد. این نوع کرامت، برخاسته از تلاش و ایثار انسان و معیار ارزش‌های انسانی و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگر برتر دانست. همه انسان‌ها، استعداد رسیدن به این کمال و کرامت را دارند؛ ولی برخی به آن دست می‌یابند و برخی از آن بی‌بهره می‌مانند؛ پس در این کرامت، نه همه انسان‌ها برتر از دیگر موجوداتند و نه همه آن‌ها فروتر یا

۱. اسراء، ۷۰.

۲. جاثیه، ۱۳.

۳. نساء، ۲۸.

۴. وجود استعدادهای فراحوانی مشترک که در بحث‌های گذشته از آن سخن گفتیم و روح جاودانه انسان نیز از موارد کرامت ذاتی و هستی‌شناختی انسان به شمار می‌آید که چه بسا همه یا بخشی از آن‌ها در آیات مربوط به آفرینش برتر انسان که در آیات مذکور در متن آمده، مد نظر باشد.

مساوی با دیگر موجودات هستند؛ از این رو، آیاتی که به کرامت اکتسابی انسان پرداخته‌اند دو دسته‌اند:

الف) آیات نفی‌کننده کرامت اکتسابی

از مجموع آیاتی که در این زمینه وارد شده، به ذکر چهار آیه بسنده می‌کنیم:

۱. «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»^۱ سپس انسان را به پست‌ترین پست‌ها برگرداندیم.

ناظر بودن این آیه به نفی کرامت اکتسابی از برخی انسان‌ها، بدان دلیل است که در آیه قبل، از آفرینش انسان در بهترین ساختار و بنیان سخن گفته شده و در آیه بعد، انسان‌های مؤمن و دارای عمل شایسته، از سقوط در اسفل السافلین استثنا شده‌اند. اگر این سقوط، اختیاری نبود، آفرینش انسان لغو می‌نمود و این کار خداوند که انسان را در بهترین بنیان^۱ بیافریند و سپس بی‌جهت و بدون آن که انسان اختیاری داشته باشد یا تقصیری از او سرزند، وی را به پست‌ترین مرحله بازگرداند، غیر حکیمانه بود؛ افزون بر آن، آیه بعد نشان می‌دهد که انسان، با ایمان و عمل صالح خویش می‌تواند خود را از چنین وضعیتی نجات دهد یا از افتادن در آن ورطه رها یابد؛ پس معلوم می‌شود چنین سقوطی، ناشی از اعمال اختیاری انسان و امری اکتسابی است.

۲. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۲ آنان همانند چارپایان؛ بلکه گمراه‌ترند؛ آنان همان بی‌خبران و غافلانند.

۳. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۳ به راستی بدترین جنبندگان در پیشگاه خدا، کران و گنگانند که عقل خویش را به کار نمی‌گیرند.

۴. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا»^۴ به راستی انسان حریص آفریده شده. هنگامی که بدی به او رسد، بی‌تاب و هنگامی که خیر به او برسد، بخیل است.

ذیل دو آیه اول نشان می‌دهد که به دلیل به کار نگرفتن عقل و اندیشه و عمل نکردن به

۱. تین، ۵.

۲. اعراف، ۱۷۹.

۳. انفال، ۲۲.

۴. معارج، ۱۹ - ۲۱.

مقتضای آن، مذمت شده‌اند و معلوم می‌شود که منظور از کرامت در آن، کرامت اکتسابی است، و آیه سوم، به دلیل آن که در آیه بعد، نمازگزاران را به سبب نماز خواندن و اعمال اختیاریشان استثنا می‌کند، به کرامت اکتسابی مربوط است.

ب) آیات اثبات‌کننده کرامت اکتسابی

در این زمینه نیز آیات فراوانی وجود دارد که به ذکر دو نمونه اکتفا می‌شود:

۱. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ»^۱ به راستی که گرامی‌ترین شما در پیشگاه خدا باتقواترین شماست.

۲. مجموعه آیاتی که پس از نفی کرامت اکتسابی، برخی انسان‌ها را از آن استثنا می‌کنند؛ از قبیل: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا»^۲، «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»^۳ و «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا... إِلَّا الْمُصَلِّينَ»^۴ همان‌طور که اشاره شد، کرامت اکتسابی، به اعمال اختیاری انسان وابسته است و دستیابی به آن، چنان که در آیات پیشین آمده بود، جز با تقوا، ایمان و اعمال شایسته میسر نیست.

با توجه به آن چه گذشت، مسأله با سابقه و دامن‌گستر «اشرف مخلوقات بودن انسان» نیز پاسخ روشن خود را می‌یابد؛ زیرا اگر مقصود از اشرف مخلوقات بودن انسان، برخوردار بودن از غنای بیش‌تر و دارایی‌های فراوان‌تر (هرچند به صورت استعداد و امکانات فراوان‌تر و فراتر) نسبت به دیگر موجودات به ویژه موجودات عالم ماده باشد، طبق بینش قرآنی و دینی، انسان اشرف مخلوقات است و آن چه در بحث از طبیعت مشترک فراحوانی انسان و در آیات مربوط به کرامت ذاتی گذشت، برای اثبات این مدعا کافی است؛ گرچه ممکن است برخی از موجودات دیگر، مانند فرشتگان در پاره‌ای از ویژگی‌ها فراتر از انسان باشند یا برخی از موجودات، مانند جن، هم‌تراز انسان‌ها

۱. حجرات، ۱۳.

۲. عصر، ۲ و ۳.

۳. تین، ۵ و ۶.

۴. معارج، ۱۹.

باشند^۱: اما اگر مقصود، شرافت و برتری ارزشی انسان بر همه مخلوقات باشد، نمی توان گفت که همه انسان ها بر سایر مخلوقات خداوند برتری ارزشی دارند؛ البته در میان بشر، انسان هایی یافت می شوند که از هر یک از مخلوقات خدا، بلکه از همه آن ها برترند و در کرامت اکتسابی، به حد و مرتبه ای دست یافته اند که هیچ موجودی به آن دست نمی یابد. اینان همان انسان هایی هستند که به مقام ولایت تکوینی و خلافت مطلقه الهی رسیده اند.

در این جا یک پرسش اساسی مطرح است و آن این که اگر کرامت اکتسابی، امری ارزشی و ویژه انسان است، پس چگونه در قرآن مجید انسان های فاقد کرامت اکتسابی، همانند بلکه فروتر از چارپایان دانسته شده اند؟ چگونه می توان یک امر ارزشی و اعتباری را با یک امر تکوینی و هستی شناختی مقایسه کرد و این دو مقوله را هم تراز یکدیگر دانست؟

پاسخ آن است که کرامت اکتسابی انسان، هر چند از مقوله حقایق ارزش شناختی است، ولی امری حقیقی است نه اعتباری؛ به عبارت دیگر، هر امر ارزشی، لزوماً اعتباری و قراردادی نیست. وقتی گفته می شود: شجاعت، سخاوت مندی، ایثار و فداکاری از مقولات ارزشی است، به این معنا نیست که شخص سخاوت مند، ایثارگر و فداکار را صرفاً براساس قرارداد و اعتبار، خوب و شایان تحسین و تقدیر می دانند؛ بلکه چنین شخصی واقعاً از اموری حقیقی به نام سخاوت، ایثار و فداکاری برخوردار شده است که دیگری فاقد آنند، کرامت اکتسابی نیز چنین است. کرامت اکتسابی انسان، امری صرفاً اعتباری و قراردادی نیست؛ بلکه انسان حقیقتاً تکامل می یابد یا سقوط می کند؛ از این رو، علاوه بر آن که می توان انسان ها را از جهت برخورداری از کرامت اکتسابی و عدم آن با یکدیگر سنجید و یکی را فراتر و دیگری را فروتر دانست، می توان انسان ها را از همین منظر با حیوانات و دیگر موجودات نیز سنجید و بعضی را فراتر از فرشتگان یا فروتر از جمادات و حیوانات دانست؛ به همین دلیل در آیه ۱۷۹ سوره اعراف، انسان های فاقد کرامت اکتسابی، همانند چارپایان، بلکه گمراه تر دانسته شدند و در آیه

۱. از منظری دیگر طبق آن چه در فلسفه و عرفان اسلامی و روایات آمده وجود نورانی پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام علت و مصدر نخستین و واسطه فیض الهی نسبت به سایر موجودات هستند و از نظر هستی شناختی، واجد بالاترین درجات کمال و برترین مخلوق خداوند.

۲۲ سوره انفال، «بدترین جنبنده» نام گرفتند و چنین انسان‌هایی در قیامت آرزو می‌کنند که ای کاش خاک می‌بودند: «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»^۱ و کافر [در روز قیامت] گوید: ای کاش خاک می‌بودم!

خلاصه فصل

۱. در فصل قبل گفتیم که انسان از یک سری ویژگی‌های مشترک برخوردار است. بعضی از اندیشمندان غربی مثل انگریستانسیالیست‌ها، رفتارگرایان و جامعه‌گرایان افراطی، اساساً منکر وجود چنین عنصری هستند و از لوح سفید بودن هویت انسان سخن می‌گویند. از این گروه که بگذریم، دیگران طبیعت مشترک را می‌پذیرند؛ ولی در خیر یا شربودن آن اختلاف دارند. بعضی آن را شر و بعضی مطلقاً نیک می‌دانند و عده‌ای، تصویری دوقطبی از انسان ارائه می‌دهند.

۲. قرآن کریم در پاسخ به این سؤال که انسان را اساساً، دارای تمایلات نیک و بد می‌داند و جنبه‌های مادی و معنوی وجود او را به تفکیک، مورد ارزیابی قرار داده است. ۳. خلافت انسان از خدای متعال، عبارت اوست از یک امر تکوینی است؛ یعنی انسان می‌تواند در جهان تصرف کند و به مقام ولایت تکوینی برسد. راه رسیدن به این مقام و ملاک شایستگی آدم، معرفت حضوری او به همه اسماء است؛ اسماء مخلوقات را که بر قلمرو جانشینی اوست؛ اسماء خداوند که قدرت و ولایت تکوینی را فراهم می‌آورد و نیز اسماء وسایط فیض که شیوه تصرف در امور را برایش میسر می‌سازد.

۴. در میان فرزندان حضرت آدم نیز کسانی هستند که به مقام خلافت دست می‌یابند و طبق روایات، در هر زمان دست کم یک نفر خلیفه خدای متعال در زمین می‌شود.

۵. انسان دارای دو نوع کرامت است: کرامت ذاتی که طبق آن، همه افراد انسان تکریم شده‌اند؛ یعنی از امکانات بهتر و بیش‌تر در مقایسه با بقیه موجودات برخوردارند و کرامت اکتسابی که عبارت اوست از مقام و منزلتی است که فرد انسان با تلاش خود به دست می‌آورد. راه کسب این کمال معنوی، ایمان و عمل صالح است و از آن جا که معیار و ملاک ارزیابی افراد، میزان برخورداری آنان از این کرامت است و انسان‌ها از این نظر دو دسته می‌باشند، قرآن گاهی انسان را تمجید و گاهی مذمت می‌کند.

تمرین

با پاسخ به این پرسش‌ها آموخته‌های خود را از مطالب این فصل ارزیابی کنید و چنان چه در پاسخ به آن‌ها با مشکلاتی مواجه شدید، مطالب را مجدداً مرور یا به منابعی که متعاقباً ذکر شده رجوع کنید.

۱. با توجه به مطالب فصول قبل، چرا انسان‌ها در عین داشتن هویت و سرشت مشترک در رفتار و خلق و خوی انسانی متفاوتند؟
۲. با توجه به فطرت الهی و منزلت رفیع انسان در نظام هستی و برخورداری او از بهترین ساختار، چرا بیشتر انسان‌ها از مسیر درست منحرف می‌شوند؟
۳. اگر حس کنجکاوی، یک غریزه ذاتی در انسان است، چرا قرآن از تجسس نسبت به امور دیگران نکوهش کرده است؟ آیا این نکوهش به معنای نادیده گرفتن این سرشت همگانی و الهی نیست؟
۴. چگونه می‌توان خداخواهی، خوددوستی و دیگرخواهی را به گونه‌ای ارضا کرد که سعادت واقعی انسان آسیب نبیند؟
۵. واژه‌های روح، نفس، عقل و قلب در اصطلاح قرآنی چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟
۶. مقصود از امانت‌دار بودن انسان و مصداق امانت چیست؟
۷. در نظام‌های حقوق بشر غیر دینی، کرامت اکتسابی انسان مبنا و مورد توجه است یا کرامت غیر اکتسابی او؟
۸. اگر معیار ارزش واقعی، کرامت اکتسابی انسان است، چرا از بین بردن انسان‌های غیر محارب و مجرم، هرچند دارای کرامت اکتسابی نباشند، جایز نیست؟
۹. آیا جانشینی و خلافت اعتباری، دلیل ارزش‌مندی جانشین و خلیفه است؟

برای مطالعه بیشتر

۱. برای آگاهی بیش‌تر در زمینه جانشینی انسان از خدا ر. ک:
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹) زن در آئینه جلال و جمال. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

_____ (۱۳۷۲) تفسیر موضوعی قرآن. ج ۶، تهران: رجاء.

- صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۹) *خلافة الانسان و شهادة الانبياء*. قم: مطبعة الخيام.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۳) *خلقت و خلافت انسان در المیزان*. گردآورنده: شمس‌الدین ربیعی، تهران: نور فاطمه.
- مصباح، محمد تقی (۱۳۷۶) *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) *انسان کامل*. تهران: صدرا.
- موسوی یزدی، علی اکبر، و دیگران (۱۳۹۹) *الامامة والولاية في القرآن الكريم*. قم: مطبعة الخيام.
- تفاسیر قرآن، ذیل آیه شریف سی‌ام سوره بقره.
- ۲. در زمینه کرامت انسان:
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) *کرامت در قرآن*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 - مصباح، محمد تقی (۱۳۶۷) *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*. قم: مؤسسه در راه حق.
 - واعظی، احمد (۱۳۷۷) *انسان از دیدگاه اسلام*. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.



آزادی و اختیار

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. سه دیدگاه مهم در باب آزادی انسان را بیان کنید.
۲. مفهوم «اختیار» را توضیح دهید و چهار مورد کاربرد این مفهوم را ذکر کنید.
۳. آیاتی از قرآن را که بر مختار بودن انسان دلالت دارند را دسته‌بندی و تفسیر کنید.
۴. شبهاتی که اختیار انسان را مورد تردید قرار داده توضیح دهید.
۵. اقسام شبهات جبر انسان را بررسی و تجزیه و تحلیل کنید.

کارهایی که از انسان صادر می‌شود، در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: کارهای جبری که بدون اراده و تصمیم‌گیری صورت می‌پذیرند و کارهای اختیاری که در پی انتخاب و تصمیم‌گیری انسان رخ می‌دهند. در مورد کارهای دسته دوم، انجام‌دهنده کار، عامل اصلی تحقق آن است و نسبت به آن، مسؤول تلقی می‌شود و بر همین اساس، او را شایسته ستایش یا نکوهش بر کاری که انجام داده می‌دانیم. همه نظام‌های حقوقی، دینی، اخلاقی و تربیتی نیز بر مبنای این باور استوار است و خشنودی یا پشیمانی فرد از کاری که انجام داده و عذرخواهی یا مطالبه حق، نسبت به کاری که با دیگران مرتبط است نیز از اعتقاد و ایمان به این حقیقت سرچشمه می‌گیرد؛ از سوی دیگر، این حقیقت نیز پذیرفته شده که عوامل مختلف زیستی، طبیعی، اجتماعی و تاریخی، در رفتارهای اختیاری انسان بی‌تأثیر نیستند و به نحوی در شکل‌دهی آن‌ها نقش دارند و آدمی از آزادی بی‌قید و شرط و مطلق در هر زمینه‌ای برخوردار نیست.

در سنت دینی نیز مسأله قضا و قدر و خواست و علم پیشین الهی، دربرگیرنده افعال اختیاری انسان است و مسأله چگونگی سازگاری امور یادشده با اراده آزاد و اختیار آدمی را پیش می‌کشد.

مسایل یادشده در کنار نقش بنیادین اختیار آدمی در رقم‌زدن سرنوشت و سامان‌دهی به زندگی و دستیابی به کرامت اکتسابی که در فصل پیشین از آن سخن به میان آمد،^۱ سبب شده تا مسأله اختیار آدمی، در میان ملل مختلف و دانشمندان رشته‌های مختلف علمی و پیروان و اندیشه‌وران ادیان به عنوان یک مسأله مهم و سرنوشت‌ساز مورد توجه قرار گیرد و درباره آن پرسش‌های متعدد و متنوع و بحث و بررسی‌های فراوانی مطرح

۱. در فصل پیشین، از کرامت اکتسابی انسان سخن به میان آمد و یادآور شدیم که کرامت اکتسابی انسان، جز با تلاش اختیاری انسان به دست نمی‌آید. آن چه در این فصل و فصل بعد در باب اختیار و مبانی آن مطرح می‌شود، یکی از مبانی بحث از کرامت اکتسابی به شمار می‌آید و بدون حل مسأله اختیار آدمی، کرامت اکتسابی معنا و مفهومی نخواهد داشت.

شود. پرسش‌های ذیل از جمله سؤال‌های مطرح شده در این زمینه است که در این فصل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. مقصود از اختیار چیست و آیا این مفهوم، با ناچاری (اضطرار) و ناخوشایندی (اکراه) قابل جمع است؟
۲. دیدگاه قرآن در زمینه مجبور یا مختار بودن انسان چیست؟
۳. قضا و قدر، قوانین اجتماعی، تاریخی، عوامل زیستی و طبیعی در افعال اختیاری انسان چه نقشی بازی می‌کنند و چگونه با اراده آزاد انسان سازگارند؟
۴. آیا علم پیشین الهی و خواست (اراده و مشیت) فراگیر خداوند که شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌شود، سبب مجبور بودن انسان است؟

سه دیدگاه مهم در باب آزادی انسان

مسئله جبر و اختیار آدمی، سابقه‌ای دیرینه دارد و شاید بتوان گفت که پس از مسئله فرجام انسان، بحث و گفتگو در باب هیچ مسئله‌ای از مسایل انسان‌شناختی، به میزان بحث از جبر و اختیار، در میان ملت‌های مختلف و پیروان ادیان و اقشار مختلف جامعه اعم از دانشمندان و توده مردم، فراگیر نبوده است. در گذشته، این مسئله بیشتر جنبه کلامی، دینی و فلسفی داشته؛ ولی با پیدایش و گسترش علوم تجربی و پیشرفتی که در زمینه علوم انسانی حاصل آمد، دامنه بحث از جبر و اختیار به قلمرو علوم تجربی کشیده شد و بسیاری از دانشمندان رشته‌های علوم تجربی، به ویژه علوم انسانی تجربی، به اظهار نظر در این خصوص پرداختند.

وجدانی بودن اختیار آدمی و شواهد فراوانی که بر آن وجود دارد از یک سو، و مؤثر بودن برخی از عوامل غیر اختیاری در کارهای اختیاری و مبانی آن و نیز سوء فهم نسبت به پاره‌ای از آموزه‌های دینی و احیاناً فلسفی از سوی دیگر، سبب شده است که دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه مطرح شود. برخی به کلی منکر اختیار انسان شده و جمعی، به اختیار انسان رأی داده‌اند و عده‌ای نیز در عین اعتقاد به ناسازگاری جبر و اختیار، تن به پذیرش هر دو داده‌اند؛ بدون آن‌که توجیه معقولی برای آن ارائه کنند. روایان از جمله کسانی هستند که هم مسئولیت خوب یا بد بودن انسان را مستقیماً به

عهده خود او می‌گذاشتند و هم همه حوادث جهان و از جمله افعال اختیاری انسان را بخشی از تقدیر الهی غیر قابل تغییر به وسیله انسان می‌دانستند.

در فرهنگ و جامعه اسلامی، اشاعره، مسلک جبر را پذیرفته^۱ و معتزله معمولاً به تفویض روی آورده و معتقد شده‌اند که کارهای اختیاری انسان، فقط با قدرت و انتخاب او و به صورت مستقل از خداوند انجام می‌گیرد.^۲ مشابه این دیدگاه نسبت به همه موجودات جهان در بینش مسیحی و دیدگاه برخی از دانشمندان غرب مطرح بوده است.^۳

دیدگاه سوم در فرهنگ و جامعه اسلامی، دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) و پیروان آنان است. در این دیدگاه، انسان در افعال اختیاری خود نه مجبور است و نه به خود واگذاشته و مستقل است؛ بلکه حقیقتی بین این دو وجود دارد: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». براساس این دیدگاه، فعال بودن انسان نه تنها با فعال بودن خدا در مورد کارهای انسان منافات ندارد، بلکه عین واقعیت و مقتضای شناخت درست خدا و انسان و درک دقیق ماهیت فعل اختیاری است.

جبرگرایی، پیش از اسلام در میان مشرکان عرب جاهلی نیز وجود داشته و قرآن مجید ضمن نقل آن به عنوان یک دیدگاه نادرست، به سابقه دیرینه این اندیشه در گذشته اشاره کرده و می‌فرماید:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَوْمَنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»^۴

۱. اشاعره برخلاف جهمیّه انسان را که در کارهای اختیاری، مانند جمادات می‌دانستند، بر این باورند که کار انسان، معلول قدرت و اراده خداست؛ ولی خداوند هم‌زمان با قدرت و اراده خود، در انسان قدرت و اراده ایجاد می‌کند و اراده انسان به آن کار تعلق می‌گیرد و نام این حقیقت ادعایی (تعلق گرفتن اراده انسان به کار) را کسب‌گذاشتند؛ ولی در هر صورت، برای انسان هیچ تأثیری در تحقق فعل قابل نیستند، ر.ک: تهانوی، محمدعلی؛ *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*؛ مکتبه لبنان ناشرون، بیروت: ۱۹۹۶.

۲. گفته شده است که برخی از معتزله، مانند ابوالحسن بصری و نجار از دانشمندان معتزله معتقد به تفویض نبوده‌اند. ر.ک: سبحانی، جعفر؛ *الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل*؛ ج ۲، ص ۳۲۱.

۳. در سنت مسیحی، خداوند، جهان را در شش روز آفرید و در هفتمین روز به استراحت پرداخت؛ بر اساس این اعتقاد، جهان مانند ساعتی است که خداوند آن را در آغاز آفرینش کوک کرده است و پس از آن، جهان، مستقل از خدا به حرکت خود ادامه می‌دهد.

۴. انعام، ۱۴۸.

مشرکان خواهند گفت: اگر خدا می‌خواست ما و پدرانمان نه شرک می‌ورزیدیم و نه چیزی را [خودسرانه بر خود] حرام می‌کردیم. مشرکان پیش از ایشان نیز اینچنین پیامبران را تکذیب کردند.

در آیه‌ای دیگر با اشاره به این نکته که اعتقاد به چنین نگرشی از سوی مشرکان، فاقد هرگونه پشتوانه علمی و مبتنی بر پندار صرف است، می‌فرماید:

«وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»^۱

و مشرکان گفتند اگر خدا می‌خواست، ما فرشتگان را نمی‌پرستیدیم. آنان بر این مدعا علم و آگاهی ندارند و تنها چنین می‌پندارند.

جبرگرایی جاهلی، پس از نزول قرآن و موضع‌گیری قاطع اسلام در برابر آن، در جامعه اسلامی جایگاهی نداشت؛ هرچند گه‌گاه برخی از مسلمانان در این خصوص از بزرگان دین پرسش‌هایی داشته و پاسخ‌هایی شنیده‌اند؛^۲ ولی در دوران حاکمیت امویان بر بلاد اسلامی، خلفای اموی به منظور توجیه فجایع خویش، اندیشه جبرگرایی را رواج دادند و با مخالفان به شدت برخورد کردند. آنان برای توجیه دیدگاه جبرگرایانه خویش، برخی از آیات و روایات را نیز دستاویز قرار دادند. دیدگاه تفویض که از سوی معتزله مطرح شد نیز عکس‌العملی در برابر جبرگرایی و موضع‌گیری فکری و عملی سخت جبرگرایان بود؛ در صورتی که تأمل در آیات و روایات و بررسی زندگی و موضع‌گیری پیامبر ﷺ و پیروان راستین آن حضرت، هیچ یک از دو دیدگاه فوق را تأیید نمی‌کند و با دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام که «امر بین الامرین» را مطرح می‌کند سازگار است.

نتیجه آن‌که هرچند مسأله اختیار آدمی از نظر عقلی، نقلی و تجربه درونی (وجدان) امری غیر قابل انکار و شواهد تجربی فراوانی بر آن گواه است، ولی به دلایل سیاسی و سوء فهم از برخی آموزه‌های دینی و فلسفی و ناتوانی برخی مکتب‌های فکری از

۱. زخرف، ۲۰.

۲. به عنوان مثال، امام علی علیه‌السلام در پاسخ کسی که از قضا و قدر الهی برداشتی متناسب با جبرگرایی داشت فرمود: اَتَظُنُّ اَنْهَ كَانَ قِضَاءً حَتْمًا وَّ قَدَرًا لَازِمًا لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبُطِلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْاَمْرُ وَالنَّهْيُ ... آیا گمان می‌کنی [آن چه در جنگ صفین و در طول سفر انجام داده‌ایم] قضا و قدر حتمی خارج از اختیار ما و جبری بوده است؟ اگر چنین بود، پاداش و کیفر و امر و نهی، نادرست و بی‌وجه بود. صدوق، ابن بابویه؛ التوحید؛ مکتبة الصدوق، تهران: ۱۳۷۸، ص ۳۸۰.

پاسخ‌گویی به پاره‌ای از شبهات مطرح در این زمینه، گروهی در جامعه اسلامی به اندیشه جبرگرایی سوق داده شده و به آن معتقد شده‌اند،^۱ البته این امر به جامعه اسلامی اختصاص ندارد و در میان دانشمندان مکتب‌های فکری دیگر و ادیان و فرق مختلف غیر مسلمان نیز کمابیش وجود دارد.^۲

مفهوم اختیار

واژه «اختیار» کاربردهای مختلفی دارد. در این جا به منظور روشن‌تر شدن مقصود از اختیار انسانی که زمینه دستیابی به کرامت اکتسابی است، چهار مورد آن ذکر می‌شود:

۱. اختیار در برابر ناچاری و اضطرار: گاه انسان در اوضاع و احوال و شرایط خاصی قرار می‌گیرد که از روی ناچاری به عملی دست می‌زند؛ به عنوان مثال، مسلمانی در بیابانی گرفتار می‌شود؛ راه را گم می‌کند و گرسنگی به حدی او را در تنگنا قرار می‌دهد که جاننش به خطر می‌افتد؛ اما غذای حلالی نمی‌یابد و فقط، مرداری در پیش رو دارد. او برای حفظ جان خویش، به ناچار از گوشت آن حیوان به مقداری که از مرگ نجات یابد، تغذیه می‌کند. در این جا گفته می‌شود که این شخص، با اختیار و خواست خود از گوشت مردار تغذیه نکرد. او ناچار بود و از روی اضطرار، گوشت مردار را مصرف کرد؛ چنان که قرآن در باب مجاز بودن چنین تغذیه‌ای فرموده است:

«إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ... فَمِنْ اضْطُرٍّ غَيْرٍ بَاغٍ وَلَا غَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»^۳

خداوند فقط مردار و ... را بر شما حرام گردانید؛ پس کسی که [برای حفظ جان خویش به خوردن آن‌ها] ناچار شود، در صورتی که ستم‌گر و متجاوز نباشد، بر او گناهی نیست.

۲. اختیار در برابر اکراه: گاه انسان با این که خود هیچ تمایلی به انجام کاری ندارد یا نسبت به کاری تنفر دارد، فردی او را تهدید می‌کند و به رغم خواست وی، او را به انجام آن و می‌دارد؛ به گونه‌ای که اگر تهدید فرد دیگر نبود، این شخص چنین کاری را انجام نمی‌داد؛ مانند آن که مسلمانی به دلیل تهدید به قتل از سوی دشمنان اسلام، در ظاهر و با

۱. در بخش ضمایم، به دیدگاه فلاسفه و دانشمندان غربی در این خصوص اشاره خواهیم کرد.

۲. در بخش ضمایم، دیدگاه برخی از فلاسفه و دانشمندان غیر مسلمان علوم تجربی انسانی ذکر خواهد شد.

۳. بقره، ۱۷۳.

زبان، اظهار کفر کند. در این جا گفته می شود او با اختیار چنین نکرده است؛ چنان که در آیه ۱۰۹ سوره نحل می خوانیم:

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ...»

هر کس پس از ایمان آوردن، به خدا کفر ورزد [گناهی بزرگ مرتکب شده و عذابی سخت خواهد داشت] مگر آن کس که اکراه شده و قلبش به ایمان به خدا مطمئن است.^۱

تفاوت اکراه با اضطرار در این است که در اکراه، تهدید شخص دیگری مطرح است و در اضطرار چنین نیست؛ بلکه شرایط و اوضاع و احوال خارجی نقش اصلی را ایفا می کند.

۳. اختیار به معنای تصمیم گیری پس از سنجش و گزینش: هر جا که انسان در انجام کاری راه های متعددی را پیش رو دارد و آن ها را بررسی می کند و می سنجد و سپس یکی را برمیگزیند و در پی آن، تصمیم بر انجام آن می گیرد، گفته می شود آن کار، از روی اختیار انجام گرفته است؛ اما اگر کاری بدون سنجش، گزینش و تصمیم گیری صورت گیرد، گفته می شود: اختیاری نبوده است؛ مانند لرزش دست کسی که دچار رعشه است و بدون آن که خود تصمیم به حرکت دادن دست داشته باشد، دست او حرکت می کند.

۴. اختیار به معنای با رضایت و رغبت و دوست داشتن انجام دادن: در این کاربرد، سنجش و گزینش ضرورت ندارد؛ بلکه همین که ناچاری و اکراه در کار نباشد و کار با خواست و رضایت شخص انجام گیرد، کافی است که آن کار را اختیاری بنامیم. اختیاری کارهای خدا و فرشتگان از این نوع است. طبق این معنا، خداوند و فرشتگان کارهایشان اختیاری است؛ ولی برای صدور کار از آنان، سنجش و گزینش معنا ندارد؛ مثلاً خداوند برای انجام کارش، نیاز به بررسی و گزینش ندارد و در هیچ موردی، حالت تصمیم گیری که قبلاً وجود نداشته و بعد پدید آید، حاصل نمی شود؛ پس مختار بودن بدان معنا است که از روی خواست، رغبت و رضایت خود فاعل، انجام می گیرد.^۲

۱. نحل، ۱۰۶.

۲. اختیاری بودن افعال انسان را نباید با ارادی بودن آن به هم آمیخت. ارادی بودن یک فعل، به معنای آن است که قبل از آن، اراده ای وجود داشته باشد و فعل مسبوق به اراده باشد؛ ولی اختیاری بودن به این معنا است که در صدور آن فعل، نقش اصلی را خود فرد ایفا می کند؛ نه عوامل دیگر؛ طبق این بیان، خود اراده،

از معانی چهارگانه‌ای که ذکر شد، آن چه در مورد کارهای اختیاری انسان مطرح و مورد نظر بوده و زمینه ساز دستیابی به کرامت اکتسابی است، معنای سوم است؛ یعنی هر جا انسان از میان راه‌ها و کارهای متعددی که پیش روی اوست، با بررسی و سنجش، یکی را برگزیند و تصمیم بر انجام آن بگیرد، کاری اختیاری انجام داده و در راه سرنوشت نیک یا بد خود قدمی برداشته است؛ بنابراین، بررسی، انتخاب و تصمیم‌گیری، سه عنصر اساسی اختیار انسان به شمار می‌آیند؛ البته کار مورد انتخاب، لزوماً چیزی مخالف میل و رغبت انسانی نیست و چه بسا امری به خودی خود مطلوب و محبوب انسان باشد؛ مانند کسی که شیفته عبادت و راز و نیاز با خداست و نیمه شب با کمال اشتیاق از خواب برمی‌خیزد و نماز شب می‌خواند یا مانند کسی که در تابستان گرم، مقداری آب در اختیار دارد که بسیار مطبوع و خنک است و شستن دست و صورت با آن برایش لذت‌بخش است؛ اما هنگام ظهر با آن وضو می‌گیرد. چنین کار مطلوبی نیز اگر با شناخت، گزینش و تصمیم‌گیری همراه باشد، کاری اختیاری و زمینه‌ساز دستیابی به کرامت اکتسابی است. این نوع اختیار، در جمادات که قدرت شناخت ندارند و در فرشتگان که چند راه پیش رو ندارند و انسان رشد نیافته‌ای که هنوز قدرت انتخاب ندارد،^۱ یافت نمی‌شود.

دلایل قرآنی بر مختاربودن انسان

اختیار انسان به مفهومی که گذشت، مورد تأیید قرآن است و آیات فراوانی بر آن دلالت



یک فعل اختیاری برای انسان است؛ هرچند یک فعل ارادی نیست؛ یعنی در اراده کردن نیاز به اراده‌ای قبل از آن نیست؛ با این توضیح، اشکال مهمی که در مورد اراده و اختیار مطرح شده، پاسخ روشنی می‌یابد. در این اشکال گفته می‌شود که اگر هر کار اختیاری باید مسبوق به اراده باشد، خود اراده کردن هم یک کار نفسانی است و باید قبل از آن اراده دیگری باشد و آن اراده قبلی هم فعل نفسانی است و باید قبل از آن اراده‌ای باشد و تا بی‌نهایت پیش می‌رود و این محال است؛ اما چنان که گفتیم، اراده، کاری ارادی نیست و لازم نیست قبل از آن اراده‌ای باشد؛ بلکه اختیاری است و اختیاری با ارادی فرق دارد. همین که عامل اصلی، نفس انسان است و اضطرار و اکراهی در کار نیست، فعل، اختیاری است؛ هرچند قبل از آن اراده‌ای نباشد.

۱. در این که آیا حیوانات از اختیار به مفهومی که گذشت، هر چند در مرتبه ضعیف‌تری برخوردارند، اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی ظاهر برخی از آیات و نیز برخی شواهد تجربی، بر وجود مرتبه ضعیف‌تری از اختیار در آنان دلالت دارد.

دارد که به چهار دسته از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. آیاتی که به صراحت، اختیار انسان را مطرح می‌کنند؛ مانند:

«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^۱

بگو حق [=قرآن] از سوی خداوندگار تو است؛ پس هر کس می‌خواهد ایمان آورد و هر کس می‌خواهد کافر شود.

۲. آیاتی که از ارسال پیامبران و نازل کردن کتاب‌های آسمانی به منظور اتمام حجت

سخن می‌گویند؛ مانند:

«لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»^۲

تا هر کس هلاک می‌شود، براساس دلیل روشن هلاک شود و هر کس زنده [و رستگار] می‌شود، با دلیل رستگار شود.

«رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»^۳

پیامبرانی بشارت دهنده و بیم دهنده [فرستادیم] تا پس از آمدن پیامبران، مردم حجتی بر خدا نداشته باشند.

۳. آیاتی که بر مورد امتحان و ابتلا قرارگرفتن انسان دلالت دارد؛ مانند:

«إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»^۴

راستی که ما آن چه را بر روی زمین است آرایش زمین قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که کدام‌یک نیکوکارترین است.

۴. آیات حاکی از انذار و تبشیر، وعد و وعید، مدح و نکوهش و نظایر آن، که در

صورتی معنا دارد و می‌تواند مطرح شود که انسان مختار باشد؛ مانند:

«وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا»^۵

خداوند، به مردان و زنان منافق و کافران، آتش جهنم را وعده داده که در آن، جاودانه خواهند بود.

۱. کهف، ۲۹.

۲. انفال، ۴۲.

۳. نساء، ۱۶۵.

۴. کهف، ۷.

۵. توبه، ۶۸.

شبهات جبر

گفته شد علاوه بر آن که اختیار آدمی، امری وجدانی است، دلایل عقلی، نقلی و شواهد تجربی نیز آن را اثبات و تأیید می‌کند؛ اما به عللی - از جمله پاره‌ای شبهات که در مورد اختیار انسان مطرح بوده است - عده‌ای قایل به جبر شده‌اند. در این جا به بررسی این شبهات می‌پردازیم:

الف) جبر الهی

یکی از شبهات یاد شده، شبهه جبر الهی است. در تاریخ اسلام گروهی را «مجبّره» می‌نامند. این گروه پنداشته‌اند که از تعالیم دینی به دست می‌آید که انسان در کارهای اختیاری خود مجبور است. بیانات دینی مورد دستاویز قایلان به جبر الهی را می‌توان در سه دسته قرار داد:

دسته اول، آیات و روایات ناظر به علم پیشین الهی است. در این آیات و روایات آمده است که خداوند، قبل از انجام کارهای اختیاری انسان، از آن کارها و چگونگی انجام گرفتن آن‌ها آگاه است و قبل از آفرینش انسان‌ها می‌دانسته چه کسی انسان صالح و خوشبخت و چه کسی انسان طالح و بدبخت است و این حقایق در کتابی به نام لوح محفوظ ثبت شده است؛ مانند:

«وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۱

هیچ چیزی هر چند به سنگینی ذرات معلق در هوا باشد، از خداوندگار تو پوشیده نیست؛ نه در زمین و نه در آسمان، و هیچ چیز کوچکتر یا بزرگتر از آن وجود ندارد؛ مگر آن‌که در کتاب روشنگر ثبت شده است.

دسته دوم، آیات و روایاتی است که می‌فرماید: کارهای انسان با خواست خداوند و در چارچوب تعیین شده از سوی او انجام می‌گیرد؛ مانند آیاتی که تحقق هر پدیده‌ای از جمله اعمال اختیاری انسان را منوط به اذن، اراده، مشیت، قضا و قدر الهی می‌داند؛ هم چون آیات:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^۱

هیچ کس در توانش نیست که ایمان آورد؛ مگر با خواست خدا.

«مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلِّهِ وَمَنْ يَشَأِ يُصْهِرْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۲

هر کس را خدا بخواند، گمراه می‌کند و هر کس را بخواند، در صراط مستقیم قرار می‌دهد.

«وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۳

شما هیچ کاری را نمی‌خواهید [انجام دهید] مگر این که خدا بخواند.

پس شما فقط در صورتی ایمان می‌آورید و راه درست یا نادرست را می‌پیمایید و می‌خواهید کاری را انجام دهید که خدا خواسته باشد.

در روایتی از امام رضا علیه السلام نیز آمده است: «لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَزَادَ وَقَدَّرَ وَ قَضَى»^۴

هیچ چیز جز آن چه خدا خواسته؛ اراده کرده؛ مقدر داشته و حتمی کرده است، محقق نمی‌شود. دسته سوم، آیاتی است که می‌فرماید: سرنوشت انسان‌های خوب و بد، قبلاً رقم زده شده و طینت‌ها متفاوت است. سرشت برخی از انسان‌ها خوب است؛ از این رو هدایت می‌شوند، و سرشت برخی دیگر بد است و در نتیجه گمراه می‌شوند؛ مانند دو آیه شریف: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ»^۵ و «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ»^۶ که می‌فرماید: سرنوشت نیکان در جایگاه رفیعی (علین) و سرنوشت بدان در جایگاه پستی (سجین) مشخص شده است.

و مانند روایات متعددی که می‌فرماید: طینت انسان‌های خوب از آب شیرین و طینت انسان‌های بد از آب شور، آفریده شده است. در برخی از این روایات آمده است:

۱. یونس، ۱۰۰.

۲. انعام، ۳۹.

۳. تکویر، ۲۹.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۴۸، ص ۱۵۸.

۵. مطففین، ۳۷.

۶. همان، ۴۱.

«الْشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ».^۱

بدبخت کسی است که در شکم مادر بدبخت است و سعادت‌مند کسی است که در شکم مادرش سعادت‌مند است.

بررسی جبر الهی

پاسخ دسته اول این است که آگاهی خداوند از این که کسی کار نیک یا بدی را انجام می‌دهد، به معنای تحقق بی‌قید و شرط آن فعل در خارج نیست؛ بلکه به معنای روی دادن آن کار با حفظ کلیه قیود و شرایط آن است، و از جمله این قیود در افعال اختیاری انسان، انجام آن کار از روی سنجش، گزینش و تصمیم‌گیری است. به عبارت دیگر، آگاهی خدا از تحقق یک کار، هم با جبر و هم با اختیار سازگار است؛ زیرا اگر خدا می‌داند که آن کار از روی جبر و بدون تصمیم‌گیری از شخص صادر می‌شود، مانند حرکت دست کسی که دچار رعشه است، طبعاً آن کار جبری است؛ ولی اگر خدا می‌داند که آن شخص کار را با اختیار و تصمیم‌گیری انجام می‌دهد، طبیعی است که کار اختیاری است و آن شخص مختار است و چنان که اشاره شد، در کارهای اختیاری انسان یکی از شرایط و قیود تحقق کار، اختیار انسان است؛ بنابراین، خدا می‌داند که انسان، مختار است و این کارها را با تصمیم‌گیری و اختیار انجام می‌دهد.

نکته شایان ذکر آن است که قایلان به جبر الهی تصور کرده‌اند که چون خداوند قبل از تحقق فعل می‌داند که ما چه می‌کنیم، پس ما مجبوریم؛ در صورتی که این تصور نیز نادرست است و نباید خدا را با خود قیاس کنیم. خداوند موجودی غیر زمانی و فوق زمان و مکان است. برای او، حال و گذشته و آینده مطرح نیست. موجودات مادی اگرچه در افقِ زمانند و نسبت به گذشته و آینده خود و دیگران به صورت مستقیم در جهالت و بی‌خبری به سر می‌برند و حوادث به صورت تدریجی برای آن‌ها واقع می‌شود، ولی در مورد خدا که فراتر از زمان و مکان است، حرکت و زمان، معنا ندارد و کلیت و تمامیت هستی برای او آشکار است. علم خداوند به حوادث گذشته و آینده، همانند علم ما به حوادث حال و پیش روی ماست. او کاروان هستی و سلسله حوادث را یک جا و یک باره

۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۶۳.

مشاهده می‌کند و به یک معنا، علم پیش از تحقق و حین تحقق و بعد از تحقق برای او معنا ندارد؛ در نتیجه همان گونه که علم ما به این که فلان شخص در حضور ما کار نیکی را انجام می‌دهد، سبب مجبور بودن آن شخص نمی‌شود، علم خدا (قبل از تحقق این کار نیک از منظر ما) نیز سبب مجبور بودن آن شخص نمی‌شود.

در توضیح دسته دوم (آیات و روایات قدر، قضا و مشیت و اراده خدا) شایان ذکر است که قدر، چه در افعال اختیاری و چه در افعال غیراختیاری انسان و پدیده‌های طبیعی، به معنای فراهم آمدن شرایط لازم نه کافی است و با تحقق قدر، تحقق فعل، قطعی و حتمی نمی‌شود؛ بلکه منوط به فراهم آمدن سایر شرایط است؛ بنابراین، در مورد افعال اختیاری انسان، قدر به معنای وقوع و صدور حتمی فعل از فاعل و مستلزم جبر نیست؛ زیرا در واقع، علل ناقصه (نه تامه) صدور یک فعل فراهم شده است و چنان که اشاره شد، صدور فعل حتمی نشده است تا سخن از جبری یا اختیاری بودن آن رود و اگر همه شرایط صدور فعل فراهم باشد و فقط فاعل، تصمیم‌گیری نکرده باشد، تصمیم‌گیری فاعل شرط دیگری است که برای حتمی بودن تحقق فعل ضرورت دارد و در این صورت، فعل، اختیاری است.

قضای الهی که در برابر قدر و به معنای فراهم آمدن شرایط لازم و کافی تحقق یک فعل است نیز با اختیار انسان منافات ندارد؛ زیرا زمانی قضای الهی محقق می‌شود که همه شرایط تحقق یک کار که یکی از آن‌ها تصمیم‌گیری انسان است نیز فراهم آمده باشد و بدون تصمیم‌گیری انسان در کارهای اختیاری، قضای الهی در مورد افعال اختیاری انسان تحقق نمی‌پذیرد؛ بنابراین، قضای الهی نیز با اختیار انسان سازگار است.

آیات و روایات مشیت، اراده و اذن خدا که دلالت دارد هر چه انسان انجام می‌دهد، با خواست و اجازه او صورت می‌پذیرد و انسان جز آن چه را خدا خواسته و اجازه داده انجام نمی‌دهد نیز با اختیار انسان سازگار است؛ زیرا مقصود از این آیات و روایات این نیست که اراده خدا هم‌تراز (در عرض) اراده انسان است و به جای اراده و خواست او می‌نشیند؛ یعنی به جای این که ما اراده کنیم و کار خود را انجام دهیم، خدا اراده کند و آن را انجام دهد و ما اراده‌ای نکرده باشیم یا اراده ما تأثیری در تحقق کار نداشته باشد؛ بلکه منظور این است که ما در انجام کارهایمان مستقل و بی‌نیاز از خدا نیستیم و افزون بر این

که اراده و تصمیم ما، در انجام کار مؤثر است، اجازه (اذن)، تقدیر و خواست خدا در سطح بالاتری (در طول) مؤثر است؛ به عبارت دیگر، خدا می‌خواهد کارهای ما با اختیار خودمان انجام گیرد و اگر او نمی‌خواست، اراده‌ای نمی‌داشتیم یا اراده‌ما تأثیری نداشت.^۱

راز تأکید بر فعال بودن خدا

تأکید فراوان قرآن بر اراده خدا، برای نفی دیدگاه نادرستی به نام «تفویض» است. این دیدگاه بر این باور است که خدا جهان را آفریده و آن را به خود واگذارده و به استراحت پرداخته است یا پس از آن که خلق کرده، از حیطة قدرت او خارج شده و دیگر خداوند در آن نقشی ندارد. در مورد انسان نیز خدا فقط در آفرینش اولیه او نقش دارد و هنگامی که انسان آفریده شد، دیگر این انسان است که خلاق و فعال است و خدا - نعوذ بالله - هیچ‌کاره است. خداوند می‌خواهد بفرماید: چنین نیست. هنوز هم این که شما با اراده خود، کار می‌کنید، من خواسته‌ام که چنین کنید. قرآن مجید می‌فرماید:

«قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» یهودیان گفتند دست خدا بسته است. خداوند می‌فرماید: چنین نیست «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»^۲ دو دست خدا باز است؛ یعنی کاملاً خدا اختیار دارد و فعال است؛ پس این آیات، تأکید دارد که گمان نکنید از آن‌جا که انسان با اختیار خودش کار می‌کند، خدا هیچ‌کاره است. رابطه خدا و جهان، رابطه ساعت و کسی که ساعت را کوک می‌کند نیست که جهان مانند ساعت، پس از کوک شدن، دیگر خود حرکت کند و هیچ نیازی به کوک‌کننده نداشته باشد؛ بلکه خداوند همواره دست‌اندرکار جهان است: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۳ هر زمان، او در کاری است. انسان هم از پدیده‌های جهان، مستثنا نیست و مشمول تدبیر و تقدیر الهی است. انسان حتی در جهان ابدی هم از حیطة اراده و مشیت خدا خارج نمی‌شود؛ چنان‌که در آیه شریفه ۱۰۸ سوره هود، پس از مطرح کردن ورود شقاوت‌مندان در جهنم و ورود سعادت‌مندان در بهشت، در مورد هر یک از دو

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک: طباطبایی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۱، ص ۹۹ - مصباح،

محمدتقی؛ *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*؛ ص ۲۸۱ و ۲۸۲.

۲. مائده، ۶۴.

۳. رحمن، ۲۹.

گروه می‌فرماید: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» تا جهان برپاست، در آن [بهشت یا جهنم] جاودانه‌اند؛ مگر زمانی که خداوندگار ت بخواهد.

با توجه به دو عبارت «جاودانه‌اند» و «تا جهان برپاست»، روشن است که مقصود آن نیست که زمانی خداوند سعادت‌مندان یا شقاوت‌مندان را از بهشت یا جهنم خارج می‌کند؛ بلکه مقصود آن است که مبدا تصور شود این موضوع از حیطة قدرت خدا خارج شده و چه بخواهد و چه نخواهد، چنین خواهد بود و خدا محکوم آفریده خویش واقع می‌شود.

در مورد روایات دسته سوم، یعنی روایات ناظر به طینت انسان می‌توان گفت که این روایات در مقام بیان اقتضاهاست؛ نه بیان علت تامه؛ یعنی کسانی که آفریده شده‌اند، طینت برخی، اقتضای میل به بدی و گناه و طینت برخی اقتضای گرایش به خیر دارد؛ مانند فرزندی که از پدر صالحی به وجود آمده، در برابر نوزادی که از زنا متولد شده است که در این، اقتضای گناه بیش‌تر است؛ اما در هیچ‌یک به حد جبر نمی‌رسد.

جواب دیگر این است که طینت، دخالتی در خوب و بد شدن ندارد؛ بلکه خدا از پیش می‌دانسته است که چه کسانی با اختیار خویش، راه خوب و چه کسانی راه بد را انتخاب خواهند کرد و دسته نخستین را از طینت خوب و دیگری را از طینت بد آفریده. و این شبیه آن است که باغبانی، هر گلی را متناسب با ارزش و میزان رشد و بالندگی آن، در گلدانی مناسب قرار می‌دهد. گلدان تأثیر در خوب یا بد شدن گل ندارد. طینت نیز فقط ظرفی است متناسب با روحی که بناست با اختیار خودش، خوب یا بد شود و ظرف طینت، هیچ تأثیری در خوب و بد شدن مطروف خود ندارد. جواب دیگری نیز می‌توان داد که چون نیاز به مقدمات فلسفی دارد، از ذکر آن خودداری می‌شود.^۱

ب) جبر اجتماعی و تاریخی

اعتقاد به جبر اجتماعی و تاریخی، در میان برخی فلاسفه و آن دسته از جامعه‌شناسانی رواج دارد که بر اصالت جامعه و تاریخ پا می‌فشارند. به اعتقاد آنان، هویت فردی افراد، هویتی مستقل از جامعه و تاریخ نیست. جامعه و تاریخ، هم‌چون موجودی مقتدر،

۱. به بخش ضمایم رجوع کنید.

شخصیت همه افراد خود را شکل می‌دهد. کلیه شؤون بینشی، احساسی و رفتاری اشخاص، بر اساس مقتضیات جامعه و تاریخ شکل می‌گیرد و فرد در ساختار شخصیتی خویش، فاقد هرگونه انتخاب و اختیاری است؛ به عنوان نمونه می‌توان از دیدگاه هگل، مارکس و دورکیم یاد کرد. هگل که برای تاریخ هویتی واقعی قایل است، بر این باور بود که تاریخ، صرف تسلسل ساده حوادث تاریخی یا تحلیل نظری آن‌ها به منظور عبرت‌آموزی نیست. در نظر وی، گوهر تاریخ، عقل - به مفهومی که او در نظر داشت - است و هریک از حوادث تاریخی، به مقتضای آن رخ می‌دهد. مردان تاریخ‌ساز، صرفاً ابزارهای تحقق روح مطلق تاریخند و بدون آن‌که خود، آگاه باشند، در این مسیر گام برمی‌دارند.^۱ مارکس معتقد بود که فرد انسانی، محصول جامعه و تاریخ است. همه شؤون انسانی، اعم از فرهنگ، مذهب، هنر، روابط فردی و اجتماعی، همگی بر شیوه تولید و روابط اقتصادی حاکم بر جامعه مبتنی هستند؛^۲ بنابراین، یگانه عامل سازنده هویت انسانی هر فرد را باید روابط اقتصادی حاکم بر جامعه او دانست و به این علت که روابط اقتصادی در بستر زمان متحول می‌شود و به تبع آن، جوامع متحول می‌شوند، به واسطه تحول جوامع، انسان‌ها و هویت، روحیات، فرهنگ و ارزش‌های آن‌ها نیز متحول می‌شوند. دورکیم در تصویر این جبر به اندیشه ایده متوسل می‌شود که انسان، یک خود فردی و یک خود اجتماعی دارد. خود اجتماعی وی از ادغام تمایلات، خواسته‌ها، احساسات و عواطف همه افراد و برآیند آن‌ها به دست می‌آید و همان روح جامعه است. این روح اجتماعی و خود اجتماعی بسیار قوی است و بر ارکان وجودی افراد سیطره دارد و خود فردی و اراده شخصی افراد در مقابل آن تاب ایستادگی و مقاومت ندارد و افراد، مقهور مقتضیات این روح جمعی و خود اجتماعی هستند. وی معتقد است: اگر آن چه را که جامعه به فرد داده، از وی بستانیم، حیوانی بیش نخواهد بود.

بررسی جبر اجتماعی و تاریخی

اولاً، جامعه و تاریخ یک وجود حقیقی ندارند؛ بلکه مرگبی اعتباری هستند که از اجتماع

۱. دیگر فلاسفه تاریخ نیز معمولاً برای تاریخ، هویتی و قوانین و مراحلی قابلند که غیر قابل تغییر است و اراده و خواست و تلاش انسان‌ها و جوامع انسانی در چارچوب و به مقتضای آن شکل می‌گیرد.

۲. البته جبر اجتماعی مارکس، در بستر یک جبر تاریخی الهام گرفته از فوئر باخ و هگل قرار دارد.

افراد و روابط آنان در پهنه زمان و مکان حاصل می‌شود، و آن چه وجود دارد، تک تک افراد، روابط و کنش و واکنش متقابل آن‌ها است؛ ثانیاً، ما منکر نیرومندی عوامل اجتماعی و تاریخی، اعم از روابط اقتصادی، ارزش‌ها، آداب و رسوم و سایر عناصر اجتماعی و تاریخی نیستیم و نباید از نقش آن‌ها در شکل‌دهی ساختار شخصیتی افراد غافل شویم؛ اما هیچ کدام از این عوامل اجتماعی و تاریخی، سلب‌کننده اختیار آدمی نخواهند بود؛ پس اگر چه جامعه در طول زمان و پهنه مکان، اقتضائات خاص خویش را دارد و رفتارهای ویژه‌ای را از انسان طلب می‌کند، اما این امر به معنای مجبور بودن انسان و سلب اختیار از وی نیست و انسان می‌تواند در مقابل تمامی این عوامل، مقاومت کند و حتی در سرنوشت جامعه نیز اثر بگذارد؛ چنان‌که نمونه‌های این‌گونه تأثیرات را در تاریخ جوامع، فراوان می‌توان یافت.

ج) جبر زیستی و طبیعی

پیشرفت‌های علمی در زمینه ژنتیک به همراه رواج ماتریالیسم و ماده‌گرایی، زمینه اعتقاد به نوعی جبر زیستی نسبت به انسان را فراهم آورد. کسانی که منکر وجود جوهر روحانی در انسان هستند و او را صرفاً یک ارگانیسم با توان‌مندی‌های خاص خود تلقی می‌کنند و بسیاری از توانش‌ها و خصوصیات انسانی را ناشی از عوامل ژنتیک و وراثتی می‌دانند و کلیه احوال روانی و ذهنی انسان را توجیه فیزیکی‌وشیمیایی می‌کنند و لذت، شوق، علم، احساس و اراده را چیزی جز حرکت‌های الکترووشیمیایی درون مغز و سلسله اعصاب نمی‌دانند، به طور طبیعی، به اعتقاد به جبر سوق داده می‌شوند؛^۱ در این صورت، انسان را نمی‌توان اخلاقاً در مقابل اعمالش مسؤول دانست و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می‌دهد؛ زیرا در مقابل این پرسش که چرا فلان شخص مرتکب جنایت شد، باید پاسخ داد که تحقق فرایند الکترووشیمیایی خاصی در مغز او، باعث تحریک عضلات وی شد و آن حادثه به وجود آمد و اگر پرسش شود که چرا این فرایند خاص در مغز و

۱. اسکینر در کتاب *فراسوی آزادی و منزلت* می‌گوید: همان‌طور که جان‌پنداری (نسبت‌دادن روح به موجودات بی‌جان) نادرست است، مردم را آدم‌پنداشتن و به آن‌ها فکر و اراده را نسبت‌دادن نیز نادرست است. ر.ک: استیونسن، لسللی؛ *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*؛ ص ۱۶۳.

اعصاب او حاصل شد، پاسخ آن است که فلان حادثه نیز معلول فلان فرایند شیمیایی و الکتریکی قبلی بوده است؛ بنابراین تحلیل، حوادث مادی مغز، موجب حوادث و افعال خارجی فرد هستند و هیچ کدام از حوادث مادی مغز، ارادی و اختیاری نیستند؛ زیرا اراده و اختیار و میل نیز چیزی جز پدیده‌های مغزی نیستند. تفاوت انسان‌ها به خاطر تفاوت ساختار فیزیولوژیک و ژنتیک آن‌ها است که خود در شکل‌گیری آن‌ها هیچ نقشی نداشته‌اند.

برخی، یک گام پیش‌تر نهاده و گفته‌اند: قوانین طبیعت خارجی ایجاب می‌کند که کارهای خاصی از هر انسانی سریزند و این عوامل، ستیزه ناپذیرند. افعالی که از انسان سر می‌زند، مبادی روانی ویژه‌ای (ادراک و تمایلات) دارد که با امور طبیعی و جریان‌های طبیعی خارج، بی‌ارتباط نیست؛ به عنوان مثال، دیدن ما، گرچه کاری است که از نفس سر می‌زند، ولی در اختیار نفس نیست. تحقق شرایط طبیعی رؤیت در خارج، موجب دیدن می‌شود و این دیدن، یکی از عناصری است که در فعل اختیاری ما مؤثر است. گواه این تأثیر آن است که انسان تا چیزی را ندیده، احساس تمایل به آن را نیز ندارد و وقتی نگاهش افتاد، اراده‌اش هم به انجام کار مربوط تعلق می‌گیرد.^۱

دیدن، یک امر غیر اختیاری و تابع قوانین طبیعی است؛ پس چیزی هم که بر آن مترتب می‌شود، تابع همین قوانین خواهد بود.

تمایلات آدمی نیز گرچه ناشی از غرایزی است که در ما وجود دارد، اما بی‌ارتباط با طبیعت نیست. در علوم روان‌تنی نیز اثبات کرده‌اند که عوامل طبیعی، موجب برانگیخته شدن تمایلات ویژه در انسان می‌شود؛ خودمان هم کم و بیش آزموده‌ایم و معروف است که زعفران شادی می‌آورد، و عدس، رقت قلب ایجاد می‌کند. قانون مسلم وراثت که براساس آن، آدمی بسیاری از ویژگی‌های اجداد خود را به ارث می‌برد نیز چنین اقتضایی دارد. این‌ها همه دلیل مجبور بودن انسان طبق عوامل طبیعی و زیستی است و مقتضای

۱. بابا طاهر می‌گوید:

که هر چه دیده بیند، دل کند یاد
زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

زدست دیده و دل، هر دو فریاد
بسازم خنجر نیش ز پولاد
و عکس آن نیز صادق است که گفته‌اند:
از دل برود، هر آن‌که از دیده برفت.

آن‌ها این است که اراده ما از یک سلسله عوامل طبیعی و زیستی سرچشمه می‌گیرد؛ گرچه در ظاهر به نظر می‌آید که بی‌مقدمه اراده کرده‌ایم.^۱

بررسی جبر زیستی و طبیعی

این قسم جبرگرایی برخاسته از مبالغه و افراط در نقش عوامل ژنتیکی، زیستی و طبیعی در شکل‌گیری شخصیت و رفتار آدمی است. عنصر وراثت و تفاوت‌های زیستی آدمیان، جای هیچ‌گونه انکاری ندارد؛ اما این که تمامی عوامل مؤثر در شخصیت و رفتار آدمی را در عامل ژنتیک و ساختار زیستی انسان منحصر کنیم، دور از صواب است. اشکال اساسی این نوع نگاه به انسان، نادیده گرفتن بُعد روحانی و غیرمادی او است و در فصل‌های گذشته با استناد به براهین فلسفی و آیات قرآنی، وجود جوهر روحانی و غیرمادی را که کانون احساسات و ادراکات آدمیان است، اثبات کردیم. با توجه به اثبات وجود نفس مجرد، جایی برای اعتقاد به این نوع جبر باقی نمی‌ماند؛ زیرا وجود اراده آزاد، یکی از توانش‌های روح مجرد انسان است و با در نظر گرفتن اراده آزاد آدمی، هرچند نقش عوامل طبیعی و فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی پذیرفته می‌شود، اما بر این نکته تأکید می‌شود که نقش این امور، در حد سلب اختیار آدمی نیست. آیا ما نمی‌توانیم با وجود عوامل خارجی و تأثیر آن‌ها در برانگیخته شدن برخی از غرایز و امیال و حصول فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی، در برابر آن عوامل مقاومت کنیم؟ ما در زندگی روزمره خود و دیگران، نمونه‌های فراوانی را در این خصوص می‌بینیم.

قانون وراثت نیز مقتضی آن نیست که فرزندی که پاره‌ای از خصوصیات را از والدین و اجداد خود به ارث برده، قدرت هیچ‌گونه انتخابی ندارد. امور یادشده (بر فرض اثبات آن‌ها) بخشی از علل تحقق رفتار انسان (جزء العلة) است؛ ولی در نهایت، انسان نیز می‌تواند اعمال اختیار کند و برخلاف اقتضای همه این عوامل، رفتار دیگری را پیش

۱. شایان ذکر است که در جبر زیستی و فیزیولوژیک، بر نفی جوهر روحانی و حالات نفسانی انسان تأکید می‌شود و انسان، تماماً موجودی مادی در نظر گرفته می‌شود؛ ولی در شبهه جبر طبیعی چنین اصراری وجود ندارد و صرفاً بر تسلیم بودن انسان در قبال علل و عوامل طبیعی و قوانین حاکم بر آن‌ها تأکید می‌شود؛ یعنی اگر انسان دارای روح و حالات نفسانی هم هست، این حالات بر اساس علل طبیعی شکل می‌گیرند و اراده و اختیار انسان در تحقق آن‌ها نقشی ندارد.

گیرد؛ به همین دلیل نمی‌توان منطقاً در مورد رفتار آدمی براساس عوامل طبیعی، وراثت و فعل و انفعالات شیمیایی پیش‌بینی قطعی کرد.

خلاصه فصل

۱. در فصل پیشین گفتیم که کرامت اکتسابی، جز با اراده و اختیار فرد حاصل نمی‌شود. در این فصل، مسأله اختیار و حدود آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. انسان، موجودی است که کارهای خود را با ارزیابی، انتخاب و تصمیم‌گیری انجام می‌دهد. دلایل عقلی و نقلی، بر وجود عنصر «اختیار» در انسان تأکید می‌کند؛ ولی با وجود این، شبهاتی چند مطرح شده که باید پاسخ داد.

۳. در میان مسلمانان، گروهی را «مجبّره» می‌گویند که با تکیه بر بعضی آیات و روایات، انسان را مقهور اراده الهی و فاقد اختیار می‌دانند. آیات و روایاتی که به علم مطلق الهی و آیات و روایاتی که می‌فرمایند: هیچ پدیده‌ای خارج از دایره خواست و اذن الهی نیست و نیز ادله‌ای که می‌گوید: سرنوشت انسان‌ها از قبل رقم خورده، مورد استناد این گروه قرار گرفته است.

۴. پاسخ این شبهه آن است که همه ادله موردنظر در صدد نفی عقیده به تفویض و اثبات این نکته است که خدای متعال از اوّل آفرینش عالم تا همیشه، فعال و دست‌اندرکار جهان است؛ اما هیچ یک از این‌ها دلیل بر مجبور بودن انسان نیست. این که خدا علم دارد، از انسان سلب اختیار نمی‌کند و این که همه چیز به قدر و قضای الهی بستگی دارد، به این معناست که برای تحقق هر پدیده‌ای، وجود شرایط لازم و کافی ضروری است که از جمله شرایط، همان تصمیم بعد از انتخاب است، و این که همه چیز در قلمرو خواست و اذن الهی است، بدان معنا نیست که اراده خداوند با اراده بشر هم‌تراز باشد. اراده ما هم نقش دارد، منتها در طول اراده خداوند سبّحان است.

۵. شبهه دوم به جبر اجتماعی و تاریخی معروف است و می‌گوید: بشر مقهور اقتضائات و عوامل تاریخی و اجتماعی است؛ بدون آن که فرد انسان، قدرت مقاومتی داشته باشد. هگل، دورکیم و مارکس چنین دیدگاهی نسبت به رابطه فرد و اجتماع داشتند.

با رشد علم ژنتیک در خلأ ایدئولوژیکی این شبهه پدیدار شد که انتخاب و تعمیم انسان، ناشی از نوع فعل و انفعالات شیمیایی مغز است و تفاوت انسان‌ها از تفاوت ساختار فیزیولوژیک و ژنتیک آن‌ها ناشی می‌شود؛ پس انسان مقهور و ویژگیهای فیزیکیو شیمیایی خود است.

۶. در پاسخ به این دو شبهه نباید منکر وجود عوامل مذکور شد. واقعیت آن است که هم روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تأثیر نیرومندی در شکل‌دهی شخصیت انسان دارند و هم عنصر وراثت و تفاوت‌های زیستی آدمیان؛ اما جان‌کلام در این است که طرفداران این مکاتب، در میزان تأثیر این عوامل مبالغه کرده و چنان مبهورت این کشفیات شده‌اند که تأثیر عوامل درونی و روحانی را فراموش کرده‌اند. نفس انسان یک عنصر غیر مادی و اراده، آزاد یکی از قوای آن است که به رغم حضور محدودیت‌های مادی و پیرامونی، هم‌چنان مقاومت و فعالیت دارد.

تمرین

با پاسخ به این پرسش‌ها، آموخته‌های خود را از مطالب این فصل ارزیابی کنید و چنان چه در پاسخ به آن‌ها با مشکلاتی مواجه شدید، مطالب را مجدداً مرور کنید.

۱. چند نمونه از حالات و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان را که نشانهٔ مختاربودن انسان است ذکر کنید.

۲. چهارمورد کاربرد مفهوم اختیار را توضیح دهید.

۳. مقصود از «امر بین الامرین» که بیانگر دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام و پیروان ایشان، است چیست؟

۴. برخی در پاسخ شبههٔ جبر علم پیشین الهی گفته‌اند: همان‌طور که پیش‌بینی یک دوست بسیار صمیمی نسبت به کارهای دوست خودش در روزهای آینده، سبب مجبوربودن دوستش نمی‌شود، علم پیشین الهی هم سبب مجبورشدن انسان نمی‌شود. به نظر شما آیا این پاسخ، پاسخ متقن و قانع‌کننده‌ای است؟

۵. آیا فعال دانستن خدا در مورد افعال انسان مستلزم آن نیست که کارهای قبیح انسان و همه ظلم‌ها و گناهان را به خدا نسبت دهیم؟ به چه دلیل؟

۶. آیا آیهٔ شریف «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» مؤید دیدگاه جبرگرایی نیست؟ به چه دلیل؟

۷. چگونه مختاربودن انسان با قانون‌مندبودن پدیده‌های انسانی سازگار است؟

۸. اختیاری که در مباحث حقوقی و فقهی یکی از شرایط تکلیف و ثواب و عقاب است و اختیاری که در مباحث کلامی و فلسفی و در مبحث انسان‌شناسی مدنظر است، با یکدیگر چه نسبتی دارند؟

۹. به نظر شما کدام یک از دو تفسیر زیر در مورد کارهای اختیاری تفسیر درستی است؟
- کار اختیاری کاری است که در اثر تصمیم‌گیری انسان که:

الف) به صورت تصادفی پدید می‌آید، صورت می‌گیرد.

ب) خود علتی دارد، انجام می‌گیرد.

برای مطالعه بیش تر

۱. در زمینه جبر و تفویض و نادرستی آن:

- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶) خیر الاثر در رد جبر و قدر. قم: انتشارات قبله.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱) الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل. ج ۲. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۴) خدا محوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش. تهران: حکمت.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۸) جبر و تفویض. تحقیق مهدی رجایی؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مرعشی شوشتری، محمدحسن (۱۳۷۲) «جبر و اختیار و امر بین الامرین»، مجله رهنمون. ش ۶.
- ملاصدرا شیرازی، صدرالدین (۱۳۴۰) رساله جبر و اختیار، خلق الاعمال. اصفهان: بی نا.
- موسوی خمینی، روح الله (امام خمینی) (۱۳۶۲) طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. در زمینه شبهات جبر و بررسی آن:

- جعفری، محمدتقی [بی تا] جبر و اختیار. قم: انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۵۲) سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه. تهران: غدیر.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۵) علم پیشین الهی و اختیار انسان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدر، محمدباقر (۱۳۵۹) انسان مسؤول و تاریخ ساز. ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ تهران: بنیاد قرآن.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱) نهاية الحکمه، تعلیق: محمدتقی مصباح یزدی. ج ۲، ص ۳۴۶-۳۵۴، تهران: انتشارات الزهرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۰) جبر و قدر. تهران: دانشگاه تهران.

- مصباح، محمدتقی [بی تا] آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۴۵) انسان و سرنوشت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ مجموعه آثار. ج ۱، تهران: صدرا، [بی تا].
- واعظی، احمد (۱۳۷۵) انسان از دیدگاه اسلام. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

ضمایم

۱. انسان‌شناسان غربی و مسئله اختیار

ناتالی تربوویک، در باب جبر یا اختیار انسان دیدگاه دانشمندان غربی را در ضمن دو سؤال، چنین بیان می‌کند:

الف) آیا رفتار انسان نتیجه اراده آزادانه اوست یا تقریباً به طور کامل به وسیله محیط، وراثت، آغاز دوره کودکی، یا خدا تعیین می‌شود؟

دیدگاه‌های نخست مکاتب فکری مختلف را می‌توان در طیفی از جبرگرایی کامل تا ضدیت تام با جبرگرایی، به صورت ذیل نشان داد:

تجربه‌گرایان (هابز)	
تداعی‌گرایان ^۲ (هارتلی ^۳ ، هیوم)	جبرگرایی تام ^۱
نفع‌گرایان (بنتام، میل)	انکار نسبی یا کامل اراده آزادانه
فرویدی‌ها	
رفتارگرایان (واتسن، اسکینر)	

نو فرویدی‌ها: (فروم، اریکسن)

انسان‌گرایان (مازلو، راجرز)

خردگرایان (دکارت)

انسان‌گرایان وجودگرا^۴ (می^۵، فرانکل^۶)

وجودگرایان خدا‌باور^۷

جبرگرایی معتدل

اراده آزاد نسبی

1. total determinism.

2. associationists.

3. hartley.

4. existential humanists.

5. May.

6. Frankl.

7. theistic Existentialists.

ضدیت با جبر (بوبر^۱، تیلیش^۲، فورنیه^۳)
 اراده آزادانه کامل متعالی‌گرایان^۴ (کانت)
 وجودگرایان (سارتر)

ب) ریشه‌های جبرگرایی انسان کدامند؟

سایقه‌های غریزی

فرویدی‌ها: انسان، تحت «کنترل» سایقه‌های غریزی و زیست‌شناختی خویش (جنسیت، گرسنگی، دفع^۵، و امثال این‌ها) است. تمامی رفتار انسان، صرفاً نتیجه سازش‌هایی است که میان این نیازهای غریزی و مقتضیات اجتماعی متعارض صورت می‌گیرد. سایقه‌های غریزی، غالباً در ضمیر ناخودآگاه عمل می‌کنند؛ به طوری که انسان نه تنها تحت «کنترل» آن‌ها قرار می‌گیرد، بلکه خود اغلب از این «کنترل» هیچ آگاهی ندارد. منش‌گرایان (لورنتز): عمده رفتار انسان در سایقه مادرزادی پرخاشگری بر ضد دیگران ریشه دارد.

روان‌پزشکان ارتومولکولی (نیوبلد): دیدگاه این گروه نظیر دیدگاه منش‌گرایان است. انسان‌گرایان (راجرز؛ مازلو): انسان دارای سایقه‌ای مادرزادی است که او را به سمت تحقق بخشیدن خود می‌راند.

موجودی ژنتیک

مکتب بهره‌هوشی موروثی^۶ (جنسن^۷، شاکلی^۸، هرنشتاین^۹): هوش انسان عمدتاً ارثی است. همه رفتارهای مرتبط با هوش در محدوده‌ای قرار دارد که تعیین‌کننده آن، ژن‌های

1. Buber.
2. Tillich.
3. Fournier.
4. transcendentalists.
5. Elimination.
6. Inherited I.Q.School.
7. jensen.
8. Shockley.
9. Hernstien.

«هوش» موروثی در شخص است. طبق نظریه بیولوژیکی آیزنک^۱ در مورد شخصیت، رفتار انسان عمدتاً نتیجه گرایش موروثی او به تژیندی و برون‌گرایی یا درون‌گرایی است.

نیروهای محیط

رفتارگرایان روش‌شناس (واتسن): رفتار انسان را یک‌سره محیط تعیین می‌کند. رفتارگرایان بنیادگرا (اسکینر): عوامل محیطی، مهم‌ترین تعیین‌کننده‌های رفتار است؛ اگر چه عوامل ژنتیک نیز نقشی دارند. نظریه‌پردازان یادگیری اجتماعی (باندورا، برکویتس^۲): عمده رفتار، به ویژه رفتار اجتماعی، فراورده یادگیری محیطی است نه بیان تمایلات فطری. نوفرویدی‌ها (فروم؛ اریکسن): محیط اجتماعی و فرهنگی، مهم‌ترین نیروی شکل‌دهنده رفتار انسان است. سایقه‌های حیاتی بیولوژیک از اهمیت به مراتب کمتری برخوردار است.

مارکسیست‌ها: ابزار تولید یا نظام اقتصادی، نقش مهمی در شکل‌دادن باورها و ارزش‌های فرد دارد و تعیین‌کننده بخش اعظم رفتار او نیز هست. انسان‌گرایان (راجرز، مازلو): رفتار را عوامل اجتماعی و محیطی معین می‌توانند شکل دهند. اگر نیاز اولیه به رفاه جسمانی و احترام معنوی برآورده نشود، این عوامل محیطی می‌توانند فرد را منحرف سازند و باعث شوند به گونه‌ای رفتار کند که مانع از رشد شخصیتش گردد؛ ولی اگر آن نیاز اولیه برآورده شود، فرد می‌تواند پیش‌برود و اهدافی ثانوی همانند خود تحقق‌بخشی^۳ را که تحت کنترل محیط خارج نیستند، عملی سازد.

نیروهای معنوی^۴

دانشمندان عموماً این نیروها را نادیده می‌گیرند؛ چون اگر وجود داشته باشند، قابل

1. Eysenck.

2. Berkowitz.

3. self-actualization.

4. spiritual forces.

توضیح یا اندازه‌گیری نیستند؛ اما روحانیانِ بیش‌تر دین‌های بزرگ، خدا یا خدایان را دارای نفوذ بسیاری بر رفتار انسان می‌دانند. در تمام طول تاریخ تا همین چند دهه گذشته، اغلب فرهنگ‌ها بیش‌تر بر معنویات تأکید داشته‌اند تا مادیات.

۲. خالقیت فراگیر خدا و مسأله اختیار

خالقیت فراگیر خداوند که شامل اعمال اختیاری انسان نیز می‌شود و در آیات قرآن نیز بر آن تصریح شده؛ مانند: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۱ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۲ می‌تواند یکی از دستاویزهای جبرگرایان باشد؛ اما تأمل در آیات دیگر قرآن نشان می‌دهد که این آیات نیز در صدد نفی فعال بودن انسان نیست؛ بلکه در مقام بیان توحید ناب و هم‌تراز نبودن فعالیت انسان با خالقیت خدا در کارهای اختیاری انسان است؛ توضیح آن‌که در مواردی که یک فعل به دو یا چند فاعل نسبت داده می‌شود، صدور فعل یادشده از فاعل‌های متعدد، به یکی از چهار صورت است: الف) یکی فاعل حقیقی است و دیگری مجازاً فاعل شمرده شده و هیچ نقشی در تحقق فعل نداشته است؛ ب) یکی فاعل حقیقی و دیگری امدادگر و کمک رساننده به او بوده است؛ ج) چند فاعل، با مشارکت یک‌دیگر کار را انجام داده‌اند و بخشی از کار به هر یک منتسب است؛ د) دو یا چند فاعل، حقیقتاً در صدور آن فعل نقش داشته‌اند و آن فعل، کار هر یک از آنان است؛ اما فاعلیت هر یک، فوق دیگری و در طول آن بوده است.

آیات شریف قرآن مجید، فقط با صورت چهارم سازگار است و فاعلیت خداوند را در طول فاعلیت انسان می‌داند؛ بنابراین، افعال اختیاری انسان حقیقتاً هم فعل خدا و هم فعل انسان، هم مخلوق خدا و هم مخلوق انسان هستند و به دلیل آن‌که این دو در طول یک‌دیگرند، هیچ مشکل عقلی در انتساب حقیقی فعل به آن دو وجود ندارد.^۳

۱. رعد، ۱۶.

۲. صافات، ۹۶.

۳. برای توضیح بیش‌تر در این زمینه، ر. ک: جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید و شرک - مصباح یزدی، محمدتقی؛ معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)؛ ص ۱۰۶ -

۳. پاسخ دیگر از روایات طینت

این پاسخ، دقیق‌ترین پاسخ و توجیه روایات طینت است و مقدماتی فلسفی - قرآنی دارد که به لحاظ فنی بودن آن‌ها، با بیانی ساده و با اشاره به مقدمات آن (بدون اثبات آن‌ها در این جا) ذکر می‌شود:

افزون بر جهان دنیا، عوالم دیگری نظیر جهان برزخ، جهان قیامت و جهان خزاین وجود دارد و این روایات، ناظر به یکی از آن جهان‌ها، یعنی جهان خزاین است. در جهان یا عالم خزاین، زمان و مکان وجود ندارد. آن چه در این جهان در پهنه مکان و در طول زمان واقع می‌شود، در آن عالم به صورت یک جا و بسیط وجود دارد. گذشته و حال و آینده این جهان یک جا در آن جهان جمعند. کل این عالم که دارای زمان طولانی و مکان گسترده و دارای اجزایی به میزان اجزای زمان و مکان است، در آن عالم جز یک وجود بدون اجزا و بسیط‌تر ندارد؛ بنابراین، همه آن چه بعداً در این جهان رخ می‌دهد، در آن عالم الآن وجود دارد؛^۱ آن هم به صورت بسیط. روایات طینت، ناظر به آن جهان و در صدد بیان این نکته است که این انسان که در طول زندگی رشد می‌کند و بعد با اختیار خویش اعمالی را انجام می‌دهد که سعید یا شقی می‌شود، در آن عالم همه‌اش یک جا وجود دارد و سعید یا شقی بودن این انسان قبل از آن‌که به دنیا بیاید، در آن عالم روشن است؛ چون همه مراحل آینده این جهانی‌اش در آن جا حضور دارد. حال آیا چنین سخنی، یعنی مشخص بودن سعید و شقی در آن جهان معنایش جبر است؟ خیر، اگر افراد در این جهان با اختیار عمل می‌کنند، در آن جهان هم همین‌گونه وجود جمعی دارند و اگر مجبورند، آن جا هم وجود جمعی جبری دارند. با توجه به این‌که قرآن و روایات، انسان را در این جهان مختار می‌دانند، پس آن وجود جمعی انسان در جهان دیگر نیز مختار است و وجود چنین جهانی و حضور انسان در آن جا و مشخص بودن سعید و شقی در آن جا، با مختار بودن انسان منافات ندارد؛ پس روایات طینت، مستلزم مجبور بودن انسان نیست.

۴. جبر فلسفی

پاره‌ای از قواعد فلسفی نیز منشأ توهم جبر در افعال اختیاری انسان شده و به همین دلیل،

۱. تعبیر «الآن در آن عالم» از روی ناچاری است و گرنه، آن جهان «الآن» و «گذشته» و «آینده» ندارد.

برخی به نادرستی یا استثنایپذیری این قواعد روی آورده و عده‌ای به جبری بودن افعال اختیاری انسان رأی داده‌اند؛ از جمله این قواعد، قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» (هرچیز تا به سر حد ضرورت و وجوب نرسد، وجود نمی‌یابد) است. درباره جبرآفرینی این قاعده گفته می‌شود: این قاعده شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌شود و افعال اختیاری نیز تا به سر حد ضرورت و وجوب نرسند، محقق نمی‌شوند؛ حال که چنین است، پس هر فعل اختیاری تا به سر حد وجوب نرسیده است، محقق نمی‌شود و وقتی به مرحله ضرورت و وجوب رسید، قطعاً محقق می‌شود؛ چه انسان بخواهد و چه نخواهد؛ بنابراین، انسان محکوم و مجبور است و اراده او نقش بازی نمی‌کند.

در پاسخ به این شبهه شایان ذکر است که این قاعده اصلی، عقلی و کلی است و استثنا نمی‌پذیرد و در جای خود به اثبات رسیده و مسلم است؛ اما استفاده جبر از این قاعده، ناشی از برداشت نادرست از این قاعده است؛ زیرا این قاعده مشخص نمی‌کند که افعال اختیاری انسان در چه شرایطی به مرحله وجوب و ضرورت می‌رسد؛ بلکه صرفاً از حتمیت تحقق فعل اختیاری در صورت رسیدن به مرحله ضرورت و وجوب سخن می‌گوید و این وجوب و ضرورت در افعال اختیاری، منوط به تحقق اراده است و تا اراده محقق نشود، فعل به مرحله ضرورت و وجوب نمی‌رسد؛ بنابراین، طبق این قاعده، هرچند تحقق فعل اختیاری هنگامی که به مرحله ضرورت رسید، حتمی است، ولی به مرحله ضرورت رسیدن آن در گرو تحقق اراده است و در این صورت، این قاعده نه تنها هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد، بلکه عین مختاربودن انسان است.

قاعده دیگری که منشأ توهم جبر شده، قاعده «ارادی نبودن اراده» است. در این شبهه گفته می‌شود که هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد و اراده، خود نیز یکی از افعال اختیاری درونی انسان است؛ بنابراین، برای آن‌که اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده دیگری باشد و آن اراده سوم نیز باید مسبوق به اراده‌ای دیگر، و این سلسله یا تا بی‌نهایت پیش می‌رود و معنایش آن است که برای هر کار ارادی خارجی، بی‌نهایت اراده قبل از آن وجود دارد و این امری محال است، یا این که در یک مرحله متوقف می‌شود و این بدان معناست که آن اراده دیگر اختیاری نیست و جبری است و وقتی آن اراده جبری شد، کار اختیاری هم که به آن وابسته است جبری می‌شود.

در پاسخ به این اشکال که دست کم از زمان فارابی مطرح بوده، پاسخ‌های متعدد و

متنوعی داده شده است که به روشن‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

معیار کار اختیاری آن نیست که مسبوق به اراده باشد تا (در نتیجه) اراده، فعل اختیاری نباشد؛ بلکه معیار فعل اختیاری آن است که از فاعلی صادر شود که کار خود را با رضایت و رغبت خودش انجام می‌دهد؛ نه این که عامل دیگری او را برخلاف رغبت خودش مجبور کند. همه کارهای اختیاری انسان و از جمله اراده انسان این‌گونه است و همواره با میل انسان انجام می‌شود و انسان در انجام آن‌ها محکوم هیچ جبری نیست. قاعدهٔ سومی که منشأ توهّم جبر فلسفی شده، قاعدهٔ «محال بودن وجود دو علت برای یک معلول» (استحالة توارد علتین علی معلول واحد) است. در این شبهه گفته می‌شود که همه موجودات جهان، از جمله افعال اختیاری انسان، مخلوق و معلول خداوند هستند و این موضوع، مقتضای دلایل عقلی و نقلی متعددی است که در جای خود مطرح شده است؛ در این صورت، اگر در افعال اختیاری انسان گفته شود که این پدیده‌ها به اراده و اختیار انسان وابسته است، معنایش آن است که انسان نیز علت تحقق این پدیده‌ها می‌باشد و لازمهٔ آن، وجود دو علت (خدا و انسان) برای یک معلول (فعل اختیاری انسان) است و در فلسفه اثبات شده که یک محال است معلول، دو علت داشته باشد؛ پس یا باید علیت خدا را منکر شد و این برخلاف دلایل عقلی و نقلی یاد شده است یا باید منکر نقش انسان و اختیار او در تحقق افعال اختیاری شد و این همان جبر است.

در پاسخ این شبهه باید گفت که آن چه در فلسفه محال دانسته شده، وجود دو علت هم‌تراز و در عرض یک‌دیگر برای یک معلول است؛ اما وجود علل طولی که هریک فوق دیگری باشد، از نظر فلسفی نه تنها محال نیست، بلکه طبق مباحث فلسفی، جهان آفرینش بر این بنیان استوار است و در مورد افعال اختیاری انسان وضع بدین‌گونه است که فاعلیت و علیت خدا نسبت به افعال اختیاری انسان در فوق و در طول انسان و اختیار اوست؛ و بنابراین، هم علیت خدا و هم علیت انسان و اختیار او پذیرفته می‌شود و هیچ جبری در کار نیست.

۱. برای آگاهی بیش‌تر در این زمینه، ر.ک: سبحانی، جعفر؛ *الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل*؛ ج ۲، ص ۲۰۳ و ۲۰۴؛ مصباح، محمدتقی؛ *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*؛ ص



مبادی اختیار

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. عناصری را که انسان برای تحقق هر عمل اختیاری به آن‌ها نیازمند است نام ببرید.
۲. نقش هر یک از عناصر سه‌گانه را در اعمال اختیاری انسان توضیح دهید.
۳. ابزارهای شناخت انسان را به صورتی مستند به آیات قرآن بیان کنید.
۴. اقسام کشش‌های درونی (امیال) را نام ببرید و درباره هر یک به اختصار توضیح دهید.
۵. معیار‌گزینش اعمال را توضیح دهید.
۶. چهار امتیاز و برتری لذایذ و کمالهای آخرتی را بیان کنید.

در فصل پیشین از نقش عوامل مختلفی که رفتار اختیاری انسان را شکل می‌دهند، سخن به میان آوردیم و یادآور شدیم که از میان آن عوامل، اختیار انسان نقش تعیین‌کننده را به عهده دارد و سنجش، گزینش و تصمیم‌گیری انسان در رفتار اختیاری وی سرنوشت‌ساز است؛ به این ترتیب، کانون توجه و تعمق در رفتار اختیاری؛ هویت و حقیقت اختیار و عناصر سازنده آن است و به همین دلیل، پرسش‌های متعدد و متنوعی در خصوص چگونگی شکل‌گیری اختیار از دیرباز مطرح شده که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. آیا اختیار آدمی به صورت گتره‌ای و گزافی پدید می‌آید و فاقد هرگونه مبنا و عامل

پیشین است یا شکل‌گیری اختیار نیز در گرو عوامل دیگری است؟

۲. عوامل سامان‌دهنده اختیار کدامند و آگاهی‌ها، گرایش‌ها و توانمندی‌های انسان چه نقشی را در این زمینه به عهده دارند؟

۳. معیار گزینش و انتخاب در افعال اختیاری چیست و میان انسان‌های فعال و خردورز، و انسان‌های منفعل که عنان انتخاب خویش را به اوضاع و احوال اجتماعی می‌سپارند و از روی غفلت یا هم‌رنگی با جماعت زندگی خود را سامان می‌دهند، در این زمینه چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟

۴. آیا ابزارها و روش‌های همگانی شناخت بشر (تجربه و تعقل) برای شناخت و گزینش راه درست، در همهٔ زمینه‌ها و در همهٔ مراحل کفایت می‌کند؟

۵. در صورت منفی بودن پاسخ پرسش پیشین و ضرورت بهره‌گیری از روش ویژه و حیانی، نقش هریک از «روش شناخت همگانی» و «روش ویژه و حیانی» در شناخت و انتخاب راه درست و دستیابی به سعادت واقعی چیست و آیا این دو روش در این باره با یک‌دیگر هماهنگ هستند؟ در این فصل بررسی این پرسش‌ها را پی می‌گیریم.

عناصر زمینه‌ساز اختیار

تحقق هر عمل اختیاری حداقل به سه عنصر نیازمند است: آگاهی و شناخت، میل و گرایش، قدرت و توان‌مندی.

شناخت

در بُعد شناخت که به منزله چ‌راغی، نقش روشن‌گری را در کارهای اختیاری بازی می‌کند، لازم است کارها و شیوه انجام آن‌ها را بشناسیم و خوبی و بدی آن‌ها را تشخیص دهیم تا بهترین را برگزینیم و عمل اختیاری ما کاری حکیمانه و عقل‌پسند باشد؛ اما شناخت نیک و بد کارها در گرو آگاهی از کمال واقعی و راه رسیدن به آن است. تا ما ندانیم کمال واقعی و نهایی ما چیست و راه رسیدن به آن کدام است، خوبی و بدی کارها را درست تشخیص نمی‌دهیم و نمی‌توانیم انتخاب معقولی داشته باشیم. شناخت کمال واقعی و راه رسیدن به آن نیز مستلزم سه معرفت دیگر، یعنی شناخت مبدأ، معاد و رابطه دنیا و آخرت است؛ زیرا کسی که نمی‌داند وجود او و وجود سایر موجودات، مستقل و خودکفاست یا وابسته به آفریدگار است، نمی‌تواند در مورد هستی خود و جهان و کمال واقعی و نهایی، قضاوت درستی داشته باشد؛ از سوی دیگر برای کسی که خدا را قبول ندارد، این فرض که انسان می‌تواند به خدا راهی داشته باشد و به او تقرب یابد و کمال نهایی او در تقرب به خدا است، برایش مطرح نیست و در نتیجه خط مشی چنین انسانی با انسان دیگری که خود و کل هستی را مملوک و وابسته به خدای جهان و کمال خویش را در هرچه نزدیک‌تر شدن به او می‌داند، متفاوت خواهد بود و راه رسیدن به کمال در این دو انسان، به کلی از دیگری متمایز است.

موضوع معاد نیز چنین نقشی دارد. اگر زندگی منحصر به زندگی مادی دنیوی نباشد، کمال‌های قابل دسترسی بسی فراتر از لذایذ دنیایی می‌شود و انسان در خط مشی خود باید به این شناخت دست یابد که چگونه با تلاش‌های اختیاری خود به آن کمال‌ها دست یابد و در صورت لزوم، بسیاری از لذایذ دنیایی زودگذر را فدای لذایذ برتر و پایدار آخرتی کند؛ پس در مرحله شناخت، حل مسأله مبدأ، معاد و رابطه دنیا و آخرت و راه رسیدن به کمال نهایی، برای انجام عمل اختیاری عقل‌پسند، ضرورت دارد و این مسأله،

یکی از رازهای مهم تأکید قرآن بر مسأله مبدأ و معاد و آگاهی دادن به آنها و نیز ذکر ویژگی‌های زندگی دنیایی و آخرتی و رابطه این دو نوع زندگی است.

امکانات بشری و شناخت‌های مورد نیاز

با توجه به این که برای انجام کار اختیاری، «شناخت» نقش مهمی را ایفا می‌کند و در محور شناخت، نیازمند شناخت کمال نهایی و راه وصول به آن هستیم، پرسش مهم دیگری مطرح می‌شود و آن این که از چه راه می‌توان به این شناخت‌های مورد نیاز دست یافت و آیا امکانات و ابزار همگانی شناخت برای تأمین این نیاز کافی است؟

قرآن مجید از حواس، عقل و دل به عنوان ابزارهای عامی که خداوند برای پیمودن راه کمال در اختیار انسان قرار داده، نام برده و بر بهره‌گیری از آنها در این سیر، تأکید فرموده، و کافران و منافقان را به سبب به کار نگرفتن و بهره‌نجستن از این ابزارها یا عمل نکردن بر وفق مقتضای آنها مورد سرزنش قرار داده است. در آیه دوم از سوره انسان، در اختیار قرار دادن حواس را به منظور آزمایش آدمی مطرح می‌کند و می‌فرماید:

«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا».

به راستی ما انسان را از نطفه‌ای آمیخته [از عناصر گوناگون] آفریدیم. او را می‌آزماییم [و به همین دلیل] شنوا و بینایش قرار دادیم.

این آیه به نقش مهم بینا و شنوای بودن انسان در فراهم شدن زمینه آزمایش و در نتیجه صعود یا سقوط وی اشاره دارد.

در آیه ۷۸ سوره نحل می‌فرماید:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

و خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد؛ در حالی که هیچ نمی‌دانستید و برایتان گوش، چشم‌ها و دل‌ها قرار داد تا سپاس او را به جای آورید.

این آیه نیز از نقش ابزارهای شناخت همگانی (حواس و دل) در سعادت انسان و سپاس‌گزاری از خداوند سخن می‌گوید.

در مورد این آیه شریف پرسش‌های متعدد و متنوعی مطرح است که در این جا به

بررسی دو سؤال که با موضوع مورد بحث ارتباط بیش‌تری دارد می‌پردازیم.

۱. در بحث‌های فلسفی، گفته شده که هر موجود مجرد، از خودش آگاه است و نفس انسان موجودی مجرد است و باید از خودش نوعی آگاهی داشته باشد و نیز انسان، بدیهیات نخستین را به صورت فطری می‌داند و در بحث فطرت گفتیم که انسان به صورت فطری با خدا آشناست؛ هم‌چنین در روایات آمده است که برخی از پیامبران و امامان معصوم در شکم مادر، دارای دانش بوده‌اند؛ پس چگونه در این آیه شریف به‌طور کلی انسان را در هنگام تولد فاقد هرگونه آگاهی معرفی می‌کند؟

پاسخ آن است که این آیه ناظر به علوم آگاهانه‌ای است که بشر به‌صورت متعارف به‌دست می‌آورد و به علوم استثنایی پیامبران و امامان علیهم‌السلام و نیز علوم ناآگاهانه و نیمه‌آگاهانه انسان^۱ نظر ندارد؛ بنابراین، آگاهی نفس نسبت به خود و معرفت حضوری ناآگاهانه نسبت به خدا در آغاز آفرینش و سایر معارف فطری و نیز علوم پیشوایان معصوم علیهم‌السلام با عبارت «لا تعلمون شیئا» منافاتی ندارد؛ گذشته از این بر فرض که این عبارت، شامل همه علوم بشری اعم از آگاهانه و ناآگاهانه شود، جمله عامی است که قابل تخصیص است و ما به دلیل عقلی یا نقلی موارد یاد شده را تخصیص می‌زنیم و آیه، شامل آن نمی‌شود.

۲. مقصود از واژه «فؤاد» و جمع آن (افئده) و رابطه آن با «قلب» در اصطلاح قرآنی و «نفس» در اصطلاح فلسفی چیست؟ پاسخ این است که کلمه فؤاد در قرآن با واژه قلب مترادف است؛ به همین دلیل، در داستان حضرت موسی علیه‌السلام می‌خوانیم:

۱. هنگامی که واژه علم در گفتگوهای عرفی به کار می‌رود، منظور علم آگاهانه است؛ اما از نظر دقیق فلسفی، علم دارای سه قسم «ناآگاهانه»، «نیمه‌آگاهانه» و «آگاهانه» است: علم ناآگاهانه علمی است که آدمی هیچ درکی از آن ندارد و حتی در برابر پرسش از آن، می‌گوید: نمی‌دانم! اما با تجارب و دلایل عقلی می‌توان ثابت کرد که چنین دانشی به صورت ناآگاهانه، در ژرفای جان آدمی وجود دارد.

علم نیمه‌آگاهانه علمی است که در آن، آدمی خود به این که می‌داند، آگاه نیست؛ اما ممکن است آگاهی یابد؛ چنان که ما نسبت به بسیاری از چیزهایی که می‌دانیم، در حال حاضر غافلیم؛ اما از طریق تداعی معانی یا برخورد با محرّکی متناسب با آن یا در اثر دیگر عوامل توجه‌دهنده انسان، در می‌یابیم که آن را می‌دانسته‌ایم.

علم آگاهانه آن است که دانشی داریم و می‌دانیم که می‌دانیم. وقتی در عرف گفته می‌شود او به فلان مسأله علم دارد، همین معنای سوم مدنظر است.

«وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».^۱

دل مادر موسی خالی شد و نزدیک بود، راز را آشکار سازد؛ اگر ما دلش را محکم نمی‌کردیم تا که از مؤمنان باشد.

در این آیه، فؤاد و قلب، بر یک واقعیت اطلاق شده و حالت اضطراب و «دل خالی شدن» و آرامش به آن نسبت داده شده است.

این دو واژه، در اصل به معنای عضو مخصوصی در بدن انسان یا حیوان است که نقش تلمبه در جریان خون و تصفیه آن را بر عهده دارد و معمولاً مایل به سمت چپ سینه قرار دارد؛ ولی در عرف به معنای مرکز ادراکات و عواطف و احساسات به کار می‌رود. ارتباط بین معنای لغوی و عرفی این واژه شاید به این صورت باشد که عرف مردم تصور می‌کردند ادراک و احساس با این اندام خاص ارتباط داشته و به وسیله آن صورت می‌پذیرد؛^۲

به هر حال، از موارد استعمال فؤاد و قلب در قرآن به دست می‌آید که منظور، عضو مادی درون سینه یا یکی از قوای روح نیست؛ بلکه شامل قوای متعددی است؛ زیرا در

۱. قصص، ۱۰.

۲. در قرآن نیز گاه واژه قلب بر مبنای همین اصطلاح عرفی به کار رفته است؛ مانند «فانها لانعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي فی الصدور» (حج، ۴۶) راستی که دیدگان کور نیستند؛ بلکه دل‌هایی که در درون سینه‌هاست، کورند.

ممکن است گفته شود که این رابطه، یک رابطه توهمی است. چرا قرآن تلویحاً آن را تأیید کرده است؟ در پاسخ می‌توان گفت: چون قرآن به زبان مردم نازل شده، در این قسمت طبق اصطلاح آنان سخن گفته است و مقصود آن است که چشم سرتان را نمی‌گویم؛ بلکه چشم دلتان که در اندرون شماست، کور است و نیز می‌توان گفت: مقصود از صدور، سینه جسمانی نیست؛ بلکه مقصود از دل، نیروی درک کننده و مقصود از صدر، باطن انسان است؛ زیرا در عرف معمولاً وقتی می‌خواهند به باطن اشاره کنند می‌گویند: «در درون سینه‌ام مطلبی نهفته دارم» خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (لقمان، ۲۳) خداوند به درون سینه‌ها داناست؛ زیرا سینه، مخفی‌ترین جای بدن است؛ پس قلب به معنای مرکز ادراک و صدر به معنای مرتبه‌ای از باطن انسان است.

حتی اگر نپذیریم که قلب، مرکز احساس و ادراک است، دست کم عضوی است که بیش از هر عضو دیگر مورد تعلق روح است و آخرین عضوی است که هنگام مفارقت روح از بدن، از کار می‌افتد. رابطه روح با بدن در مورد همه اعضا یکسان نیست. در برخی اعضا مانند قلب و مغز، مقدم‌تر و قوی‌تر است و شاید بتوان گفت: رابطه روح با قلب بر همه مقدم است.

آیات قرآن امور مختلفی به قلب و فؤاد نسبت داده شده که هر نوع آن مربوط به یکی از قوای روح است؛ به عنوان مثال، در دو آیه زیر، «فقه» که به معنای فهم دقیق و «عقل» که به معنای دریافت حقیقت است، به قلب نسبت داده شده است.

«أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»^۱

آیا در زمین راه نمی‌افتند [و به تأمل نمی‌نشینند] تا دل‌هایی داشته باشند که با آن خرد ورزند و حقایق را دریابند.

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا...»^۲

به تحقیق بسیاری از جن و انس را آفریدیم تا [با اختیار خود عمل کنند و چون مسیر انحراف را در پیش گرفتند] گرفتار جهنم شوند. اینان دل‌هایی دارند که با آن فهم نمی‌کنند و چشم‌هایی دارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند...

از سوی دیگر، احساسات و عواطف، چه مثبت و چه منفی، نظیر خوش آمدن و بد آمدن، به قلب نسبت داده شده است؛ مانند:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ»^۳

مؤمنان آنانند که چون نام خدا برده شود، دل‌هایشان بلرزد.

«وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَخُذَ أَسْمَاؤُهُ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ»^۴

و چون نام خدای به تنهایی برده شود، دل‌های آنان که به رستخیز ایمان ندارند، درهم شود.

در آیات دیگر، قلب، جای ایمان^۵، در معرض انحراف^۶، بیماری^۷ و مهرشدن^۸

۱. حج، ۴۶.

۲. اعراف، ۱۷۹.

۳. انفال، ۲.

۴. زمر، ۴۵.

۵. حجرات، ۷.

۶. آل عمران، ۷.

۷. بقره، ۱۰.

۸. همان، ۷.

دانسته شده است.

از برخی آیات می‌توان دریافت که قلب، علم حضوری نیز دارد؛ مانند:

«كَلاَّ، بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ مُّحْجُوبُونَ».^۱

هرگز، بلکه آن چه انجام داده‌اند، زنگار دل‌هاشان شده است. هرگز، آنان از خداوندگارشان در آن روز در حجابند.

آن‌ها باید روز رستخیز، جلوه‌های الهی را ببینند؛ اما اعمال آنان زنگاری بر آئینه دل‌هایشان شده و نمی‌گذارد انوار الهی در آن‌ها جلوه‌گر شود؛ بنابراین، دل چیزی است که می‌تواند خدا را مشاهده کند و این معنا، در روایات نیز آمده است:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۲

چشم‌ها خدا را با مشاهده عینی در نمی‌یابند؛ ولی دل‌ها او را با حقیقت ایمان درمی‌یابند.

انتخاب و اختیار نیز در قرآن به قلب نسبت داده شده است:

«لَا يُؤْخَذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي إِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ».^۳

خدا شما را به واسطه سوگندهای سرزبانی مؤاخذه نمی‌کند؛ ولی بر آن چه دل‌هاتان برمی‌گزیند، شما را مؤاخذه می‌کند.

«وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».^۴

در آن چه خطا کرده‌اید باکی نیست؛ اما نسبت به آن چه دل‌هاتان به عمد [برگزیده] و انجام داده است، [مورد مؤاخذه خواهید بود] و خدا آمرزنده مهربان است.

می‌توان گفت که قلب از دیدگاه قرآن، موجودی است که هم علم حضوری و هم علم حصولی دارد و احساس، ادراک، هیجان‌ها، عواطف و انتخاب و اختیار نیز به آن نسبت داده می‌شود. تنها چیزی که به نفس نسبت داده می‌شود و به قلب نسبت داده نمی‌شود،

۱. مطففین، ۱۳ و ۱۴.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹.

۳. بقره، ۲۲۵.

۴. احزاب، ۵.

افعال بدنی است؛ بنابراین، قلب و فؤاد یک قوه خاص نیست^۱ و با توجه به موارد کاربرد آن در قرآن، مترادف است با آن چه در فلسفه، روح یا نفس نامیده می شود؛ به هر حال، از مجموع آیات استفاده می شود که خدای متعال برای شناخت ابزارهایی را آفریده که مهم ترین آن ها چشم و گوش و قلب است.^۲

ابزارهای یادشده برای آن که انسان را متوجه مسیر کند و او را از گمراهی در شناخت مسیر و دستیابی به شناخت های کلی در مورد مبدأ و معاد و راه وصول به کمال مدد رسانند، کارآیی لازم را دارند و اگر کسانی آن ها را به کار گیرند و به مقتضای آن ها عمل کنند، مبدأ و معاد و راهنمایان مسیر را خواهند شناخت ولی این ابزار از نشان دادن دقیق و جزء به جزء راه وصول به کمال ناتوانند و نمی توان در تعیین خط مشی دقیق و این که چه کاری سعادت آفرین و چه کاری شقاوت آفرین است، به آن ها اکتفا کرد. اصولاً تعیین

۱. در بحث های فلسفی، برای هر نوع کاری که از انسان سر می زند، یک مبدأ خاص قابل می شوند. هنگامی که می بینیم انواع گوناگونی از ادراکات وجود دارد که از هم متمایزند، می گوئیم: هر یک قوه ای دارند: حس مشترک، خیال، حافظه و عقل؛ اما برای انفصالات و کیفیات نفسانی، مبدأ فاعلی قابل نیستند و آن ها را به نفس نسبت می دهند.

۲. قرآن با آن که برای شناخت و دانشی که با وسایل مختلف حاصل می شود، اهمیت و عنایت ویژه ای قابل است، اما دانش های دیگری نیز برای انسان برمی شمرد که از راه های معمولی حاصل نمی شود؛ از آن جمله علمی است که از راه وحی حاصل می شود: «الَّذِينَ عَلِمُوا الْقُرْآنَ». (رحمن، ۲)
ما از راه عادی، عالم به قرآن می شویم؛ ولی پیامبر ﷺ از دریافت عینیت و حقیقت وحی با علم حضوری (نه از طریق عادی) عالم به قرآن شده است. علاوه بر وحی به انبیا، «علم لدنی» و نیز وحی به غیر انبیا، از علوم حاصل شده از غیر راه های معمولی است، و از علم لدنی در قرآن نیامده؛ ولی از دانشی نام برده شده که از سوی خدا (لدنی) است: «و علمناه من لدنا علماً» (کهف، ۶۵) به او دانشی از نزد خویش آموختیم. در مورد وحی به حضرت مریم علیها السلام و به مادر موسی علیهما السلام آمده است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَاهُ فِي الْبَيْمِ وَلَا تَخَافِي إِنَّا رَازِقُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ». (قصص، ۷)

به مادر موسی وحی کردیم که به او شیر بده و چون بر جان وی بیمناک شدی، او را به دریا درافکن و نترس و غم مخور. ما او را به تو باز می گردانیم و او را از پیامبران قرار می دهیم. مادر موسی، از طریق همین وحی از آینده فرزندش خبرهایی به دست آورد.

و در مورد حضرت مریم می فرماید:
«إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...». (آل عمران، ۴۵)
در آن هنگام که فرشتگان گفتند: ای مریم! خداوند مژده می دهد تو را به «کلمه» ای از خویش که نام وی مسیح، عیسی پسر مریم است... .

این امور، به کشف دقیق و مورد به مورد رابطه دنیا و آخرت است که از توان این روش‌ها خارج است؛ به همین دلیل نیاز به وحی دارد و بدین‌سان ضرورت استمداد از معارف و حیانی ظاهر می‌شود و این همان راه ویژه‌ای است که خداوند برای دستیابی بشر به سعادت واقعی و نهایی‌اش در اختیار انسان قرار داده است؛ بنابراین، ابزارهای شناخت عمومی در نشان دادن خطوط کلی مسیر سعادت موفقتند؛ اما به دلیل خطاپذیری، تأثیرپذیری، تکامل تدریجی و محدودیت‌های آن‌ها نمی‌توان در شناخت تفصیلی مسیر سعادت به آن‌ها اعتماد کرد و به همین دلیل یک راه دیگر ضرورت دارد و آن راه وحی و نبوت است.

میل یا گرایش

میل و گرایش که نقش انرژی را در کارهای اختیاری ایفا می‌کند، عنصر دوم مورد نیاز در فعالیت‌های اختیاری است. شناخت به تنهایی انسان را به حرکت و تصمیم‌گیری نمی‌رساند؛ بلکه فقط راه را نشان می‌دهد. این میل‌ها هستند که پس از شناخت راه، انسان را به تکاپو و امی دارند. رابطه میل و اراده یکی از بحث‌های مهمی است که در مورد آن، دو دیدگاه مختلف مطرح است. برخی، اراده را میل شدید می‌دانند و برخی شوق مؤکد یا میل شدید را شرط تحقق اراده می‌دانند؛ در هر صورت می‌توان گفت که در مورد انسان و موجودات مشابه آن، در هیچ موردی نمی‌توان اراده‌ای یافت؛ مگر آن که در آن‌جا میل وجود دارد. در انسان، هم میل‌های حیوانی و پست و هم میل‌های انسانی و متعالی؛ مثلاً انسان، هم میل جنسی، میل به غذا و دیگر امور جسمانی و هم میل به جاودانگی، احساس شخصیت و استقلال‌طلبی دارد. درباره انواع و تعداد میل‌هایی که در درون انسان وجود دارد، بحث‌های فراوانی صورت گرفته و دسته‌بندی‌های گوناگونی ارائه شده است که مهم‌ترین آن‌ها به شرح ذیل است:

دسته‌بندی امیال

یکی از دسته‌بندی‌های مهم، تقسیم کشش‌های درونی به چهار قسم غرایز، عواطف، انفعالات و احساسات است.

غرایز

کشش‌های باطنی ناظر به نیازهای حیاتی انسان و مرتبط با یکی از اندام‌های بدن، «غریزه» نامیده شده است؛ مانند غریزه خوردن و آشامیدن که هم نیاز طبیعی انسان را رفع می‌کند و هم با اندام گوارشی مرتبط است یا غریزه جنسی که بقای نسل را تضمین می‌کند و با دستگاه تناسلی ارتباط دارد.

عواطف

عواطف، میل‌هایی است که نسبت به انسان دیگر، پدید می‌آید؛ مثل عاطفه والدین به فرزند و برعکس یا کشش‌های گوناگون ما نسبت به انسان‌های دیگر. هرچه روابط اجتماعی، طبیعی یا معنوی، بیش‌تر باشد، عاطفه قوی‌تر می‌شود؛ مثلاً در رابطه بین والدین و فرزند، پشتوانه‌ای طبیعی وجود دارد و رابطه معلم و متعلم پشتوانه‌ای معنوی دارد.

انفعالات

انفعالات یا کشش‌های منفی، مقابل عواطف و عکس آن است؛ یعنی حالتی روانی است که براساس آن، انسان به علت احساس ضرر یا ناخوشایندی، از کسی فرار یا او را طرد کند. نفرت، خشم، کینه و امثال آن، از انفعالات به شمار می‌آیند.

احساسات

طبق برخی اصطلاحات، احساسات حالت‌هایی است که از سه مورد مذکور قبلی، شدیدتر است و به انسان اختصاص دارد. آن سه مورد قبل، کم و بیش در حیوانات هم موجود است؛ ولی احساسات؛ مانند احساس تعجب، تجلیل، عشق و پرستش. این کشش‌های درونی، گاهی بر هم تأثیرهایی دارند و گاه با انضمام و ترکیب با یکدیگر منشأ اثری می‌شوند؛ چنان‌که با دستگاه ادراکی و شناخت هم ارتباط می‌یابند و قوای ادراکی هم بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند و به کمک آن‌ها، برخی امیال، شکل‌های خاصی به خود می‌گیرند.

تقسیم‌بندی دیگر امیال، تقسیم به امیال فردی و اجتماعی است. امیال غریزی معمولاً فردی و دیگر امیال مانند عواطف غالباً اجتماعی است.

از منظری دیگر می‌توان خواست‌ها را به امیال مادی و روحی، و امیال روحی را به امیال نازل و متعالی روحی تقسیم کرد. امیال و خواست‌هایی مانند غرایز که با ارضای آن‌ها، نیاز بدن رفع می‌شود، امیال مادی هستند و امیالی که پس از رفع نیازهای بدن نیز، ظهور می‌یابند، امیال روحی نامیده می‌شوند؛ مثل نیاز به شادی، با آن که در مواردی تن سالم است، اما روان، شاد نیست؛ بنابراین تقسیم‌بندی، امیال سه‌گونه‌اند:

۱. آن چه جنبه مادی و فیزیولوژیک دارد؛

۲. آن چه جنبه روانی دارد؛ اما از خواست‌های نازل روحی است؛ مانند شادی و آرامش؛

آرامش؛

۳. آن چه جنبه روانی دارد؛ اما از خواست‌های عالی روحی است؛ نظیر

آرمان‌خواهی، آزادی‌طلبی و

برخی، نیازهای متعالی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. حق‌جویی: شناخت واقعیات و حقایق.

۲. فضیلت‌خواهی: عدالت، حریت و

۳. زیباطلبی مطلق: زیبایی‌هایی که علاقه انسان به آن‌ها تعلق می‌گیرد، بسیار مختلف

است: برخی مربوط به دیدنی‌ها برخی به شنیدنی‌ها و بعضی مانند علاقه به شعر مربوط به تخیل است؛ ولی زیبایی‌طلبی مطلق از نیازهای متعالی است.

بعضی، قسم چهارمی را افزوده و آن را «حس مذهبی» نامیده‌اند و بعضی آن سه را نیز در شعاع این چهارمی قرار داده‌اند.

از منظری دیگر، خواست‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. خواست‌هایی در جهت حفظ بقا و موجودیت که ارضای آن به بقای آدمی کمک

می‌کند: خوراک و پوشاک و غریزه صیانت ذات.

۲. خواست‌هایی در جهت تحصیل کمالات وجودی که در جهت حفظ موجودیت

نیست؛ بلکه در جهت تکامل یافتن موجود است.

در مورد این که کدام‌یک از این خواست‌ها اصیل و کدام‌یک غیر اصیل است و

خواست‌های اصیل کدام است نیز بررسی‌هایی صورت گرفته و از دو تا دوازده خواست اصیل برای انسان قابل شده‌اند.

امیال یادشده، گاه هم‌سو و هم‌جهت و گاه در تعارض با یکدیگرند؛ به عنوان مثال غالباً میان میل‌های حیوانی و میل‌های انسانی تعارض و ناسازگاری وجود دارد و انسان نمی‌تواند خواست هر دو را به‌طور کامل برآورده سازد و به ناچار باید یکی را برگزیند و بر دیگری ترجیح دهد و دیگری را محدود یا سرکوب کند یا آن را نادیده بگیرد. در این جا است که مسأله‌گزینش و ترجیح یک میل بر میل یا میل‌های دیگر و معیار آن مطرح می‌شود.

گزینش امیال

انسان‌ها معمولاً - آن‌گونه که روان‌شناسان گفته‌اند - هنگام تعارض امیال، به دنبال میلی می‌روند و تحت تأثیر میلی قرار می‌گیرند که به مرحله هیجان رسیده باشند یا در اثر تکرار اشباع آن، به صورت عادت در آمده یا در اثر تبلیغات فراوان، توجه فرد به آن‌ها جلب شده و نسبت به سایر میل‌ها نوعی غفلت و بی‌توجهی یا کم‌اهمیتی پدید آورده باشد. نکته بسیار مهم و شایان توجه آن است که سخن روان‌شناسان، ناظر به انسان‌های منفعل است؛ ولی سؤال اساسی ما این است که اگر انسان بخواهد فعال باشد و نه منفعل، با چه معیاری بعضی از امیال را بر برخی دیگر ترجیح دهد؟

قرآن مجید در یک نگاه کلی بر ترجیح دادن گرایش‌های متعالی بر گرایش‌های مادی و پست تأکید دارد. در قرآن، پاره‌ای از خواسته‌های حیوانی، با تحقیر و نکوهش ذکر شده است. در آیه نوزدهم از سوره معارج می‌فرماید:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً... إِلَّا الْمُصَلِّينَ...»

انسان، ناشکیبا و حریص آفریده شده است؛ چون سختی بدو رسد، بی‌تابی و بی‌قراری می‌کند و چون به او نعمتی رسد، منع احسان می‌نماید... جز نمازگزاران....

این آیه ضمن آن‌که می‌پذیرد انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که برخی خواسته‌های پست در او وجود دارد، هشدار می‌دهد که اگر بخواهد با اختیار خویش، به کمال‌های

بسیار بالا، دست یابد، نباید اسیر این امیال شود؛ بلکه باید آن‌ها را در جهت دستیابی به کمال‌های برتر به کار گیرد. آن‌جا که کمال در گرو ایثار است، نباید شهوت‌پرستی و شکم‌بارگی و امثال آن، سدّ راه او گردد و حتی آن‌جا که کمال، منوط به فداکاری است، میل به حیات مادّی نباید مانع رسیدن او به فیض شهادت شود. حقیقت یادشده در دو آیه زیر نیز مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

«رَبِّينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ؛ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ.»^۱

دوست‌داری و علاقه به خواسته‌هایی از قبیل زن و فرزندان و گنجینه‌های زر و سیم و رمة‌های اسب با نشان [و داغ خانوادگی] و چهارپایان و کشت و زرع در نظر مردم، زیبا و فریبنده جلوه‌گر شده است. این‌ها کالای [بی‌ارزش] دنیایی است [اما، سعادت جاودانه در سوی دیگر است] و سرانجام نیک، تنها نزد خداست.

«إِغْلُظُوا أَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُو بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرُ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ.»^۲

بدانید همانا زندگانی دنیا بازیچه، سرگرمی، آرایه، فخرفروشی به یکدیگر و زیاده‌خواهی در مال و فرزند است؛ مثل بارانی است [که گیاهی برویاند] و سرسبزی آن کشت‌کاران را به شگفتی آورد؛ سپس پژمرده و زرد گردد و آن‌گاه هیمه‌ای شود؛ و در آخرت شکنجه‌ای سخت و [نیز] آمرزشی از سوی خداوند و خشنودی است و زندگانی دنیا جز کالای فریب نیست.

از سوی دیگر، تقویت و جهت‌دهی به امیال متعالی نیز مورد تأکید قرآن مجید است؛ به عنوان مثال، طبق بینش قرآنی باید شخصیت‌طلبی^۳، جاودانگی‌طلبی و گرایش به

۱. آل عمران، ۱۴.

۲. حدید، ۲۰.

۳. شخصیت‌طلبی از میل‌هایی است که ریشه‌ی فطری دارد و غالباً نخستین تجلّیات آن، در سنین نوجوانی مشهود می‌شود.

در روان‌شناسی، بلوغ، نقطه‌ی عطف آدمی به شمار می‌رود. تا پیش از این زمان، کودکان بیش‌تر مقلّد

خداوند را مورد توجه قرار دهیم.

در این مورد، آیاتی در قرآن آمده است. آیه نهم از سوره فاطر به شخصیت طلبی انسان اشاره کرده، راه جهت دهی متعالی به آن را نشان داده است:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ، فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا»

هرکس خواهان عزت است [بداند که] عزت، همه اش از آن خداست.

همه طالب شخصیت و عزتند.^۱ اصل جلب عزت و احترام و آبرو، بد نیست؛ اما باید دانست که عزت فقط در عزت های اعتباری موجود در جامعه خلاصه نمی شود. این آیه که در صدد جهت دادن به این خواست است، می گوید:

اگر تو می خواهی نزد انسان ها که خود فقیر و محتاجند، عزیز باشی، چرا نمی خواهی نزد پروردگار غنی و متعال عزیز باشی؟! با آن که عزت حقیقی از آن خداست.

میل به بقا نیز از خواست های فطری انسان است. آدمی هیچ گاه نمی خواهد بمیرد؛ زیرا می اندیشد که مردن نابود شدن است یا می خواهد عمری طولانی داشته باشد. قرآن در مورد بنی اسرائیل می فرماید که می خواهند هزار سال عمر کنند:

«يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ».^۲

هر یک از ایشان دوست دارد هزار سال عمر کند.

هزار، نماد کثرت است؛ نه این که مثلاً هزار و یک سال نمی خواسته است. این خواست در همه انسان ها حتی در پدر همه ما، حضرت آدم عليه السلام نیز وجود داشت و



بزرگ ترایند. از این زمان، کودک دلش می خواهد «خودش باشد»؛ حرف دیگران را گوش نکند؛ هر چه خود می فهمد، عمل کند؛ به امر و نهی، حساسیت پیدا می کند. این حالت نیز، در جای خود برای تکامل انسان، مفید و مؤثر است. حکمت خداوند است و حقیقت آن حُب کمال است؛ ولی بر اثر نقص معرفت، در شکل های محدود جلوه می کند.

شخصیت طلبی، در سنین بالاتر و در اجتماع، کم کم به صورت ریاست طلبی نمودار می شود. فرد می خواهد فرمان روا شود و دیگران حرف او را گوش کنند و امتیاز پیدا کند. این نیز شکل های گوناگون دارد که شهرت طلبی، ریاست طلبی، جاه طلبی و علاقه به محبوب شدن، از آن جمله است.

۱. قرآن می فرماید که حتی برخی از بت پرستان به انگیزه جلب احترام و عزت، بت می پرستیده اند. «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا» (مریم، ۸۱) و جز خدا معبودهای دیگری را برگزیدند تا مایه عزتشان باشند.

۲. بقره، ۹۶.

شیطان براساس همین خواست، او را فریفت:

«هَلْ أَذُكَّ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّيْلِي».^۱

آیا می‌خواهی تو را به درخت جاودانگی و سلطنتی نافر سودنی، رهنمون شوم؟
این آیه، هم اشاره به میل بقا و مقام‌طلبی انسان دارد و هم بر این نکته دلالت دارد که این خواست، در انسان، فطری است و نباید عنصری منفی تلقی شود؛ بلکه باید نقص شناخت را برطرف ساخت و توجه داشت که این جهان، قابل بقا نیست و ملک ابدی نزد خداست. انسان باید به جای دنیا، به آخرت علاقه‌مند شود؛ زیرا:

«وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى».^۲

زندگی آخرت بهتر و پایدارتر است.

سرانجام و برتر از همه دل‌بستگی‌ها، میل نهانی ویژه در ژرفای وجود انسان نسبت به خدا و در سوی اوست که متأسفانه برای بسیاری از روان‌شناسان ناشناخته مانده است. این میل، نه از گونه احساس و نه از گونه عواطف، بلکه از این هردو لطیف‌تر و پنهان‌تر است و از آن‌جا که کمال‌نمایی انسان به آن وابسته است، شکوفا کردن آن نیز اختیاری و به دست خود انسان است.

غرایز و امیال طبیعی، خودبه‌خود شکوفا می‌شوند. گرسنگی از لحظه تولد با طفل وجود دارد. غریزه جنسی، هنگام بلوغ شکوفا می‌شود و آدمی راه ارضای آن را نیز تشخیص می‌دهد؛ ولی کمالات معنوی اولاً، خود شکوفا نیستند و باید آن را شکوفاند و ثانیاً، پس از شناخت متعلق، موضوع و مورد آن باید اعمال اختیاری انجام داد؛ یعنی وقتی میلی در انسان شکوفا شد، باید درصدد برآید که اندک اندک قدمی جلوتر رود تا به مراحل نهایی نزدیک شود.

آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در این مورد، رهنمود می‌دهد:

ابراهیم علیه السلام پس از غروب ستاره (زهره) فرمود:

«لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ».^۳

۱. طه، ۱۲۰.

۲. اعلی، ۱۷.

۳. انعام، ۷۶.

من غروب‌کنندگان را دوست ندارم.

یعنی همهٔ انسان‌ها، به سوی موجودی غروب نکردنی کشیده می‌شوند. خواست و میل پرستش باید به چیزی تعلّق گیرد که همیشه حاضر باشد؛ محبوبی باشد که بتوان هماره در کنار او بود و او جز الله نیست. به دنبال محبّت به خدا، آن چه به خدا مربوط است (از جمله ایمان) محبوب انسان می‌شود:

«وَلِكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ».^۱

ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داد.

ایمان به خدا، به این دلیل محبوب انسان می‌شود که راهی به سوی خداست و در این راه به جایی می‌توان رسید که انسان در زندگی، هیچ خواستی جز خدا و رضای او نداشته باشد:

«إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى».^۲

[هیچ نعمت شایستهٔ پاداشی در پیشگاه خدا نیست] مگر آن چه انسان به انگیزه جلب رضایت خداوندگار برترش، انجام داده باشد.

معیار‌گزینش امیال

در این جا این سؤال مطرح است که معیار قرآن برای ترجیح میل‌های متعالی بر میل‌های مادی چیست؟ در یک تحلیل روانی می‌توان گفت: معیار واقعی انسان برای ترجیح یک میل بر میل دیگر، لذت است. انسان ذاتاً به گونه‌ای آفریده شده که به دنبال چیزی می‌گردد که متناسب با طبع او و لذت‌آور است و در برابر، از هر چیز رنج‌آفرین و الم‌آور گریزان است. مصلحت و منفعت که در برخی دیدگاه‌ها به عنوان معیار‌گزینش میل‌ها مطرح شده نیز به نوعی لذت باز می‌گردند.

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر دو میل لذت‌آفرین، مورد تعارض واقع شدند، کدام یک را ترجیح دهیم و گزینش کنیم؟ در پاسخ می‌توان گفت: از میان میل‌های

۱. حجرات، ۷.

۲. اللیل، ۲۰.

لذت آور، آن میل که لذتی بیش‌تر یا پایدارتر دارد یا کمال آفرین‌تر است، باید مقدم داشته شود؛ بنابراین، پایداری لذت، کثرت و انبوهی آن و نیز کمال آفرینی بیش‌تر، معیار‌گزینش می‌شود. تأمین برخی میل‌ها لذت فراوانی دارد؛ ولی کمال آفرین نیست؛ بلکه گاه نقص آفرین است یا آن‌که نسبت به میل دیگری که لذت کم‌تری را تأمین می‌کند، کمال کم‌تری را در اختیار قرار می‌دهد. در چنین شرایطی، برای گزینش، کمال آفرینی هم باید مدّ نظر باشد.

با در نظر گرفتن لذت بیش‌تر و پایدارتر و کمال آفرین‌تر، باز هم سؤال‌های فراوانی پیش روی انسان قرار دارد؛ به عنوان مثال اگر دو میل، از نظر زمان یا فراوانی لذّت یک‌سان بودند، کدام یک مقدم است؟ اگر یکی از جهت مدت و دیگری از جهت فراوانی لذت برتری داشت، کدام یک گزینش شوند؟ آیا لذت‌های جسمی و روحی هم‌سنگ هستند. کدام لذت جسمی بر کدام لذت روحی برتری دارد؟ مشاهده می‌کنید که این سه معیار، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، با مشکل مواجهند و به دلایل پیشین، قضاوت قطعی و درست در مورد مقایسه و گزینش برخی از امیال بر برخی دیگر، برای عموم انسان‌ها میسر نیست.

در این جا بار دیگر اهمیت مسأله شناخت روشن و عظمت شناخت مبدأ و معاد آشکارتر می‌شود. برای حل معضلات گذشته، باید حقیقت انسان و میزان پایداری و دوام او و نیز حد و مرز کمالی را که می‌تواند به دست آورد، شناخته شود. ابتدا باید بدانیم که آیا انسان با مرگ نابود می‌شود و زندگی‌اش در همین زندگی محدود دنیا خلاصه می‌شود یا زندگی جاودانه‌ای دارد. در مرحله بعد باید مشخص شود کمال‌هایی که انسان می‌تواند به دست آورد، به ویژه کمال نهایی او چیست؟ اگر این دو مسأله حل شود و انسان به این نتیجه برسد که با مرگ نابود نمی‌شود و زندگی جاودانه دارد و نیز کمال واقعی او در نزدیکی به خداست و حدی نمی‌شناسد، معیار‌گزینش روشن می‌شود. آن چه انسان را به این کمال جاودانه می‌رساند، باید برتری داده و حرکت طبق آن آغاز شود. این معیار کلی است؛ ولی این که کدام میل و در چه شرایطی چنین نقشی را ایفا می‌کند و کدام حرکت، ما را به آن کمال جاودانه و بی‌حد، نزدیک یا دور می‌سازد، باید از طریق وحی دریافت شود و شناخت و حیانی، نقش اصلی را به عهده دارد؛ پس

ابتدا باید مسأله مبدأ و معاد را حل کرد و در تداوم آن، وحی و نبوت را به میان آورد تا گزینش حکیمانه و معقول عملی شود. در این چارچوب گزینش را می‌توان با همان معیارهای لذت بیشتر، پایداری و کمال‌آفرین‌تر، انجام داد. معضلات یادشده، برخاسته از مشخص نبودن طول زندگی انسان، میزان کمالی که می‌تواند به دست آورد و ناتوانی ابزارهای شناخت وی در تشخیص میل برتر بود و این‌ها همه در این چارچوب (وحی) قابل حل است.

ویژگی‌های لذت‌های اخروی

چنان‌که اشاره شد، در بینش قرآنی، افزون بر لذایذ دنیایی، موارد لذت آخرتی مطرح است و انسان در گزینش لذت‌ها باید آن‌ها را نیز مورد توجه قرار دهد و با معیار لذت پایداری، بیشتر و کمال‌آفرین‌تر دست به گزینش بزند؛ به همین دلیل، قرآن هدف بیان آیات را تفکر در باب دنیا و آخرت و مقایسه آن دو می‌داند.

«كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^۱

بدین‌سان خداوند آیات را برای شما تبیین می‌کند تا درباره دنیا و آخرت بیندیشید.

نکته شایان توجه این است که بررسی آیات ناظر به لذت‌ها و کمال‌های آخرتی، این نتیجه را در اختیار قرار می‌دهد که این لذت‌ها و کمال‌ها در مقایسه با لذت‌های دنیایی از فزونی، پایداری، برتری و خلوص برخوردارند؛ بنابراین، انسان باید در زندگی خود تمایلاتی را برگزیند که تأمین‌کننده لذت و کمال آخرتی باشد. در این آیات، از چهار امتیاز و برتری لذت‌ها و کمال‌های آخرتی به شرح ذیل سخن به میان آمده است:

۱- پایداری و جاودانگی

در بینش قرآنی، زندگی دنیا ناپایدار و محدود و زندگی آخرت، جاودانه و بدون محدودیت زمانی است.

«بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»^۲

۱. بقره، ۲۱۹.

۲. اعلی، ۱۶ و ۱۷.

بلکه شما زندگی دنیا را برمی‌گزینید، در حالی که زندگی آخرت بهتر و پایدارتر است.
«مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»^۱

آن چه نزد شماست، پایان می‌پذیرد و آن چه نزد خداست پایدار است.

۲- خلوص و آمیخته نبودن به رنج و الم

در زندگی دنیا نعمت‌ها و خوشی‌ها، آمیخته با رنج‌ها و ناخوشی‌ها است؛ اما در زندگی آخرت، نعمت و خوشی خالص و ناب، قابل دسترسی است. قرآن از زبان بهشتیان می‌فرماید:

«الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ»^۲

ستایش خدایی را که از فضل خویش ما را در سرای اقامت جاودان جای داد که در آن، هیچ رنج و زحمت و ناتوانی و خستگی به ما نمی‌رسد.

۳- گستردگی و فراوانی

نعمت‌های آخرتی برخلاف نعمت‌های دنیایی که از نظر کمی و کیفی محدود و ناچیزند، از گستردگی و فراوانی برخوردارند. قرآن مجید می‌فرماید:

«سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۳

به سوی آمرزش الهی و بهشتی که پهنای آن آسمان‌ها و زمین است بشتابید.

در آیه‌ای دیگر فرموده است:

«فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ»^۴

در آن [=بهشت] آن چه انسان‌ها بخواهند و آرزو کنند و آن چه چشم‌ها از آن لذت برند، وجود دارد.

۴- لذت‌ها و کمال‌های ویژه

در سرای آخرت، افزون بر نعمت‌هایی که مشابه آن در دنیا یافت می‌شود، نعمت‌های

۱. نحل، ۹۶.

۲. فاطر، ۳۵.

۳. آل عمران، ۱۳۳.

۴. زخرف، ۷۱.

ویژه‌ای نیز وجود دارد که فراتر و متعالی‌تر از نعمت‌های دنیایی است. قرآن مجید پس از شمارش نعمت‌های مشابه نعمت‌های دنیایی می‌فرماید:

«وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۱

و خشنودی خدا که از همه برتر و بزرگ‌تر است و آن، کامیابی عظیم و سترگ است.

در روایتی از پیامبر گرامی ﷺ آمده است که فرمود:

«فَيَغْطِيهِمُ اللَّهُ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أَذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا مَخَطَرٌ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ»^۲

خداوند به آنان [= بندگان شایسته خود] نعمت‌هایی عنایت فرماید که هیچ چشمی ندیده، هیچ گوشی نشنیده و به هیچ قلبی خطور نکرده است.

با توجه به ویژگی‌های یاد شده، قرآن مجید، فقط زندگی آخرت را زندگی می‌داند و زندگی دنیا را مقدمه و ابزار وصول به آن معرفی می‌کند و در صورتی که زندگی دنیایی، زمینه‌ساز دستیابی به زندگی آخرتی نباشد، آن را سرگرمی، سبب غفلت و بی‌خبری، مایه فخر فروشی، آرایش صرف و بدون هدف عقلایی به‌شمار می‌آورد^۳ و در پی آن رفتن، در فکر آن بودن و برگزیدن امیال تأمین‌کننده آن را کاری غیر خردمندانه، و این‌گونه زندگی را زندگی کردن در حد حیوانات و تأمین بُعد حیوانی انسان می‌داند.

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۴

و این زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست و به راستی که سرای آخرت، زندگی حقیقی است. ای کاش می‌دانستند!

قدرت

سومین عنصر اساسی در کارهای اختیاری، قدرت است که نقش امکانات و ابزار را در این زمینه ایفا می‌کند. انسان باید به گونه‌ای باشد که بتواند در پرتو آن شناخت‌ها و با استفاده از این میل‌ها، آن چه را در راستای کمال واقعی خود می‌داند و مقدمه دستیابی به آن تشخیص می‌دهد تحقق بخشد و از کارهایی که او را از رسیدن به آن کمال نهایی باز

۱. توبه، ۷۲.

۲. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۶، ص ۶۳.

۳. حدید، ۲۰.

۴. عنکبوت، ۶۴.

می‌دارد یا دور می‌کند، بپرهیزد. این قدرت، دربرگیرنده قدرت بر اعمال درونی مانند نیت، ایمان آوردن، رضایت و خشم - محبت و دشمنی - تصمیم‌گیری و قدرت فیزیکی بر عمل خارجی است و در بینش قرآنی، انسان در تمام این مراحل از امکانات لازم برای اعمال قدرت برخوردار است. قدرت، دارای انواع مختلفی است که از یک دیدگاه می‌توان آن را به چهار دسته تقسیم کرد:

(الف) قدرت طبیعی که با بهره‌گیری از طبیعت، اعم از جانداران و غیر جانداران، به مقاصد خویش نایل می‌شود؛

(ب) قدرت تکنیکی و علمی که با استفاده از فرآورده‌های تکنولوژی و علم، به اهداف خویش نایل می‌شود و کارهای مورد نظر خود را انجام می‌دهد؛

(ج) قدرت اجتماعی که از طریق همکاری و تعاون و یا زور و سلطه طلبی و کسب پایگاه اجتماعی، به طریق مشروع یا غیر مشروع، هم‌نوعان خود را به نفع خود، در خدمت خود در می‌آورد و با استفاده از نیروی آنان، مقاصد خود را تحقق می‌بخشد؛

(د) قدرت ماورای طبیعی که با بهره‌گیری از قدرت روحی خود و یا استمداد از امدادها و عنایات الهی، با تصرف در طبیعت بی‌جان، جاندار، انسان‌ها یا کمک‌گرفتن از جن و شیاطین، به آن چه می‌خواهد، نایل می‌شود.

با توجه به آن چه در توضیح قدرت به عنوان یکی از مبانی اختیار گذشت، روشن می‌شود که نباید قدرت را در توانش‌های جسمانی و سلامت اعضا و جوارح و فراهم‌بودن شرایط خارجی برای انجام اعمال جوارحی خلاصه کرد؛ بلکه باید توجه داشت که در صورت فقدان آن‌ها نیز امکان عمل اختیاری درونی؛ مانند دوست‌داشتن و دشمن‌داشتن، نیت‌کردن، برانجام‌کاری تصمیم‌گرفتن و یا به کار فرد دیگری راضی شدن وجود دارد و انسان می‌تواند با اعمال درونی، خود را به خدا نزدیک کند و مبانی اختیار از قبیل شناخت، میل‌ها و تصمیم بر امور یادشده درونی و به ویژه آن چه روح عمل را تشکیل می‌دهد؛ یعنی نیت در چنین شرایطی نیز فراهم است و هر قدر نیت خالصانه باشد، ارزش و قرب‌آفرینی آن بیش‌تر است؛ بنابراین، انسان، هم مأمور به انجام اعمال ظاهری و هم موظف به انجام افعال باطنی است؛ البته اگر کسی می‌تواند عمل ظاهری انجام دهد، صرف عمل باطنی کفایت نمی‌کند؛ به همین دلیل، ایمان و عمل صالح

همواره در کنار هم ذکر می‌شوند و پاک بودن قلب، نمودش در اعمال ظاهری است؛ پس نه ناتوانی از اعمال ظاهری، عذر رضایت باطنی به اعمال سقوط آفرین است و نه انزجار باطنی از خلاف، از اعلام انزجار در مقام عمل ظاهری کفایت می‌کند؛ مگر آن که فرد در انجام عمل ظاهری معذور باشد.

خلاصه فصل

۱. برای انجام کارهای اختیاری، به سه عنصر (شناخت، گرایش و قدرت) نیاز داریم:
۲. شناخت و آگاهی از خوب و بد و شناخت کمال واقعی و اطلاع از راه رسیدن به آن، در صورتی میسر می‌شود که مبدأ، معاد و رابطه دنیا و آخرت را بشناسیم.
۳. قرآن، هرچند برای چشم و گوش (حواس) و قلب (عقل و دل) در شناخت خطوط کلی سعادت، در راه رسیدن به آن اعتبار قایل است، ولی این ابزارها؛ محدود، خطاپذیر، تأثیرپذیر و نیازمند تربیت و تکامل هستند؛ از این رو به منبع دیگری نیاز است تا برای شناخت تفصیلی و دقیق مسایل مورد نیاز دست انسان را بگیرد. وحی الهی، همان منبع مورد نیاز است.
۴. میل یا گرایش، دومین عنصر لازم برای تصمیم‌گیری و اختیار است. هیچ کار ارادی نیست که در آن میل و گرایش نقش نداشته باشد تا آن‌جا که بعضی، اراده را همان میل شدید یا شوق مؤکد دانسته‌اند.
۵. در بسیاری مواقع، چند میل ناسازگار باهم حضور دارند و فرد، ناگزیر باید یکی را ترجیح دهد. سفارش قرآن در این موارد آن است که انسان کمال خود را مدّ نظر قرار دهد و آن را ملاک انتخاب بداند.
۶. هم‌چنین، قرآن به امیال متعالی جهت می‌دهد و تذکر می‌دهد که نیاز به برخورداری از شخصیت و نیاز به جاودانگی و پرستش یک معبود، فقط در سایه عبودیت خدای متعال تأمین می‌شود.
۷. قرآن، امیال متعالی را به دلیل کمال آفرینی و لذت‌آوری بیش‌تر و با دوام‌تر آن، ترجیح می‌دهد و یادآور می‌شود که امور یاد شده، فقط در آخرت که نعمت‌های آن جاودان، بی‌شایبه، به دور از رنج و گسترده و همراه با کمال است، به دست می‌آید.
۸. قدرت، به عنوان یکی از مقدمات اختیار، شامل قدرت بر شناخت، گزینش، تصمیم‌گیری و قدرت فیزیکی بر عمل است و در بینش قرآنی، انسان در همه این موارد قدرت لازم را دارد.

تمرین

با پاسخ به این پرسش‌ها، آموخته‌های خود را از مطالب این فصل کتاب ارزیابی کنید و چنان چه در پاسخ به آن‌ها با مشکلاتی مواجه شدید، مطالب را مرور کنید یا به جستجوی پاسخ آن‌ها از منابع ذکر شده در آخر فصل برآید.

۱. آیا مبانی سه‌گانه اختیار، به صورت یک‌سان در کارهای اختیاری نقش بازی می‌کنند یا نقش برخی بیش از دیگری است؟ به چه دلیل؟

۲. موانع شناخت و عوامل انحراف از مقتضای شناخت چه اموری هستند و چگونه عمل می‌کنند؟

۳. با توجه به نقش مهم شناخت در رسیدن به کمال واقعی انسان، چرا در قرآن بیش از هر چیز، بر ایمان و عمل صالح تأکید شده است؟

۴. رابطه شناخت، با ایمان و تقوا چیست؟

۵. ایمان، کدام مقوله از مقوله‌های بینش، گرایش و کنش است؟

۶. اگر گزینش امیال بر اساس لذت بیش‌تر، پایدارتر، ناب‌تر و کمال‌آفرین‌تر؛ مقتضای عقل انسانی است، آیا این معیارها در نظام‌های ارزشی غیر دینی رعایت شده است؟ به چه دلیل و چگونه؟

۷. اگر در حصول ایمان و نزدیکی به خدا، شناخت، نقش اساسی دارد، پس چرا در عمل، برخی از دانشمندان به کلی منکر خدا و معادند یا به مقتضای آن عمل نمی‌کنند و چرا پیشرفت دانش بشر، با رشد و گسترش ایمان و دین‌باوری نسبت مستقیم ندارد؟

برای مطالعه بیش‌تر

۱. در زمینه ابعاد شناخت و نقش آن در سعادت انسان:

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۵) تفسیر موضوعی قرآن کریم. تهران: رجاء، ۱۳۶۵، ج

۴، ص ۹۳-۱۱۱.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰) شناخت‌شناسی در قرآن، ویرایش حمید پارسائیان. قم:

مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (راه و راهنماشناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲. در زمینهٔ امیال مختلف انسان از دیدگاه قرآن:

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) تفسیر موضوعی قرآن. ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، قم: اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶) تفسیر موضوعی قرآن. ج ۵، تهران: رجاء.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶) سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی).

- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۷) اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- _____ (۱۳۷۷) خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- نجاتی، محمدعثمان (۱۳۷۲) قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس.



کمال نهایی

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. «کمال» را معنا و تشریح کنید.
۲. منظور از کمال نهایی انسان چیست؟ توضیح دهید.
۳. راه دستیابی به قرب الهی را با استناد به آیات قرآن بیان کنید.
۴. رابطه ایمان و مقام قرب را توضیح دهید.

کمال‌جویی و سعادت‌خواهی انسان، یکی از گرایش‌های فطری و ذاتی در هر انسانی است و همه تلاش‌های بشری به منظور اشباع این گرایش و زدودن نقص‌ها، دستیابی به کمال‌ها و نیل به سعادت است؛ البته در این که کمال‌خواهی و سعادت‌طلبی، خود یک گرایش اصیل و مستقل است یا یک میل فرعی و برخاسته از گرایشی دیگر مانند خوددوستی، اتفاق رأی وجود ندارد؛ هرچند مستقل و اصیل دانستن گرایش کمال، نظریه غالب را تشکیل می‌دهد.

مسئله مهم و سرنوشت‌ساز در باب کمال‌طلبی و سعادت‌خواهی انسان، بیان مقصود از کمال و خوشبختی است که براساس بینش‌های مختلف فلسفی و دینی، متفاوت و متنوع است؛ هم‌چنین تعیین مصداق حقیقی کمال و خوشبختی و ویژگی‌های آن و نیز چگونگی و شیوه دستیابی به آن، از امور بحث‌انگیز و جدی است که در مورد آن، بحث و بررسی‌های فراوان صورت گرفته و می‌گیرد. طبیعی است که مکتب‌های مادی که منکر امور معنوی و ماورایی هستند، در همه این مسایل موضعی دنیاگرایانه دارند و مفهوم معنای کمال و سعادت، مصداق واقعی آن دو، و راه دستیابی به آن را در امور مادی خلاصه می‌کنند؛ اما مکتب‌های غیر مادی و به ویژه مکتب‌های الهی، دیدگاهی بس فراتر، گسترده‌تر و والاتر از مظاهری مادی و دنیایی ارائه می‌کنند. در این فصل تلاش می‌شود تا براساس بینش قرآنی به پاسخ مسائل یادشده دست یابیم.

مفهوم کمال و معیار کمال انسانی

موجودات زنده جهانی که با آن سر و کار داریم، اعم از گیاه، حیوان و انسان، استعدادهایی مترکّم دارند که فراهم آمدن زمینه‌ها و شرایط مساعد، موجب بروز، ظهور و به فعلیت رسیدن آن نیروهای نهفته می‌شود و با به فعلیت رسیدن آن استعدادها، واجد چیزی می‌شوند که پیش از آن، فاقد آن بودند؛ بدین سان، تکاپوی طبیعی همه موجودات

زنده برای تحقق بخشیدن کامل به استعدادهای درونی آنها است؛ البته با این تفاوت که جنبش عمومی موجودات نباتی، براساس نظامی به نام طبیعت است که در وجودشان به ودیعت نهاده شده، عامل محرک در کوشش‌های حیوان، حب ذات است که بر مبنای ادراک و الهام غریزی عمل می‌کند؛ اما تلاش‌های انسان، در پرتو اختیار و آگاهی - به شرحی که در بحث اختیار و مبانی آن گذشت - صورت می‌گیرد و کمال‌نهایی و مقصد وی به کلی از دیگر موجودات متفاوت و متمایز است.

با توجه به آن چه گذشت، می‌توان گفت: «کمال» صفتی وجودی است که از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود دیگر حکایت می‌کند و موجود کامل، اگر از نعمت درک و شعور برخوردار باشد، از داشتن آن کمال، لذت می‌برد. کمال به مفهومی که گذشت، اگر به‌طور طبیعی و بدون تلاش اختیاری حاصل آید؛ مانند شکوفا شدن استعدادهای حیوانی انسان (همچون غریزه جنسی) کمال غیر اکتسابی و طبیعی نامیده می‌شود و اگر در پرتو تلاش آگاهانه و اختیاری حاصل شود، کمال اکتسابی نام دارد.

پس از آن‌که معلوم شد کمال هر موجود و از جمله انسان، در عینیت یافتن و ظهور تمام استعدادهای نوعی آن است. مسأله اساسی این است که کمال واقعی انسان چیست و عینیت یافتن کدام یک از استعدادها، کمال انسانی را تأمین می‌کند؟ بی‌شک، در میان خواست‌ها و استعدادهای انسان، عینیت یافتن خواست‌های مادی و حیوانی را نباید در عداد کمال‌های انسانی به‌شمار آورد؛ زیرا این خواست‌ها بین انسان و حیوان مشترک است و شکوفا شدن این استعدادها و اشباع این خواست‌ها، به معنای تکامل انسان در بُعد حیوانی اوست.

در چنین مرحله‌ای انسانیت انسان هنوز بالقوه است و حیوانیت او بالفعل شده و این استعدادهای محدود، زودگذر و ناپایدار، با هویت حقیقی انسان، یعنی روح فناپذیر، جاودانه‌طلب و نامحدود خواه انسان سازگار نیستند. انسانیت انسان، زمانی به فعلیت می‌رسد که استعدادهای این روان فناپذیر شکوفا شود و به کمال و خوشبختی و لذت بی‌پایان، ناب و بدون محدودیت و مزاحم، دست یابد.

کمال نهایی انسان

پس از روشن شدن کمال انسانی و ویژگی‌های کلی آن، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که نقطهٔ اوج کمال انسانی و هدف نهایی و مقصد حقیقی که هر انسانی طبق فطرت خویش خواهان وصول به آن است و تمام فعالیت‌های وی برای رسیدن به آن صورت می‌پذیرد چیست؟ به عبارت دیگر، کمال نهایی انسان کدام است؟

در مقام پاسخ به این سؤال، توجه به این نکته ضروری است که مقاصدی دنبال شده از سوی انسان در فرایند زندگی، هم‌سان، هم‌عرض و در یک رتبه نیستند. برخی از این هدف‌ها، هدف‌های مقدماتی، آلی و زمینه‌ساز نیل به هدف‌های بالاترند و برخی دیگر هدف نهایی و اصیل به شمار می‌آیند و برخی هدف‌های میانه و حد واسط میان هدف‌های مقدماتی و نهایی هستند؛ به عبارت دیگر، این سه دسته هدف در طول یک‌دیگر قرار دارند. مقصود از هدف و کمال نهایی انسان، نقطه‌ای است که کمالی فراتر از آن برای انسان متصور نیست و آخرین پلهٔ نردبان ترقی انسان است که همهٔ تلاش‌ها و اوج‌گرفتن‌ها، برای رسیدن به آن است. قرآن مجید از این نقطه اوج با واژگان فوز (کامیابی)، فلاح (رستگاری) و سعادت (خوشبختی) یاد کرده و می‌فرماید:

«وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً»^۱

هر کس از خدا و رسولش فرمانبری کند، حقیقتاً به کامیابی بزرگی دست یافته است.

«أَوَلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۲

آنان، [= مؤمنان واقعی] برخوردار از هدایتی [سترگ] از سوی خداوندگارشان هستند و آنان رستگارانند.

«وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِالْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا»^۳

و اما کسانی که خوشبخت شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود.

قرآن نقطهٔ مقابل مفاهیم یاد شده را عدم رستگاری: «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ»^۴ به راستی که ستمکاران رستگار نمی‌شوند؛ نومیدی و ناکامی: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا» و به تحقیق

۱. احزاب، ۷۱.

۲. بقره، ۵.

۳. هود، ۱۰۸.

۴. قصص، ۳۷.

ناکام ماند آن‌کس که نفس خویش را به پلیدی پوشاند) و شقاوت و بدبختی می‌نامد: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَنِيَ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ»^۱ اما آنان که بدبخت شدند، در دوزخ [گرفتارند] و برایشان ناله و زاری و خروشی [سخت] است).

با توجه به آن چه گذشت، می‌توان دریافت که استکمال و به فعلیت رسیدن هر یک از توانش‌های انسان، فقط به میزانی ارزش‌مند و کمال آفرین است که زمینه تحقق کمال بی‌پایان و جاودانه را فراهم سازد و مقدمه دستیابی به کمال‌نهایی باشد؛ به عبارت دیگر، رشد و کمال بودن آنها مقدماتی است و با فقدان جنبه مقدماتی، ارزش و مطلوبیت انسانی خود را از دست می‌دهند.

قرب الهی

اکنون جان سخن در این است که مصداق و مورد این کمال‌نهایی چیست؟ قرآن کریم مصداق این کمال‌نهایی را قرب به خدا می‌داند که همه کمالات جسمی و روحی، مقدمه رسیدن به آن، و انسانیت انسان در گرو دستیابی به آن است و بالاترین، ناب‌ترین، گسترده‌ترین و پایدارترین لذت، از رسیدن به مقام قرب حاصل می‌شود.

نقطه اوج قرب به خدا، مقامی است که انسان به ذات اقدس الهی رهنمون می‌شود؛ در جوار رحمت الهی استقرار می‌یابد؛ چشم و زبان او می‌شود و به اذن خدا کارهای خدایی می‌کند. از جمله آیاتی که بر حقیقت یاد شده دلالت دارد، دو آیه ذیل است:

۱. «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ»^۲.

به راستی که پرهیزکاران در باغ‌ها و جویبار [بس باشکوه] در جایگاهی راستین نزد پادشاهی مقتدرند.

۲. «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسُيِّدُ خُلُوفٍ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا»^۳.

پس کسانی که به خدا ایمان آورده و به آن [قرآن] چنگ زدند، خداوند آنان را در رحمت

۱. هود، ۱۰۶.

۲. قمر، ۵۴ و ۵۵.

۳. نساء، ۱۷۵.

و فضل خویش وارد کند و از صراط مستقیم به‌سوی خود رهنمون گرداند.

و از جمله روایات بیانگر این حقیقت، حدیث قدسی نبوی است که:

«مَاتَقَرَّبَ إِلَى عَبْدٍ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُجِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا^۱»

هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از واجبات به من نزدیک نمی‌شود. بنده، همواره [= مرحله به مرحله] با کارهای مستحب [= افزون بر واجبات] به من نزدیک می‌شود تا آن‌جا که دوستش می‌دارم و چون محبوب من شد، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم که با آن، اعمال قدرت می‌کند.

حقیقت قرب

گرچه تصویر دقیق از مقام قرب و دریافت حقیقت آن، جز با رسیدن به آن مرحله میسر نیست، ولی با نفی تصویرهای نادرست، می‌توان شمایی هر چند ناقص از آن به دست آورد.

نزدیک بودن به یک موجود، گاه نزدیک‌بودن به لحاظ مکان و گاه به لحاظ زمان است. روشن است که قرب به خدا از این مقوله نیست؛ زیرا زمان و مکان، ویژه موجودات مادی است و خداوند، فراتر از زمان و مکان است؛ هم‌چنین، تقرب اعتباری و تشریفاتی صرف مدنظر نیست؛ زیرا این نوع قرب هم ویژه این جهان است و حقیقت آن، جز اعتبار چیز دیگری نیست؛ هرچند بر آن آثار عینی بار شود.

گاه نیز مقصود از قرب، وابستگی موجودات جهان و از جمله انسان به خداوند و حضور دایمی همه موجودات در پیشگاه او است که در روایات و آیات آمده است؛ مانند:

«وَوَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۲ و ما به او [= انسان] از رگ گردن نزدیک‌تریم. این

۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. ق، ۱۶.

معنا نیز در «قرب» به عنوان کمال نهایی انسان، مدّ نظر نیست؛ زیرا این قرب برای همه انسان‌ها وجود دارد.

دوست، نزدیک‌تر از من به من است وین عجیب‌تر که من از وی دورم بلکه مقصود آن است که انسان در اثر اعمال شایسته برخاسته از ایمان و همراه باتقوا، ارتقای وجودی می‌یابد و حقیقت وجودی او اشتداد یافته، متعالی‌تر می‌شود؛ به گونه‌ای که خویشتن خویش را با علم حضوری آگاهانه می‌یابد و با شهود نفس خویش و وابستگی کامل و محض خود به خداوندگارش، خداوند را با علم حضوری آگاهانه می‌یابد:

«وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱

چهره‌هایی در آن روز [= روز قیامت] شادابند؛ خداوندگارشان را نظاره‌گرند.

راه دستیابی به قرب الهی

در بحث‌های پیشین گفته شد که تکامل انسانی و دستیابی به کرامت اکتسابی و کمال نهایی، در گرو اعمال اختیاری است؛ اما روشن است که هر عمل اختیاری، با هر کیفیتی و بر اساس هر نوع مبانی، قرب آفرین نیست؛ بلکه چنان که اشاره شد، اعمالی در این خصوص کارساز است که متکی به ایمان به خدا، معاد و نبوت باشد و همراه با تقوا انجام گیرد. عمل بدون پشتوانه ایمان، جسمی بی‌روح است و کارهایی که با تقوا همراه نباشد، در پیشگاه خداوند پذیرفتنی نیست: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»^۲ همانا خداوند [اعمال را] از انسان‌های باتقوا می‌پذیرد؛ بنابراین می‌توان گفت: عوامل کلی قرب به خدا، ایمان و عمل صالح است؛ زیرا عملی که همراه با تقوا نباشد، صلاحیت تقدیم به پیشگاه خداوند را ندارد و عمل صالح نامیده نمی‌شود.

با توجه به آن چه گذشت، روشن می‌شود که آن چه روح عمل را تشکیل می‌دهد، این است که عمل «عبادت» باشد؛ یعنی فقط برای خدا باشد و برای خدا شدن هر عملی، به نیت آن وابسته است: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^۳ همانا ارزش اعمال به [نیت‌های آن‌ها] وابسته

۱. قیامت، ۲۲ - ۲۳.

۲. مائده، ۲۷.

۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ ج ۷۶، ص ۲۱۲.

است؛ و نیت، یگانه عملی است که می‌تواند ذاتاً جنبهٔ خدایی و عبادت به خود بگیرد؛ اما سایر اعمال، خدایی شدن و قرب آفرینی‌شان در گرو نیت خدایی کردن برای آنها است؛ پس یگانه عملی که ذاتاً می‌تواند عبادت باشد، نیت است و سایر اعمال در پرتو نیت عبادت می‌شوند؛ به همین دلیل، عمل بدون نیت پاک نمی‌تواند مقرب ارزش آفرین و ارزش‌مند باشد و نیز به همین دلیل است که هدف آفرینش همه موجودات مختار، عبادت معرفی شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱ و جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم.

این نکته نیز شایان توجه است که در منطق قرآن، دستیابی به مقام قرب الهی برای هر کس با هر نژاد و ملیت و جنسیتی امکان‌پذیر است و جز با عمل اختیاری (اعم از جوارحی و جوانحی) دست‌یافتنی نیست.

در برابر عوامل کلی قرب که به آن اشاره شد، عوامل کلی سقوط و دوری از خداوند عبارتند از: دنیاطلبی، پیروی از شیطان و سرسپردگی نسبت به تمایلات نفسانی (هوای نفس). قرآن مجید دربارهٔ بلعم باعور، دانشمند یهودی دوران بعثت موسی علیه السلام که به فرعون گرایش پیدا کرد، می‌فرماید:

«وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ»^۲

و براینان، داستان آن‌کس را که به او آیات خود را داده بودیم تلاوت کن که خود را از آن آیات، تهی ساخت [= به مقتضای آن عمل نکرد و بدان پایبند نماند] پس شیطان در پی‌اش افتاد و از گمراهان شد و اگر می‌خواستیم، با آن دانش، او را بلند مرتبه می‌ساختیم؛ ولی او زمین‌گیر و دلبسته دنیا شد و به دنبال هوای نفس خویش رفت....

درجات قرب خداوند

قرب الهی که مطلوب و کمال نهایی انسان است، خود درجاتی دارد و حتی کوچک‌ترین عمل اختیاری انسان در صورتی که واجد شرایط لازم باشد، تا حدی انسان را به خدا

۱. ذاریات، ۵۶.

۲. اعراف، ۱۷۵ و ۱۷۶.

نزدیک می‌کند. هر یک از انسان‌ها بر اساس میزان و کیفیت اعمال خویش، در پیشگاه خداوند درجه یا درجاتی دارند و هر فرد یا گروهی، در درجه و مرتبه‌ای قرار دارد: «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»^۱ آنان [= انسان‌های صالح] در پیشگاه خدا [دارای] درجاتی هستند؛ چنان که سقوط، انحطاط و دوری از خداوند نیز دارای درکاتی است و کوچک‌ترین عمل به میزان خود، انسان را سقوط می‌دهد و بر این اساس، درج‌آوردن و توقف در زندگی انسان معنا ندارد و هر عملی می‌تواند انسان را به خدا نزدیک یا از او دور کند. درج‌آوردن در صورتی متصور است که فرد هیچ تکلیفی نداشته باشد، و انسان، مادامی که در تکاپو و تلاش اختیاری است، مکلف است، و بسته به آن‌که به تکلیف خویش چنان که خدا می‌خواهد عمل کند یا نکند، تکامل یا سقوط خواهد داشت:

«وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»^۲

و برای هر یک [از گروه صالحان و طالحان] بر اساس اعمالشان درجات و رتبه‌هایی است و خداوند از آن چه می‌کنند، غافل نیست.

پس تکامل و سقوط اختیاری انسان طیفی وسیع دارد: از یک سو فراتر از فرشتگان در مقام قرب و استقرار در جوار رحمت حضرت حق، و از سوی دیگر فروتر از حیوانات و جمادات شدن است و بین این دو، درکات دیگر دوزخ و درجات دیگر بهشت قرار دارد که به تبع آن‌ها، انسان‌های مستقر در هر یک، دارای درجات و درکاتند.

رابطه ایمان و مقام قرب

ایمان، یگانه چیزی است که به سوی خدا صعود می‌کند و کار نیک و شایسته، ایمان را رفعت می‌بخشد:

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^۳

سخن و اعتقاد پاک به سوی خداوند بالا می‌رود و عمل شایسته، آن را رفعت می‌بخشد. انسان مؤمن نیز به تبع ایمان، به خداوند قرب می‌یابد؛ بر این اساس، هر قدر ایمان

۱. آل عمران، ۱۶۳.

۲. انعام، ۱۳۲.

۳. فاطر، ۱۰.

فرد کامل‌تر باشد، تقرب وی بیش‌تر است^۱، و ایمان کامل و توحید ناب آن است که با آخرین مرتبه قرب الهی ملازم باشد و مراتب پایین‌تر از آن، آمیزه‌ای از شرک و نفاق را به همراه دارد که در مراتب قرب، شرک و نفاق خفی و در مراتب مادون قرب، شرک و نفاق جلی نامیده می‌شود و چنان که گفته شد، این شرک و نفاق، برخاسته از نیتی است که صاحب عمل داشته است؛ پیامبر گرامی ﷺ فرمود:

«نِيَّةُ الشُّرْكِ فِي أُمَّتِي أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ اللَّيْلَةِ السَّوْدَاءِ عَلَى الصُّخْرَةِ الصَّمَاءِ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلُمَاءِ»
 نیت شرک در میان امت من، از راه رفتن مورچه‌ای سیاه بر روی سنگی صاف در شبی
 ظلمانی مخفی‌تر است.^۲

خلاصه فصل

۱. همه تلاش‌های بشری به منظور دستیابی به کمال‌ها و نیل به سعادت برای انسان است.
۲. مکتب‌های مادی که منکر امور معنوی و ماورایی هستند، موضعی دنیاگرایانه دارند و مفهوم و معنای کمال و سعادت و راه دستیابی به آن را در امور مادی خلاصه می‌کنند.
۳. کمال هر موجود، از جمله انسان در عینیت یافتن و ظهور تمام استعدادهای نوعی آن موجود است.
۴. قرآن مجید کمال نهایی انسان را با واژگانی هم‌چون فوز (کامیابی)، فلاح (رستگاری) و سعادت (خوشبختی) بیان می‌کند و مصداق کمال نهایی را قرب به خدا می‌داند.
۵. دستیابی به مقام قرب برای نیکان ممکن و فقط با عمل اختیاری برخاسته از ایمان و همراه با تقوا قابل دستیابی است.
۶. قرب الهی که مطلوب و کمال نهایی انسان است، خود درجاتی دارد و حتی کوچک‌ترین عمل اختیاری انسان در صورتی که واجد شرایط لازم باشد، تاحدی انسان را به خدا نزدیک می‌کند؛ بنابراین، براساس میزان و کیفیت اعمال خود، افراد درجات متفاوتی دارند. هر قدر ایمان فرد کامل‌تر باشد، تقرب وی بیش‌تر است و ایمان کامل و توحید ناب با آخرین مرتبه قرب الهی ملازم است.

۱. برای توضیح بیش‌تر، ر.ک: مصباح، محمدتقی؛ خودشناسی برای خودسازی.

۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اوصاف الاشراف.

تمرین

- با پاسخ به این پرسش‌ها، آموخته‌های خود را از مطالب این فصل کتاب ارزیابی کنید.
۱. میان دارای کمال‌شدن و لذت‌بردن از کمال چه تفاوتی وجود دارد؟
۲. چه رابطه‌ای میان انسانیت انسان و حیوانیت او برقرار است؟
۳. راه دستیابی به کمال‌نهایی چیست؟
۴. چرا اعمال نیک، در زبان قرآن و روایات، «عمل صالح» نامیده شده است؟
۵. ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه اسلام چیست؟
۶. اگر ارزش هر عملی به نیت وابسته است، چرا اعمال کسی که تکالیف دینی را با نیت خالصانه، ولی به صورت نادرست انجام داده، پذیرفته نمی‌شود؟

برای مطالعهٔ بیش‌تر

- آذربایجانی، مسعود (۱۳۷۵) «انسان کامل از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی»، مجلهٔ حوزه و دانشگاه، سال نهم، شماره پیاپی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۶) *الانسان الكامل فی الاسلام*؛ کویت: وكالة المطبوعات.
- جبلی، عبدالکریم؛ (۱۳۲۸) *الانسان الكامل فی معرفة الاولیاء والاواخر*؛ قاهره: المطبعة الازهریة المصریة.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۲) *تفسیر موضوعی قرآن*؛ ج ۶، تهران: رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن؛ (۱۳۷۲) *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*؛ قم: قیام.
- زیاده، معن؛ (۱۹۸۶) *الموسوعة الفلسفیه العربیه*؛ بیروت: معهد الانماء العربی.
- سادات، محمدعلی؛ (۱۳۶۴) *اخلاق اسلامی*؛ تهران: سمت.
- سبحانی، جعفر؛ (۱۳۷۱) *سیمای انسان کامل در قرآن*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شولتس، دوال؛ [بی‌تا] *روان‌شناسی کمال*؛ ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر نو.
- مصباح، محمدتقی [بی‌تا] *خودشناسی برای خودسازی*؛ قم: مؤسسهٔ در راه حق.
- مطهری، مرتضی؛ (۱۳۷۱) *انسان کامل*؛ تهران: صدرا.
- نصری، عبدالله [بی‌تا] *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*؛ تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

ضمایم

ناتالی تربوویک در زمینه هدف نهایی انسان و راه رسیدن به آن، دیدگاه‌های دانشمندان علوم تجربی را که صرفاً منظری دنیایی دارند چنین بیان می‌کند:

کمال نهایی از منظر انسان‌شناسان غربی

برای به‌سازی آینده انسان چه باید کرد؟ اهداف غایی پیشرفت انسان کدام است؟
 فرویدی‌ها: چشم‌انداز انسان، تاریک است. سرشت خودخواهانه انسان، ریشه مشکلات اوست و ریشه زیست‌شناختی این سرشت، اصلاح آن را جز از طریق تکامل^۱، دشوار می‌سازد. به ادعای فروید، تشویق غرایز زندگی‌بخش (مثل جنسیت) و تضعیف غرایز ویرانگر (مثل پرخاشگری) شاید بتواند به انسان کمک کند؛ اما فروید خود چندان امیدی به این اقدامات نداشت.

نو فرویدی‌ها (فروم، اریکسن): خطاهای انسان از اثرات منفی اجتماع سرچشمه می‌گیرد؛ از این روی، اگر بتوان اجتماع را به شکلی تغییر داد که نقاط قوت انسان را تقویت و نقاط ضعیف او را تضعیف کند، سرنوشت انسان بهتر خواهد شد. هدف غایی پیشرفت انسان، ایجاد اجتماعی است که به همه مردم اجازه می‌دهد خلاقیت خود را برای انجام کارهای خوب برآورده سازند.

مارکسیست‌ها (مارکس، فروم): ایجاد اجتماعی سوسیالیستی که در آن همه شهروندان در ابزار تولید و فرآورده‌ها سهیم باشند، راه حل مشکلات انسان و هدف غایی ترقی اوست. افراد هنگامی خود را بیش از همه ارضا شده می‌یابند که به اهداف جمعی کمک برسانند.

رفتارگرایان (اسکینر): هدف غایی پیشرفت انسان، بقای نوع بشر است و هر چیزی که به این هدف کمک کند، مطلوب است. آماده‌سازی محیط‌ها در کمک‌کردن به بقا، نقش اساسی دارد. محیط‌هایی که به طور مقتضی آماده شده باشند، می‌توانند تقویت‌کننده قشرهایی باشند که احتمال بقا را افزایش می‌دهند (مانند سازندگی، صلح، کنترل جمعیت، و غیره).

تجربه‌گرایان (هابز): استفاده از داده‌های تجربی برای پیش‌بینی و کنترل رفتار انسان، راه خوبی برای کمک به پیشرفت انسان است.

سودگرایان (بنتام، میل): اجتماع باید رفتار را «کنترل» کند، به نحوی که بیش‌ترین سود، عاید بیش‌ترین تعداد مردم شود.

انسان‌گرایان (مازلو، راجرز):

مازلو: هر شخصی دارای یک میل فطری است که او را به سوی رشد و تحقق خویشتن سوق می‌دهد؛ ولی این نیروی درونی، چنان خُرد و ظریف است که در مواجهه با فشارهای محیطی متعارض، به سادگی کنار گذاشته یا نادیده گرفته می‌شود؛ از این روی، کلید به‌سازی کیفیت زندگی انسان در شناسایی اجتماع و تشویق بروز آنی نیروی درونی نهفته است.

راجرز: افراد به تأیید بی‌قید و شرط دیگران نیاز دارند تا خود را به عنوان یک شخص بپذیرند و سپس شروع به رشد و پیشروی تا نهایت استعداد خود کنند؛ بنابراین، افزایش میزان تأیید، کلید به‌سازی وضعیت انسان است. خود متحقق‌سازی تک‌تک انسان‌ها، هدف پیشرفت انسان است.

انسان‌گرایان وجودگرا (می، فرانکل):

می: انسان معاصر باید بداند که هنوز اراده‌ای از آن خود دارد، و باید بیاموزد که مواقع اعمال آن را، بشناسد. انسان با بازیافتن حس اراده می‌تواند وضعیت خود را بهبود بخشد. فرانکل: هر انسانی نیاز دارد که با یافتن چیزی یا کسی که بتواند برای خاطر آن زندگی کند، به حیات معنا بدهد. این منبع معنا، برای تصمیم‌گیری‌ها یک مبنا فراهم می‌کند و انسان را از یأس و تنهایی می‌رهاند.

وجودگرایان خدا‌باور (بویر، تیلیش، فورنیه): رابطه دو جانبه، صریح، و صادقانه ما با خداوند و مردم، یک منبع هدایت برای اعمال آزادانه، و تسریع پیشرفت انسان است.



رابطه دنیا و آخرت

پس از مطالعه این فصل، خواهید توانست:

۱. سه مورد از کاربردهای واژه‌های دنیا و آخرت را در قرآن بیان کنید.
۲. دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه دنیا و آخرت را تجزیه و تحلیل کنید.
۳. نکات مهم رابطه دنیا و آخرت را ذکر کنید.
۴. چهار دسته از افراد انسانی را در آخرت، در ارتباط با وضع دنیایی‌شان نام ببرید.

در فصول پیشین یادآور شدیم که انسان، نه در بُعد مادی و حیوانی خلاصه می‌شود و نه جهان وی منحصر در زندگی دنیایی اوست. انسان موجودی جاودانه است که با تلاش اختیاری خود، سعادت یا شقاوت جاودانه خویش را رقم می‌زند؛ سعادت و شقاوتی که این جهان محدود، ظرفیت تحقق آن را ندارد. دنیا به منزله کشت‌زاری است که انسان آن چه را در آن می‌کارد، در جهان آخرت می‌درود. در این فصل تلاش خواهیم کرد که رابطه این دو جهان و نقش تلاش انسان در دنیا، نسبت به سعادت و شقاوت وی در آخرت را توضیح دهیم و با توجه به آیات قرآن، تصویرهای نادرست از این رابطه را مشخص کرده و تصویر نسبتاً روشنی از شکل درست آن را در اختیار نهیم.

کاربردهای مختلف دنیا در قرآن

از آن‌جا که واژگان دنیا و آخرت در قرآن مجید کاربردهای متعدد و مختلفی دارند، قبل از بیان رابطه دنیا و آخرت باید مقصود از این دو واژه را روشن سازیم.

مقصود از «دنیا و آخرت» در قرآن، گاه ظرف زندگی انسان است؛ مانند: «فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^۱ و آنان [=مرتدان] کارهایشان در جهان دنیا و در جهان آخرت تباه شده است.

در کاربرد دیگر این دو واژه، نعمت‌های دنیا و نعمت‌های آخرت اراده می‌شود؛ مانند:

«بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»^۲ بلکه شما زندگی دنیا [و نعمات مادی آن] را برمی‌گزینید؛ در حالی که [نعمت‌ها و مواهب] آخرت بهتر و پایدارتر است. کاربرد سوم این دو واژه، شیوه زندگی انسانی در دنیا و شیوه زندگی او در آخرت

۱. بقره، ۲۱۷.

۲. اعلیٰ، ۱۶ و ۱۷.

است. آن چه در این بحث مدّ نظر است، کاربرد دوم و سوم است؛ یعنی ما در این بحث می‌خواهیم این مسأله را بررسی کنیم که شیوه رفتار و چگونه زیستن انسان در این دنیا، چه رابطه‌ای با چگونه زیستن و نوع زندگی وی در آخرت دارد.

پرداختن به بررسی این رابطه، از آن جهت ضرورت دارد که صرف اعتقاد به جهان پس از مرگ، بر رفتارهای اختیاری ما در این جهان اثر نمی‌گذارد؛ بلکه هنگامی این اعتقاد ثمربخش است که به نوعی رابطه، بین رفتار انسان و نوع زندگی او در دنیا و چگونگی زندگی وی در آخرت معتقد باشیم؛ به عنوان مثال، اگر کسی معتقد باشد که آدمی در این جهان یک دوره زندگی دارد که با فرارسیدن مرگ، پرونده آن بسته می‌شود و در آخرت دوره دیگری از زندگی دارد که رابطه‌ای با زندگی پیشین او ندارد، صرف اعتقاد به چنین حیات مجددی هیچ تأثیری بر رفتار او نخواهد گذاشت. اکنون سؤال این است که آیا میان این دو دوره زندگی رابطه‌ای هست یا نیست؟ و اگر هست، چه نوع رابطه‌ای وجود دارد؟

بررسی دیدگاه‌ها درباره رابطه دنیا و آخرت

با صرف نظر از معتقدات کسانی که زندگی آخرت را تداوم همین زندگی مادی می‌پنداشتند و از این رو برای مردگان خود در قبرهایشان امکانات مادی از قبیل غذا و زینت آلات می‌نهادند، در تاریخ بشر سه نوع رابطه میان دنیا و آخرت از سوی انسان‌ها مطرح شده است.

دیدگاه نخست آن است که بین دنیا و آخرت رابطه‌ای مثبت و مستقیم وجود دارد و آنان که در دنیا از زندگی مطلوبی برخوردارند، در سرای آخرت نیز وضعیت مطلوبی خواهند داشت. قرآن مجید در این زمینه می‌فرماید:

«وَدَخَلَ جَنَّتُهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا»^۱

و او در حالی که به خویشستن ستم کرده بود، وارد باغ خود شده، می‌گفت: گمان نمی‌کنم این باغ هرگز تباہ شود و گمان ندارم که قیامتی برپا شود و اگر [جهان آخرتی در کار

باشد] و به‌سوی خداوندگارم بازگردم، سرایی از این بهتر خواهم یافت.

در آیه پنجاه سوره فصلت نیز می‌خوانیم:

«وَلَيْنُ أَذِقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْخُسْنَىٰ»

و اگر پس از ناراحتی و رنجی که به او رسیده، رحمت و راحتی را از سوی خود به او بچشانیم، گوید: این حق و شایسته من است و من نمی‌پندارم که قیامتی برپاشود و اگر به‌سوی خداوندگارم باز گردم، در پیشگاهش بهترین زندگی را خواهم داشت.

کسانی نیز با دستاویز قراردادن آیه شریف: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَ أَضَلُّ سَبِيلًا»^۱ هر کس در این جهان کور باشد در زندگی آخرت کور و گمراه‌تر است، گفته‌اند: قرآن نیز بر این رابطه مستقیم و مثبت صحه گذارده و انسانی را که در این دنیا برای زندگی دنیای‌اش تلاش نمی‌کند و راه به تنعمات مادی نمی‌برد، در آخرت نیز از نعمت‌های آخرتی محروم می‌ماند.

برخی، عکس چنین رابطه‌ای را مطرح می‌کنند و بر این باورند که هر نوع بهره‌مندی و بهره‌وری در دنیا، نوعی محرومیت و رنج در آخرت را به دنبال دارد و هرگونه محرومیت در این جهان، همراه با نوعی خوشبختی و رفاه در آخرت است. اینان گویا چنین می‌پندارند که ما دو زندگی و یک روزی داریم و اگر در این جهان از آن بهره گرفتیم، در آخرت محرومیم و اگر در این جا محروم بودیم، در آن سرای، رزق و روزی خود را دریافت خواهیم کرد. این دیدگاه، اغلب از سوی برخی از معتقدان به معاد تأیید می‌شود و گاه به این آیه شریف استشهاد می‌کنند:

«أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ...»^۲

پاکی‌ها و طیبیات خود را در زندگی دنیاتان از بین برده و از آن بهره گرفتید؛ پس امروز [= روز قیامت] به عذاب ذلت و خواری مجازات می‌شوید....

دو دیدگاه یاد شده، با بینش قرآنی سازگار نیست؛ بینشی که قرآن در صدها آیه با صراحت از آن سخن گفته است.

۱. اسراء، ۷۲.

۲. احقاف، ۲۰.

در نادرستی دیدگاه اوّل همین بس که قرآن از کسانی یاد می‌کند که در دنیا از مواهب فراوانی برخوردار بودند؛ ولی به دلیل کفر ورزیدن، اهل جهنم و دچار عذاب الهی هستند؛ مانند ولید بن مغیره، فرد ثروت مند و زیرک عرب که از مخالفان سرسخت پیامبر اکرم ﷺ بود و این آیات شریف درباره او نازل شد:

«ذُرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيداً * وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً * وَبَيْنَ شُهُوداً * وَ مَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيداً * ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ * كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيداً * سَأُهِقُهُ صَعُوداً»^۱

مرا با آن کس که به تنهایی او را آفریدم واگذار؛ آن کس که برایش ثروتی بسیار و فرزندان حاضر به خدمت قرار دادم و زمینه‌های رفاه و آسایش و دستیابی به مواهب دنیا را برایش فراهم ساختم؛ سپس [با این همه] از من طمع افزونی آن را دارد. هرگز! به راستی که او نسبت به آیات ما عناد ورزید؛ به زودی او را به آتش دوزخ در افکنم.

داستان قارون و ثروت بی‌کران او، دچار عقوبت دنیا شدن و بدبختی آخرتی او نیز نمونه روشن دیگری است که در آیات ۷۶ تا ۷۹ قصص و آیه ۳۹ عنکبوت آمده است. از سوی دیگر، قرآن از مردان صالحی نام می‌برد که در دنیا از مواهب و نعمت‌ها محروم بودند؛ ولی در آخرت، در بهشت برین جای دارند؛ مانند مسلمانان صدر اسلام که در وصفشان می‌فرماید:

«لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُمَوَاهِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَ يَتُصَرَّفُونَ فِي الْأَرْضِ بِمَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ... فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۲

[غنایم جنگی] برای مهاجران فقیری است که از خانه و کاشانه‌شان بیرون رانده شدند؛ در پی فضل و خشنودی خدایند و خدا و رسولش را یاری می‌کنند. آنان راستگویانند... پس آنان رستگارانند.

چنان که ملاحظه شد، میزان در سعادت و شقاوت آخرتی، ایمان و عمل صالح و کفر و اعمال ناشایست است؛ نه برخورداری و عدم برخورداری از مواهب دنیا. مقصود از کوری در آیه شریف: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» نیز کورباطنی و کوردلی است که در اثر روی گردانی از یاد خدا برای کفار پدید

۱. مدثر، ۱۱ - ۱۷.

۲. حشر، ۸ و ۹.

می‌آید؛ به همین دلیل، قرآن می‌فرماید: کسانی که از یاد خدا روی‌گردان شدند، در قیامت نابینا محسور می‌شوند:

«مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»^۱

هر کس از یاد من روی‌گرداند، به راستی که برایش زندگی سخت و تنگی است و او را در روز قیامت کور محسور می‌کنیم. گوید: خداوندگار! چرا با آن‌که در دنیا بینا بودم، مرا کور محسور کردی؟ [خداوند] فرماید: همان‌گونه که آیات ما تو را فرارسید و آن‌ها را فراموش کردی، پس امروز مورد فراموشی قرار می‌گیری.

این آیه به خوبی دلالت دارد که زندگی دنیایی نامطلوب اگر در اثر کفر و گناه باشد، چه بسا همراه با بدبختی آخرتی باشد؛ ولی زندگی بد، خود، معلول است نه علت؛ و گناه و کفر دو پیامد نامطلوب (یکی دنیایی و دیگری آخرتی) دارد. بطلان دیدگاه دوم را نیز آیات فراوانی نشان می‌دهد؛ مانند:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۲

[ای پیامبر!] بگو چه کسی زینت‌های خدا را که برای بندگانش آفریده و روزی پاک را حرام کرده است؟ بگو این نعمت‌ها در دنیا برای اهل ایمان است و خالص اینها [که با رنج و آلودگی همراه نیست] در قیامت از آن اهل ایمان خواهد بود.

حضرت سلیمان علیه السلام که قرآن او را از بندگان صالح و مقربان درگاه خداوند معرفی کرده، از بالاترین امکانات متصور در دنیا برخوردار بود و این همه برخوردار، هیچ‌کس را به سعادتی آخرتی وی وارد نکرد.

آیه شریف «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ» نیز مربوط به کفاری است که بهره‌مندی از دنیا را به بهای کفر و انکار خدا و سرکشی و طغیان در برابر او خریده‌اند؛ چنان‌که در آغاز آیه آمده است: «وَقِيلَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا...».

۱. طه، ۱۲۴-۱۲۶.

۲. اعراف، ۳۲.

آیاتی که بین «ایمان و عمل صالح» و «سعادت مندی آخرتی» و نیز میان «کفر و گناه» و «بدبختی آخرتی» رابطه برقرار کرده، به قدری فراوان است که نیاز به ذکر ندارد و این مطلب از مسلّمات، بلکه از ضروریات اسلام و قرآن است.

هویت و حقیقت رابطه دنیا و آخرت

رابطه میان ایمان و عمل صالح با سعادت آخرتی، و میان کفر و گناه با شقاوت آخرتی از نوع روابط قراردادی صرف نیست که بتوان با قراردادی دیگر، آن را تغییر داد و هیچ ارتباط تکوینی و حقیقی بین آنها نباشد و مقصود از آیاتی که در آنها تعابیر دالّ بر روابط قراردادی به کار رفته؛ مانند: تجارت،^۱ خرید و فروش،^۲ کيفر،^۳ مزد^۴ و امثال آن، به قرینه آیات فراوانی که می فرماید: انسان آن چه را انجام داده، می بیند و جزایش همان عمل است - قراردادی بودن رابطه نیست؛ بلکه این تعابیر برای سهولت فهم انسان ها به کار رفته است.

رابطه بین پاداش نیکوکاران و کارهای نیکشان نیز از باب فضل و رحمت صرف - بدون آن که با عمل خویش شایستگی دریافت پاداش را کسب کرده باشند - نیست و با ظاهر آیاتی که اجر، داد و ستد، دیدن خود اعمال و این که پاداش هر کس عمل اوست، سازگار نیست.

رابطه یاد شده را از قبیل رابطه تبدیل انرژی به ماده دانستن نیز نادرست است و عدم تناسب میان انرژی تولید شده و نعمت های آخرتی و امکان به کارگیری یک انرژی در کار نیک و بد و نیز نقشی اساسی که در آیات، به خوبی و بدی عمل و نیت داده شده، دلیل بطلان این پندار است.

با توجه به آن چه گذشت، رابطه ایمان و عمل صالح با سعادت، و کفر و گناه با

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ؟» ای کسانی که ایمان آورده اید آیا شما را به تجارتی که شما را از عذاب دردناک نجات دهد، راهنمایی کنم. (صف، ۱۰).

۲. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»؛ خدا جان و مال مؤمنان را با بهشت خریداری کرد... (توبه، ۱۱۱)

۳. «وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى»؛ و آن [بهشت عدن] پاداش کسی است که خود را تزکیه کرد. (طه، ۷۶)

۴. «فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ»؛ و چه نیک و خوب است مزد آنان که در راه خیر تلاش کردند. (زمر، ۷۴)

شقاوت آخرتی، نوعی رابطه عینیت است؛ به این معنا که اعمال انسان در آخرت به صورت ملکوتی نمودار می‌شود و آن وجود ملکوتی، عین عمل و پاداش و کیفر آخرتی است.

از جمله آیاتی که بر این حقیقت دلالت دارد، عبارتند از:

«وَمَا تُعَدُّوْا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللَّهِ»^۱

هر کار خیری که برای خویش فرستید، آن را نزد خدا می‌یابید.

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»^۲

روزی که هر کس هر کار خیری را که انجام داده است، و آن چه از کار زشت انجام داده، حاضر می‌یابد دوست دارد که کاش بین او و عمل زشتش فاصله‌ای دور باشد.

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^۳

هر کس به سنگینی ذره [معلق در هوا] کار نیک انجام دهد، آن را می‌بیند و هر کس به اندازه سنگینی ذره‌ای کار بد انجام دهد، آن را می‌بیند.

«إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^۴ فقط به آن چه انجام داده‌اید، پاداش داده می‌شوید.

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»^۵

کسانی که اموال یتیمان را ظالمانه می‌خورند، همانا آتشی در شکم‌هایشان فرو می‌برند.

نکته دیگر شایان توجه در رابطه دنیا و آخرت این است که در زندگی آخرت،

انسان‌ها فقط نتایج اعمال خویش را می‌بینند و نه کسی از نتایج اعمال دیگری می‌تواند

سوء استفاده کند و نه عواقب اعمال بد کسی را به دوش می‌کشد.

«أَلَا تَرَوْا زُرَّةً وَزَرَ أُخْرَىٰ وَ أَنَّ لِّإِنْسَانٍ إِلَّا مَاسْغًى»^۶

که هیچ کس بار دیگری را به دوش نمی‌کشد و برای انسان جز تلاش خودش چیزی نیست.

۱. بقره، ۱۱۰.

۲. آل عمران، ۳۰.

۳. زلزال، ۷ و ۸.

۴. طور، ۱۶.

۵. نساء، ۱۰.

۶. نجم، ۳۸ - ۳۹.

نکته دیگر آن که انسان‌ها در آخرت با توجه به وضع دنیایی خود، چهار دسته‌اند:

الف) کسانی که در دنیا و آخرت از نعمت برخوردارند:

«وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ»^۱

در دنیا پاداشش را به او دادیم و در آخرت از صالحان است.

ب) کسانی که در دنیا و آخرت محرومند:

«خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ»^۲

در دنیا و آخرت زیان کرده است؛ آن، زیان آشکار است.

ج) کسانی که در دنیا محروم و در آخرت بهره‌مندند؛

د) کسانی که در آخرت محروم و در دنیا بهره‌مندند.

نمونه آیات دو دسته اخیر، در ضمن بحث گذشت.

نکته پایانی در مورد رابطه دنیا و آخرت (ایمان و عمل صالح با سعادت، و کفر و گناه

با شقاوت) آن است که طبق بینش قرآنی، ایمان و عمل صالح انسان در پایان عمر، آثار

کفر سابق بر آن را محو و کفر پایان عمر، آثار ایمان و عمل صالح پیشین را نابود می‌کند.

«وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ»^۳

هرکس به خدا ایمان آورد و کار شایسته انجام دهد، کارهای بدش را می‌پوشاند [و محو

می‌کند].

«وَمَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ خَبِطَتْ أَغْصَانُهُمْ فِي الدُّنْيَا

وَالْآخِرَةِ...»^۴

و هر کس از شما که از دینش برگردد؛ در حالی که [تا آخر عمر] کافر بماند، پس آنان

کارهایشان در دنیا و آخرت باطل و تباه می‌شود....

از سوی دیگر، هرچند هر کار نیک یا بدی، اثر کار نیک یا بد دیگر را از بین نمی‌برد،

ولی برخی از کارهای نیک، اثر برخی از کارهای بد را از بین می‌برد و برخی از کارهای

بد، آثار کار خوب را محو می‌کند؛ برای مثال، منت نهادن و آزار رساندن، اثر انفاق مالی

۱. عنکبوت، ۲۷.

۲. حج، ۱۱.

۳. تغابن، ۹.

۴. بقره، ۲۱۷.

را از بین می‌برد.

«لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»^۱

انفاق‌های خود را با منت‌نهادن و آزاررساندن تباه نکنید.

و به پاداشتن نماز در صبح و شام و ساعتی از شب، سبب محو شدن آثار برخی از کارهای ناشایست است. قرآن مجید می‌فرماید:

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»^۲

و در دو طرف روز و ساعتی از شب، نماز را به پای دار که کارهای نیک، بدی‌ها را می‌برد.^۳

شفاعت نیز یکی دیگر از عواملی است که در دستیابی به سعادت و کمال واقعی انسان مؤثر است و انسان‌ها در شرایط خاصی از آن برخوردار می‌شوند.^۴

۱. بقره، ۲۶۴.

۲. هود، ۱۱۴.

۳. در آیات شریف قرآن، ایمان و عمل صالح، ایمان و تقوا، هجرت و تحمل آزارها، جهاد، اجتناب از گناهان کبیره، صدقه دادن مخفیانه، احسان، توبه نصوح و به پاداشتن نماز در آغاز و پایان روز و ساعتی از شب، از جمله اموری است که به عنوان سبب محو آثار برخی از گناهان معرفی شده است. ر.ک: محمد، ۲؛ مائده، ۱۲؛ عنکبوت، ۷ - مائده، ۶۵ - آل عمران، ۱۹۵ - نساء، ۳۱ - بقره، ۲۷۱ - انفال، ۲۹ - زمر، ۳۵ - تحریم، ۸ و هود، ۱۱۴.

تعیین انواع و مقدار تأثیر و تأثر اعمال نیک و بد در یک‌دیگر را باید از طریق وحی و سخنان پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به دست آورد و نمی‌توان قاعده‌ای کلی در این باب ارائه داد.

اعمال نیک و بد، علاوه بر حیط و تکثیر، آثاری در خوشی و ناخوشی و توفیق و سلب توفیق انسان در این جهان دارند؛ به عنوان مثال، احسان به دیگران به ویژه پدر و مادر و خویشاوندان، سبب طول عمر و دفع آفات و بلیات و بی‌احترامی به بزرگان (به ویژه معلمان) موجب سلب توفیق می‌شود؛ ولی ترتب این آثار به معنای دریافت کامل پاداش و کیفر اعمال نیست و جایگاه اصلی پاداش و کیفر، جهان ابدی است.

۴. برای آگاهی از نقش شفاعت و شرایط برخورداری از آن و نیز آگاهی از شبهات مطرح‌شده در مورد آن و پاسخ آن‌ها، به بخش ضمایم مراجعه کنید.

خلاصه فصل

۱. تلاش انسان در دنیا نسبت به سعادت و شقاوت وی در آخرت، نقش تعیین کننده‌ای را ایفا می‌کند.
۲. پرداختن به رابطه دنیا و آخرت از آن جهت ضرورت دارد که صرف اعتقاد به جهان پس از مرگ، بر رفتارهای اختیاری ما در این جهان اثر نمی‌گذارد؛ بلکه هنگامی این اعتقاد ثمربخش است که به نوعی رابطه بین رفتار انسان و نوع زندگی او در دنیا و چگونگی زندگی اش در آخرت معتقد باشیم.
۳. رابطه ایمان و عمل صالح با سعادت، و کفر و گناه با شقاوت آخرتی، نوعی رابطه عینیت است؛ به این معنا که اعمال انسان در آخرت در صورت ملکوتی ظاهر می‌شود و آن وجود ملکوتی، عین عمل و پاداش و کیفر آخرتی است.
۴. در زندگی آخرت، انسان‌ها فقط نتایج اعمال خویش را ببینند و نه کسی از نتایج اعمال دیگری می‌تواند سوء استفاده کند و نه عواقب اعمال بد کسی را به دوش می‌کشد «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى».
۵. انسان‌ها در آخرت، با توجه به وضع دنیایی شان چهار دسته‌اند: کسانی که در دنیا و آخرت از نعمت برخوردارند. کسانی که در دنیا و آخرت محرومند کسانی که در دنیا محروم و در آخرت بهره‌مند و کسانی که در آخرت محروم و در دنیا بهره‌مندند.
۶. ایمان و عمل صالح در صورتی ثمربخش است که انسان تا پایان عمر، ایمان خود را حفظ کند.

تمرین

- با پاسخ به این پرسش‌ها، آموخته‌ای خود را از مطالب این فصل ارزیابی کنید.
۱. آیا می‌توان برای باطل و تباه‌شدن کلیه اعمال صالح یک فرد در اثر کفر در آخر عمر، توجیه عقل‌پسندی ارائه کرد؟ چگونه؟
 ۲. در مسئله سعادت و شقاوت و کمال واقعی انسان، اختلاف مکتب‌های معتقد به معاد و مکتب‌های منکر معاد، در چه چیزی است؟ در مفهوم، در مصداق، در هر دو یا در امری دیگر؟ توضیح دهید.
 ۳. اگر در جهان آخرت هر کس، فقط نتیجه اعمال خویش را می‌یابد، پس مقصود از آیه شریف «لیحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم»، (نحل، ۲۵) چیست؟
 ۴. کدام یک از انواع رابطه‌های زیر که در زندگی دنیایی راهی برای بهره‌مندی است، در آخرت کارساز نیست؟ الف) رابطه خویشاوندی؛ ب) رابطه دوستی؛ ج) رابطه قراردادی و اعتباری (قوانین اعتباری و قراردادی)؛ د) رابطه تکوینی (قوانین علی).
 ۵. دعای انسان‌های زنده در زندگی آخرتی افرادی که مرده‌اند چه نقشی دارد و چگونه با این اصل که هر کس فقط نتیجه اعمال خویش را می‌یابد، سازگار است؟

برای مطالعه بیشتر

- حسینی طهرانی، محمدحسین؛ (۱۴۰۷) معادشناسی؛ ج ۹، تهران: حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۶۳) ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ تهران: الزهراء.
- طباطبایی، محمدحسین؛ (۱۳۵۹) فراهایی از اسلام؛ تهران: جهان آراء.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۰) آموزش عقاید؛ ج ۳، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۷) معارف قرآن (جهان‌شناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)؛ قم: مؤسسه در راه حق.

- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) مجموعه آثار؛ ج ۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) مجموعه آثار؛ ج ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴) سیری در نهج البلاغه؛ قم: دارالتبلیغ اسلامی.

ضمایم

۱. شفاعت

شفاعت از ریشه شفع (جفت) گرفته شده و در عرف، به معنای آن است که شخصی آبرومند از بزرگی بخواهد از کیفر مجرمی درگذرد یا پاداش فرد خدمت‌گزاری را بیفزاید. مفهوم شفاعت آن است که شخص، بدون وساطت شفیع، شایسته نجات از کیفر یا نیل به پاداش نیست و با درخواست شفیع، چنین استحقاقی برایش حاصل می‌شود. شفاعت غیر از توبه و تکفیر سیئات است و نهایی‌ترین امید گناه‌کاران و تجلی بزرگ‌ترین رحمت خداوند است. شفاعت، به معنای اثرگذاری بر خدا از سوی شفیع نیست و مقصود از آیاتی که شفاعت را نفی می‌کند؛ مانند: «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره، ۴۸ و ۱۲۳)، همین معنا است. واژه شفاعت، گاهی به معنای وسیع‌تر، یعنی ظهور هر نوع اثر خیری در انسان به وسیله انسان دیگر به کار می‌رود؛ چنان‌که به تأثیرگذاری پدر و مادر نسبت به فرزندان و بالعکس یا آموزگاران و ارشادگران نسبت به شاگردان و ارشادشوندگان و حتی صدای مؤذن نسبت به کسانی که با صدای او به یاد نماز می‌افتند و به مسجد می‌روند، شفاعت گفته می‌شود؛ که همان اثر خیری که در دنیا داشته، در آخرت به صورت شفاعت ظاهر می‌شود چنان‌که استغفار برای گناهان و دعا کردن برای دیگران به منظور برآورده شدن حوایجشان در دنیا نیز نوعی شفاعت است.

شفاعت دارای ضوابطی به این شرح است:

الف) اجازه خداوند به شفیع؛

ب) آگاهی شفیعان از چگونگی و ارزش اعمال شفاعت‌شوندگان؛

ج) مورد پسند بودن کسانی که مورد شفاعت واقع می‌شوند، از جهت دین و ایمان. شفیعان اصلی، افزون بر مأذون بودن از سوی خداوند متعال، باید اهل معصیت نباشند و آگاهی و توان ارزیابی مراتب اهل طاعت و معصیت را نیز داشته باشند. پیروان این شفیعان نیز در مرتبه پایین‌تری شفیع هستند؛ از سوی دیگر، کسی لیاقت شفاعت شدن را دارد که علاوه بر اجازه خدا، به خدا، پیامبران، روز رستاخیز و آن چه خدا بر پیامبرانش نازل فرموده و از آن جمله «شفاعت»، ایمان راستین داشته و تا پایان عمر آن را حفظ کرده باشد و کسانی که نماز را ترک کنند؛ به بینوایان کمک نکنند؛ روز قیامت را تکذیب کنند؛ شفاعت را منکر شوند و آن را سبک شمارند، از شفاعت محرومند.

پذیرش شفاعت شفیع در این جهان، به دلیل ترس از دست دادن لذت انس و مجالست با شفیع یا رسیدن ضرری از سوی شفیع و یا نیازی که پذیرنده شفاعت به

شفیع دارد، صورت می‌گیرد؛ ولی دلیل پذیرش شفاعت شافعان در درگاه خداوند این امور نیست؛ بلکه مقتضای رحمت و اسعۀ خداوند آن است که برای کسانی که کم‌ترین لیاقت دریافت رحمت ابدی را دارند، راهی با شرایط و ضوابط بگشاید و شفاعت، همان راه است.

۲. شبهات شفاعت

درباره شفاعت، اشکال‌ها و شبهاتی مطرح شده که در این جا، به ذکر و بررسی مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

شبهه اول: نخستین شبهه این است که چندین آیه قرآن کریم دلالت دارد بر این که در روز قیامت، شفاعت درباره هیچ کس پذیرفته نمی‌شود؛ از جمله در آیه ۴۸ سوره بقره که می‌فرماید: «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ».

بترسید از روزی که هیچ کس به هیچ وجه از دیگری کفایت نمی‌کند. از هیچ کس شفاعتی پذیرفته نمی‌شود و از کسی عوض و بدلی گرفته نمی‌شود و افراد یاری نمی‌شوند. پاسخ: این گونه آیات، در مقام نفی شفاعت استقلالی و بی‌ضابطه است که کسانی به آن معتقد بودند؛ افزون بر این، آیات یادشده عام است و به وسیله آیاتی که دلالت بر پذیرش شفاعت با اجازه خدا و با ضوابط معین دارد، تخصیص زده می‌شود؛ چنان که قبلاً به آن‌ها اشاره شد. شبهه دوم: لازمه صحت شفاعت این است که خدای متعال، تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار گیرد؛ یعنی شفاعت ایشان موجب مغفرت که فعل الهی است، بشود. پاسخ: پذیرفتن شفاعت به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن نیست؛ چنان که قبول توبه و استجابت دعا نیز چنین لازمه نادرستی ندارد؛ زیرا در همه این موارد، کارهای بندگان موجب آمادگی و شایستگی فرد برای پذیرش رحمت الهی می‌شود و به اصطلاح «شرط قابلیت قابل است؛ نه شرط فاعلیت فاعل».

شبهه سوم: لازمه شفاعت این است که شفاعت کنندگان، مهربان‌تر از خدای مهربان باشند؛ زیرا فرض این است که اگر شفاعت آنان نمی‌بود، گنه‌کاران به عذاب مبتلا می‌شدند یا عذابشان دوام می‌یافت.

پاسخ: دلسوزی و مهربانی شفاعت‌کنندگان، پرتوی از رحمت بی‌پایان الهی است و به دیگر سخن: شفاعت، وسیله و راهی است که خدای متعال خودش برای آموزش بندگان گنه‌کارش قرار داده، و چنان که اشاره شد، تبلور بالاترین رحمت‌های اوست که در بندگان

شایسته و برگزیده‌اش نمایان می‌شود؛ چنان که دعا و توبه نیز وسایل دیگری هستند که او برای برآورده شدن حوایج و آمرزش گناهان، قرار داده است.

شبهه چهارم: اگر حکم الهی به عذاب گنه‌کاران، مقتضای عدالت باشد، پذیرفتن شفاعت درباره آنان خلاف عدل خواهد بود و اگر نجات از عذاب که مقتضای پذیرفتن شفاعت است، عادلانه باشد، حکم به عذاب که قبل از انجام گرفتن شفاعت وجود داشت، غیر عادلانه بوده است. پاسخ: هریک از احکام الهی (چه حکم به عذاب قبل از شفاعت، و چه حکم به نجات از عذاب بعد از آن) موافق عدل و حکمت است و عادلانه و حکیمانه بودن یکی، با عادلانه بودن و حکیمانه بودن دیگری ناسازگار نیست؛ زیرا موضوع آن‌ها تفاوت دارد؛ توضیح آن‌که: حکم به عذاب، مقتضای ارتکاب گناه است؛ صرف نظر از مقتضیاتی که موجب تحقق شفاعت و پذیرش آن در حق گنه‌کار می‌شود، و حکم به نجات از عذاب، به موجب شفاعت شفیعان است. این موضوع، نظیر حکیمانه بودن تقدیر بلا قبل از دعا یا دادن صدقه، و حکیمانه بودن رفع آن بعد از دعا و صدقه است.

شبهه پنجم: خدای متعال، پیروی از شیطان را موجب دچار شدن به عذاب دوزخ دانسته؛ چنان که در آیات ۴۲ و ۴۳ سوره حجر می‌فرماید:

«إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ».

تحقیقاً تو [ای ابلیس!] بر بندگان من تسلطی نخواهی داشت؛ مگر گمراهانی که از تو پیروی کنند و وعده‌گاه همگی ایشان در دوزخ است.

و عذاب کردن گنه‌کاران در عالم آخرت، یکی از سنت‌های الهی است و می‌دانیم که سنت‌های الهی، قابل تغییر و تبدیل نیست؛ چنان که در آیه ۴۳ از سوره فاطر می‌فرماید: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خدا تغییری نخواهی یافت.

پس چگونه ممکن است این سنت به وسیله شفاعت، نقض شود؟

پاسخ: همان‌طور که عذاب کردن گنه‌کاران یک سنت است، پذیرفتن شفاعت درباره گنه‌کار واجد شرایط نیز یکی از سنت‌های تغییرناپذیر الهی است و باید این دو با هم در نظر گرفته شود. سنت‌های مختلف الهی در کنار هم قرار می‌گیرند و هرکدام ملاکش قوی‌تر است، بر دیگری حاکم می‌شود.

شبهه ششم: وعده شفاعت، موجب تجرّی و گستاخی مردم در ارتکاب گناهان و پیمودن کژراهه‌ها می‌شود.

پاسخ: مشمول شفاعت و مغفرت واقع شدن، مشروط به شرایطی است که شخص گناه کار نمی‌تواند به حصول آن‌ها یقین پیدا کند و یکی از شرایط شفاعت شدن این است که ایمان خود را تا واپسین لحظات حیاتش حفظ کند و می‌دانیم که هیچ کس نمی‌تواند به تحقق چنین شرطی یقین داشته باشد؛ از سوی دیگر، کسی که مرتکب گناهی شد، اگر هیچ امیدی به آمرزش نداشته باشد، گرفتار یأس و نومیدی می‌شود و همین نومیدی، انگیزه ترک گناه را در او ضعیف می‌کند و به ادامه راه خطا و انحراف می‌کشاند؛ از این‌رو، روش تربیت مربیان الهی این است که همواره مردم را بین خوف و رجا نگاه دارند؛ نه چندان به رحمت الهی امیدوارشان کنند که دچار «أمن از مکر الهی» شوند و نه چندان آنان را از عذاب بترسانند که گرفتار «یأس از رحمت الهی» گردند و چنان که می‌دانیم، امن و یأس از رحمت خداوند، از گناهان کبیره به شمار می‌روند.

شبهه هفتم: تأثیر شفاعت در نجات از عذاب، به معنای تأثیر کار دیگران (شفاعت کنندگان) در سعادت و رهایی از شقاوت شخص گناه کار است؛ در صورتی که به مقتضای آیه شریف: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۱ فقط کوشش خود شخص است که او را به سعادت می‌رساند. پاسخ: کوشش شخص برای رسیدن به مقصود، گاهی به‌طور مستقیم انجام می‌گیرد و تا پایان راه، ادامه می‌یابد و گاهی به‌طور غیر مستقیم و با فراهم کردن مقدمات و وسایط صورت می‌پذیرد. شخصی که مورد شفاعت قرار می‌گیرد نیز کوششی در تحصیل مقدمات سعادت انجام می‌دهد؛ زیرا ایمان آوردن و تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، کوشش در راه رسیدن به سعادت، محسوب می‌شود؛ هرچند تلاشی ناقص و نارسا باشد و به همین جهت، مدتی گرفتار رنج‌ها و سختی‌های برزخ و عرصات آغازین رستاخیز می‌شود؛ اما به هر حال، خودش بذر سعادت (یعنی ایمان) را در زمین دلش افشاند و احیاناً آن را با اعمال شایسته‌ای آبیاری کرده؛ به گونه‌ای که تا پایان عمر دنیایی نخشکد؛ پس سعادت نهایی‌اش، به سعی خودش مستند است؛ هرچند شفاعت‌کنندگان هم به نحوی در بارور شدن این درخت تأثیر دارند؛ چنان که در دنیا هم کسان دیگری در هدایت و تربیت انسان‌ها مؤثرند و تأثیر آنان به معنای نفی سعی خود فرد نیست.^۲

۱. نجم، ۳۹.

۲. ر.ک: مصباح، محمدتقی؛ آموزش عقاید: ج ۳ سازمان تبلیغات، تهران: ۱۳۷۰.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آرن ریموند (۱۳۷۰) *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۰۸) *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*. بیروت: دارالفکر.
۴. ابوزید، منی احمد (۱۴۱۴) *الانسان فی الفلسفة الاسلامیة*. بیروت: مؤسسة الجامعیة للدراسات.
۵. احمدی، بابک (۱۳۷۳) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: مرکز.
۶. احمدی، بابک (۱۳۷۷) *معمای مدرنیته*. تهران: مرکز.
۷. استیونس، لسللی (۱۳۶۸) *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*. تهران: رشد.
۸. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸) *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. باربور، ایان (۱۳۶۲) *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. بارس، بولک، و دیگران (۱۳۶۹) *فرهنگ اندیشه نو*، ترجمه ع. پاشایی. تهران: مازیار.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴) *موسوعة الفلسفة*. بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر.
۱۲. بوکای، موریس (۱۳۶۸) *مقایسه‌ای تطبیقی میان تورات، انجیل، قرآن و علم*، ترجمه ذبیح‌الله دبیر. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. پاکار، دوانس (۱۳۷۰) *آدم‌سازان*، ترجمه حسن افشار. تهران: بهبهانی.

۱۴. پوپر، کارل (۱۳۶۹) جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی. تهران.
۱۵. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶) کشف اصطلاحات الفنون والعلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۶. تونی، دیویس (۱۳۷۸) اومانسیم، ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶) تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید و شرک. قم: نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.
۱۹. الحر العاملی، محمدبن الحسن (۱۴۰۳) وسایل الشیعة. ج ۱۹، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۰. حسن‌زاده، صادق (۱۳۷۸) اسوه عارفان. قم: انتشارات امیرالمؤمنین.
۲۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۲) درآمدی به تعلیم و تربیت اسلامی: فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: سمت.
۲۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۹) مکتبهای روان‌شناسی و نقد آن. ج ۱، تهران: سمت.
۲۳. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۲) مکتبهای روان‌شناسی و نقد آن. ج ۲، تهران: سمت.
۲۴. دورانت، ویل (۱۳۷۱) تاریخ تمدن، ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، ج ۵، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ایران.
۲۵. دورکیم، امیل (۱۳۵۹) قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. رشیدرضا، محمد [بی تا] المنار فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. رضی موسوی، شریف محمد (۱۴۰۷) نهج البلاغه، مصحح صبحی صالح. قم: دارالهجرة.
۲۸. رندال، جان هرمان، (۱۳۷۶) سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ایران.
۲۹. روزنتال، یودین، و دیگران (۱۹۷۸) الموسوعة الفلسفیه، ترجمه سمیر کرم. بیروت: دارالطبیعة.

۳۰. زیاده، معن (۱۹۸۶) الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت: معهد الانماء العربي.
۳۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱) الالهیات علی ضوء الكتاب والسنة والعقل. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية.
۳۲. سلطانی نسب، رضا، و فرهاد گرجی (۱۳۶۸) جنین شناسی انسان (بررسی تکامل طبیعی و غیر طبیعی انسان). تهران: جهاد دانشگاهی.
۳۳. شفلر، ایزرائیل (۱۳۷۷) در باب استعدادهای آدمی (گفتاری در فلسفه تعلیم و تربیت). تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (سمت).
۳۴. شاکرین، حمیدرضا «قرآن و رویان شناسی»، مجله حوزه و دانشگاه. شماره ۸، ص ۲۲-۲۵.
۳۵. صانع پور، مریم (۱۳۷۸) نقدی بر مبانی معرفت شناسی اومانستی. تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۳۶. صدوق، ابو جعفر حسین (۱۳۷۸) التوحید. تهران: مكتبة الصدوق.
۳۷. طبّاره، عبدالفتاح [بی تا] خلق الانسان، دراسة علمية قرآنية. ج ۲، بیروت.
۳۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸) المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱، ۲، ۷ و ۱۵، تهران: دارالکتب الاسلامية.
۳۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۴۴) اوصاف الاشراف. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
۴۰. طبرسی، ابوعلی فضل (۱۳۷۹) مجمع البیان لعلوم القرآن. تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
۴۱. طه، فرج عبدالقادر (۱۹۹۳) موسوعة علم النفس والتحليل النفسي. کویت: دارالسعادة الصباح.
۴۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۷۸) هستی شناسی. ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۳. العطاس، محمد نقیب (۱۳۷۴) اسلام و دنیوی گروی، ترجمه احمد آرام. تهران: مؤسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه تهران.
۴۴. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۷۵) انسان در جستجوی معنی، ترجمه اکبر معارفی. تهران: دانشگاه تهران.
۴۵. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۷۲) پزشک روح، ترجمه فرخ سیف بهزاد. تهران: درسا.

۴۶. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۷۱) ریاد ناشنیده معنی، ترجمه علی علوی‌نیا و مصطفی تبریزی. [بی‌جا]، یادآوران.
۴۷. فولادوند، عزت الله «سیر انسان‌شناسی در فلسفه غرب از یونان تا کنون»، نگاه حوزه. شماره ۵۳ و ۵۴.
۴۸. قاسملو، یعقوب (۱۳۷۹) طیب عاشقان. قم: نسیم حیات.
۴۹. کاسیرر، ارنست (۱۳۶۰) فلسفه و فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۰. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن. تهران: نیلوفر.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸) اصول کافی. ج ۱ و ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. کوزر، لوئیس (۱۳۶۸) زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۵۳. لالاند، آندریه (۱۹۹۶) موسوعة لالاند الفلسفیه، ترجمه خلیل احمد خلیل. بیروت: منشورات عویدات.
۵۴. لالاند، آندریه (۱۳۷۷) فرهنگ علمی انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق. تهران: فردوسی ایران.
۵۵. مان، میشل (۱۴۱۴) موسوعة العلوم الاجتماعیه، ترجمه عادل مختار الهواری. مکتبه الفلاح الامارات العربیه المتحدہ.
۵۶. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳) بحار الانوار. ج ۱، ۵، ۱۱، ۲۱، ۷۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. مصباح، محمد تقی (۱۳۶۵) آموزش فلسفه. ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات.
۵۸. مصباح، محمد تقی (۱۳۷۵) اخلاق در قرآن. ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۹. مصباح، محمد تقی (۱۳۷۶) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶۰. مصباح، محمد تقی [بی‌تا] خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه در راه حق.
۶۱. مصباح، محمد تقی (۱۳۷۰) آموزش عقاید. ج ۳، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۶۲. مصباح، محمد تقی (۱۳۶۸) جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۶۳. مصباح، محمد تقی [بی تا] راهنماشناسی. قم: حوزه علمیه قم.
۶۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) مجموعه آثار. ج ۳، تهران: صدرا.
۶۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) مجموعه آثار. ج ۶، تهران: صدرا.
۶۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) انسان کامل. تهران: صدرا.
۶۷. مطهری، مرتضی (۱۳۴۵) سیری در نهج البلاغه. قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۶۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵) اگزستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش، محمد غیائی. قم.
۶۹. نودری، حسینعلی، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران، چاپخانه علمی و فرهنگی، ایران.
۷۰. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸) مستدرک الوسائل. ج ۶، بیروت: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۷۱. واعظی، احمد (۱۳۷۷) انسان در اسلام. تهران: سمت (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه).

69- Webster Mariam, (1988) Webster's Ninth collegiate Dictionary, U. S. A.

70- Kupet Adam, (1958) the social sciences Encyclopedia, Rotlage and Kogan paul.

71- Theodorson, Gorge, (1969) and Acilles, G; A modern Dictionary of sociology, NEW YORK, Thomas. Y. Prowerl.

72- Lw, R, I, Z Encyclopedia of Religin, (1974) the NEW (15th).

73- Paul, Edward, (1976) Encyclopedia of Phlosophy, NEW, YORK, Macmillan.

شایان ذکر است که بسیاری از منابع یادشده در عنوان «برای مطالعه بیشتر»، در تألیف این کتاب مورد مراجعه و استفاده قرار گرفته است؛ ولی به دلیل آن که مشخصات آنها در همان عنوان آمده و میزان استفاده از آنها کم تر از این منابع بوده است، از ذکر مجدد آنها خودداری می شود.

خودآزما

۱. رابطه خداشناسی، نبوت و معاد را با انسان‌شناسی توضیح دهید.
۲. چهار محور بحث بحران انسان‌شناسی معاصر را بیان کنید.
۳. چهار مؤلفه و پیامد اومانیزم را بیان کنید و درباره هر یک به اختصار توضیح دهید.
۴. تفکر اومانیزستی را بیان و نقد و بررسی کنید.
۵. ویژگی‌های انسان از خود بیگانه و نمودهای از خودبیگانگی را بیان و حداقل به پنج مورد اشاره کنید.
۶. راه کارهای عملی درمان از خود بیگانگی را تحلیل کنید.
۷. با استناد به سه آیه از قرآن مجید، آفرینش انسان را توضیح دهید.
۸. دلایل دو ساحتی بودن انسان را بیان کنید.
۹. از منظر دینی، محوری‌ترین عنصر طبیعت مشترک انسانی چیست؟
۱۰. زوال ناپذیری فطرت را بر مبنای آیه سی سورة روم توضیح و منظور از «لا تبدیل لخلق الله» را در این آیه شرح دهید.
۱۱. واژه‌های روح، نفس، عقل و قلب در اصطلاح قرآنی چه رابطه‌ای با هم دارند؟
۱۲. منظور از کرامت انسان را توضیح دهید و انواع آن را از دیدگاه قرآن نام ببرید.
۱۳. آیا آیه شریف «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله» مؤید دیدگاه جبرگرایی نیست؟ به چه دلیل؟
۱۴. شبهه جبر الهی را پاسخ دهید.
۱۵. عناصر سه گانه‌ای را که انسان برای تحقق هر عمل اختیاری به آن‌ها نیازمند است بنویسید.
۱۶. ملاک‌گزینش اعمال انسانی را توضیح دهید.
۱۷. چرا اعمال نیک، در زبان قرآن و روایات «عمل صالح» نامیده شده است؟
۱۸. ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه اسلام چیست؟
۱۹. سه مورد از کاربردهای واژه‌های دنیا و آخرت را در قرآن بیان کنید.
۲۰. برای تباه شدن کلیه اعمال صالح یک فرد، در اثر کفر در آخر عمر توجیه مناسبی ارائه کنید.