

انسان‌شناسی اسلامی

دکتر رضا بزنجار
دکتر علی تقی‌خدایاری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشجوی گرامی

برای شرکت در قرعه‌کشی، سریال هولوگرام روی جلد کتاب را به شماره «۳۰۰۰۸۵۸۵» پیامک فرمایید.

جوایز قرعه‌کشی شامل کمک هزینه عمره، عتبات و... می‌باشد. برای دریافت جایزه ارائه کتاب با مهر فروشنده الزامی است.

سرشناسه،	برنجکار، رضا، ۱۳۴۲-
عنوان و نام پدیدآور،	انسان‌شناسی اسلامی / رضا برنجکار، علی‌نقی خدایاری؛ تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی.
مشخصات نشر،	قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری،	۲۳۲ ص.
شابک،	978 - 964 - 531 - 296 - 9
فروست،	مجموعه مبانی نظری اسلام؛ ۲۸
وضعیت فهرست‌نویسی،	فیبا
موضوع،	انسان (اسلام)
موضوع،	انسان‌شناسی
شناسه افزوده،	خدایاری، علی‌نقی
شناسه افزوده،	نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف
شناسه افزوده،	دانشگاه معارف اسلامی، معاونت پژوهشی
رده‌بندی کنگره،	۱۳۸۹ الف ۴۵ ب / ۲ / ۲۲۶ BP
رده‌بندی دیویی،	۲۹۷/۴۶۶
شماره کتاب‌شناسی ملی،	۷۰۷۲۷۲۱۲

استاد محترم و دانشجوی عزیز

خواهشمند است با ارائه نظرات خود ما را در رفع نواقص و ارتقای کتاب یاری بخشید.

به انتقادات و پیشنهادهای برتر هدایای ارزنده‌ای تعلق خواهد گرفت.

شماره تلفن واحد ارزیابی علمی: ۷۷۴۹۹۱۹ - ۰۲۵۱ نامبر: ۷۷۴۷۲۴۰ - ۰۲۵۱

پست الکترونیکی: arzyabi@maaref.ac.ir صندوق پستی: ۶۱۷۳ - ۳۷۱۵۵

انسان شناسی اسلامی



دکتر رضا برنجکار

دانشیار دانشگاه تهران

دکتر علی نقی خدایاری



معادف

مجموعه مبانی نظری

۲۸

انسان‌شناسی اسلامی

مؤلفان: رضا برنجکار و علی‌نقی خدایاری
 تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
 معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی
 ناشر: دفتر نشر معارف
 ویراستار: امیرعباس رجبی
 بازبین‌نهایی: محمدتقی سلمانی
 صفحه‌آرا: صالح زارع
 نوبت چاپ: سوم، زمستان ۱۳۹۲ / ۳۰۰۰ نسخه
 قیمت: ۴۸۰۰ تومان
 شابک: ۹۶۴ - ۵۳۱ - ۲۹۶ - ۹۷۸

کلیه حقوق محفوظ است

مراکز پخش:

مدیریت پخش دفتر نشر معارف: قم، خیابان شهدا، کوچه ۳۲، شماره ۳، تلفن و نمابر ۳۷۷۴۰۰۰۴
 پاتوق کتاب قم (شعبه اول): خیابان شهدا، روبه‌روی دفتر مقام معظم رهبری، تلفن ۳۷۷۳۵۴۵۱
 پاتوق کتاب قم (شعبه دوم): ابتدای بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،
 نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، تلفن ۳۲۹۰۴۴۴۰
 پاتوق کتاب تهران: خیابان انقلاب، چهار راه کالج، پلاک ۷۱۵؛ تلفن ۸۸۹۱۱۲۱۲؛ نمابر ۸۸۸۰۹۳۸۶

نشانی الکترونیکی: E-mail: info@ketabroon.ir ؛ پایگاه اینترنتی: www.ketabroon.ir

سخن آغازین

شناخت انسان از علایق و دغدغه‌های دیرین بشر بوده که روزبه‌روز بر ضرورت و اهمیت پرداختن به آن افزوده می‌شود. مفهوم انسان در کنار مفهوم خدا و جهان یکی از مفاهیم بنیادی اندیشه بشری است.

مکاتب مختلف بشری در شرق و غرب، به گونه‌های متفاوتی به تبیین انسان و ویژگی‌های او پرداخته‌اند. امروزه انسان‌شناسی با رویکرد تجربی و گاهی فلسفی در مد نظر مجامع علمی است و به شیوه علمی و با استفاده از روش‌های مقبول در علوم اجتماعی و انسانی جزو تحقیقات و رشته‌های دانشگاهی قرار گرفته است. با این حال این تلاش‌ها - به دلایل مختلف که مجال ذکر آن در اینجا نیست - از شناخت و تبیین انسان ناتوان‌اند. این روش‌ها حتی قادر به حل بحران‌های پیش روی انسان معاصر نیز نیستند؛ بحران‌های فردی و اجتماعی فراوانی که گریبان‌گیر انسان معاصر است و پاره‌ای از آنها عبارتند از: بحران خودناشناسی، بیگانگی، تنهایی، بی‌معنایی، گسست نسلی، اضطراب، شتاب‌زدگی، نارضایتی از خود، اضمحلال خانواده. در اوج پرتلاطم عصر مدرنیسم راه صحیح برای شناخت انسان و بحران‌های یاد شده، انسان‌شناسی دینی است. چراکه جامعیت، اتقان و خطاناپذیری، توجه به مبدأ و معاد و توجه همه‌جانبه به ساحت‌های وجودی انسان از ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی است. اما در انسان‌شناسی تجربی، فلسفی و عرفانی از برخی از این ابعاد غافل مانده‌اند.

در میان انسان‌شناسی دینی موجود، انسان‌شناسی اسلامی از امتیازات برتری نسبت به انواع بدیل خود برخوردار است. دین مبین اسلام در میان ادیان الهی توجهی خاص به انسان

دارد. از منظر اسلام، انسان موجودی است چندبُعدی، که همه ابعاد او در سرشت انسانی‌اش نقش اساسی دارد. در قرآن، انسان اشرف مخلوقات و خلیفه خداوند روی زمین معرفی شده است. در مصادر روایی نیز انسان‌شناسی را مقدمه‌ای برای خداشناسی دانسته‌اند.^۱

انسان‌شناسی اسلامی پاسخی است به پرسش‌های بنیادین فراوانی که نقش بسزایی در نگرش آدمی به زندگی و معنای آن و هدفمند نمودن زندگی دارد. براساس همین ضرورت است که درس «انسان در اسلام» در برنامه دروس معارف قرار گرفته. کتاب «انسان‌شناسی اسلامی» تألیف آقایان حجت‌الاسلام دکتر رضا برنجکار، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، و دکتر علی‌نقی خدایاری، عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة، در پی این منظور به رشته تحریر درآمده است.

معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی ضمن تشکر از نویسندگان این اثر، از دیدگاه‌ها، پیشنهادها و انتقادهای استادان و دانشجویان عزیز در بهبودبخشی به غنای کتب درسی استقبال می‌نماید.

معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی

گروه مبانی نظری اسلام

فهرست مطالب

.....	سخن آغازین	۵
.....	مقدمه	۱۳

فصل اول: کلیات

(۱۵ - ۲۴)

.....	اهداف	۱۷
.....	مفهوم انسان‌شناسی	۱۷
.....	ضرورت و اهمیت انسان‌شناسی	۱۹
.....	۱. انسان‌شناسی و خداشناسی	۲۰
.....	۲. انسان‌شناسی و جهان‌شناسی	۲۱
.....	۳. انسان‌شناسی، سعادت و رفتار انسان	۲۱
.....	خلاصه فصل	۲۳
.....	پرسش و پژوهش	۲۳
.....	منابعی برای مطالعه بیشتر	۲۴

فصل دوم: آفرینش انسان و عوالم وجودی او

(۲۵ - ۳۳)

.....	اهداف	۲۷
.....	ماده آفرینش انسان	۲۷
.....	۱. زمین	۲۸
.....	۲. خاک	۲۸
.....	۳. گل	۲۸
.....	۴. آب (ماء)	۲۹

۳۰	۵. نطفه
۳۰	۶ نطفه آمیخته
۳۱	۷. علق
۳۱	مراحل آفرینش انسان
۳۳	پدر و مادر مشترک
۳۴	عوالم وجودی انسان
۳۴	۱. عوالم پیشین
۳۹	۲. عوالم پسین
۴۲	خلاصه فصل
۴۳	پرسش و پژوهش
۴۳	منابعی برای مطالعه بیشتر

فصل سوم: ساخت‌های وجودی انسان (۱)

(۷۲ - ۴۵)

۴۷	اهداف
۴۷	جسم و روح
۴۹	جسم و روح در قرآن و احادیث
۵۳	ارتباط روح و جسم
۵۴	اقسام ارواح
۵۸	فطرت
۵۹	مصادیق اعتقادی فطرت
۶۱	مصادیق اخلاقی و ارزشی فطرت
۶۵	عقل، شهوت و آزادی
۶۹	کارکردهای عقل
۶۹	عقل نظری
۷۰	عقل عملی
۷۱	عقل ابزاری
۷۲	علم و دانش
۷۲	خلاصه فصل
۷۳	پرسش و پژوهش
۷۳	منابعی برای مطالعه بیشتر

فصل چهارم: ساخت‌های وجودی انسان (۲)

(۱۰۸ - ۷۵)

۷۷	اهداف
----	-------------

۷۷.....	امیال
۷۹.....	آزادی
۷۹.....	جبر و اختیار
۸۱.....	۱. نظریه جبر
۸۳.....	دلایل نظریه جبر و نقد آن
۸۷.....	۲. نظریه تفویض
۸۸.....	معانی تفویض
۸۹.....	دلایل نظریه تفویض و نقد آن
۹۳.....	۳. امر بین الأمرین و اثبات آن
۹۷.....	سرنوشت و قضا و قدر
۹۷.....	مفهوم قضا و قدر
۹۹.....	اقسام قَدر و قضا
۹۹.....	۱. قَدر و قضای تشریعی
۱۰۰.....	۲. قَدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان
۱۰۲.....	طبیعت انسان و خیر و شر بودن آن
۱۰۲.....	۱. انکار هرگونه زمینه معرفتی و گرایشی
۱۰۲.....	۲. اعتقاد به طبیعت شرارت‌آمیز انسان
۱۰۳.....	۳. اعتقاد به طبیعت نیک انسان
۱۰۳.....	۴. اعتقاد به وجود زمینه‌های خیر و شر
۱۰۵.....	خلاصه فصل
۱۰۷.....	پرسش و پژوهش
۱۰۷.....	منابعی برای مطالعه بیشتر

فصل پنجم: فلسفه حیات انسان

(۱۲۲ - ۱۰۹)

۱۱۱.....	اهداف
۱۱۳.....	الف) اظهار صفات الاهی همچون حکمت، ربوبیت، علم و قدرت
۱۱۴.....	ب) آزمون انسان
۱۱۷.....	ج) پرستش و بندگی خدا
۱۱۸.....	د) دستیابی به رحمت و رضوان خدا
۱۱۹.....	ه) معرفت خدا
۱۲۰.....	جمع‌بندی بحث
۱۲۰.....	خلاصه فصل
۱۲۱.....	پرسش و پژوهش

منابعی برای مطالعه بیشتر ۱۲۱

فصل ششم: کرامت و منزلت انسان

(۱۲۳ - ۱۲۳)

اهداف.....	۱۲۵
الف) ویژگی‌های مثبت.....	۱۲۶
۱. تکریم انسان.....	۱۲۶
۲. دارای نیکوترین ساختار.....	۱۲۸
۳. حمل امانت الاهی.....	۱۲۹
۴. برتری بر فرشتگان.....	۱۳۱
۵. خلافت آدم علیه السلام	۱۳۳
۶. داشتن روح الاهی.....	۱۳۵
۷. تعبیر دیگر.....	۱۳۷
ب) ویژگی‌های منفی.....	۱۳۸
کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی.....	۱۴۱
خلاصه فصل.....	۱۴۳
پرسش و پژوهش.....	۱۴۴
منابعی برای مطالعه بیشتر.....	۱۴۴

فصل هفتم: سعادت و کمال انسان

(۱۴۵ - ۱۵۸)

اهداف.....	۱۴۷
تعریف و گونه‌ها.....	۱۴۷
عوامل سعادت و شقاوت.....	۱۵۲
تقدیر سعادت و شقاوت.....	۱۵۴
خلاصه فصل.....	۱۵۶
پرسش و پژوهش.....	۱۵۷
منابعی برای مطالعه بیشتر.....	۱۵۷

فصل هشتم: رابطه انسان با خدا و خود

(۱۹۴ - ۱۵۹)

اهداف.....	۱۶۱
الف) رابطه انسان با خدا.....	۱۶۱
رابطه تکوینی.....	۱۶۲
رابطه تشریعی.....	۱۶۳

نقش خدا در تعامل با انسان	۱۶۴
وظایف انسان در تعامل با خدا	۱۶۸
۱. ایمان	۱۶۸
۲. عمل صالح	۱۶۹
مهم‌ترین اعمال در تعامل با خدا	۱۷۱
۱. تقوا	۱۷۱
۲. بیم و امید	۱۷۴
۳. محبت	۱۷۵
۴. توکل	۱۷۸
۵. ذکر	۱۸۰
۶. دعا	۱۸۲
ب) رابطه انسان با خود	۱۸۴
۱. خودشناسی	۱۸۴
۲. جهاد با نفس	۱۸۶
۳. محاسبه	۱۸۹
۴. پاسداشت کرامت انسانی و عزت نفس	۱۹۱
خلاصه فصل	۱۹۲
پرسش و پژوهش	۱۹۳
منابعی برای مطالعه بیشتر	۱۹۴

فصل نهم: رابطه انسان با جامعه و جهان هستی

(۲۱۸ - ۱۹۵)

اهداف	۱۹۷
الف) رابطه انسان با جامعه	۱۹۷
۱. عدل و احسان	۱۹۸
۲. مشارکت و همبستگی اجتماعی	۲۰۱
۳. ادای حقوق مؤمنان و مسلمانان	۲۰۴
۴. مهرورزی به انسان‌ها	۲۰۵
۵. پرهیز از گناهان و آزارهای زبانی	۲۰۶
روابط با غیرمسلمانان	۲۰۷
ب) رابطه انسان با جهان هستی	۲۰۹
۱. مواجهه معرفتی	۲۱۰
۲. مواجهه رفتاری	۲۱۳
خلاصه فصل	۲۱۷

- پرسش و پژوهش..... ۲۱۸
- منابعی برای مطالعه بیشتر..... ۲۱۸

کتابنامه

(۲۱۹ - ۲۳۲)

مقدمه

سعادت انسان در گرو اعتقاد صحیح و عمل صالح است، و بدون شناخت، دست یافتن به این دو امر مهم ممکن نیست. در میان شناخت‌های گوناگون، معرفت انسان نسبت به خود از اهمیت دوچندان برخوردار است. آدمی با شناخت خود به فقر وجودی‌اش پی می‌برد و از رهگذر آن به آفریدگار بی‌نیاز می‌رسد و با معرفت خدا به جستجوی پیامبر خدا و دین او، برای رسیدن به راه و رسم پرستش و دستیابی به برنامه تکامل و سازندگی برمی‌خیزد. از دیگر سو، انسان به‌طور فطری مایل به شناخت حقیقت و آثار هر چیزی است و از آنجا که خود را از همه چیز به خود نزدیک‌تر می‌بیند، مایل است خود را بشناسد و بداند از کجا آمده و به کجا می‌رود؟ بر این پایه ضروری‌ترین و سودمندترین شناخت برای انسان، خودشناسی است و به تعبیر امام باقر علیه السلام هیچ شناختی چون خودشناسی نیست.^۱

انسان براساس تفسیری که از خود و ساحات وجودی و امکانات معرفتی خویشتن دارد به تفکر در جهان هستی و نسبت خود با آن می‌پردازد. بدین‌سان پاسخگویی به پرسش‌های اساسی در حوزه آغاز و انجام انسان، فلسفه حیات و چگونگی دستیابی به سعادت، همگی براساس شناخت انسان امکان می‌یابد. رستگاری فردی و اجتماعی انسان و رهایی وی از مشکلات فردی، خانوادگی و اجتماعی با شناخت همه‌جانبه انسان و ملاحظه ارتباط میان او و خدا امکان‌پذیر خواهد بود.

نکته مهم در انسان‌شناسی این است که چگونه باید انسان را شناخت؟ تا کنون راه‌های

۱. «لَا مَعْرِفَةَ كَمَعْرِفَتِكَ بِنَفْسِكَ.» (محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۱۶۵).

متفاوتی از سوی اندیشمندان، فیلسوفان و عارفان ادیان مختلف برای شناخت انسان پیموده شده و مکاتب متعددی در این حوزه پدید آمده است که هر کدام از منظری خاص و با رویکردی ویژه، بخشی از ابعاد وجودی انسان را مورد مطالعه قرار داده‌اند. در این میان انسان‌شناسی اسلامی به دلیل استناد به معارف وحیانی و جامعیت مباحث و پرداختن به ابعاد اساسی و مسائل کلیدی انسان، راه و روشی بی‌بدیل در عرصه انسان‌شناسی است.

«انسان‌شناسی اسلامی» درصدد بیان مهم‌ترین معارف اعتقادی اسلام درباره انسان است. در این اثر که برطبق ضوابط معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی تدوین شده، کوشش به عمل آمده تا مطالب مطرح شده مستند به منابع اصیل دینی یعنی آیات قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم‌السلام باشد. در این راستا از آراء و سخنان مفسران قرآن و شارحان احادیث نیز بهره برده شده است. از آنجا که آموزه‌های وحیانی در موضوعات معرفتی و اعتقادی اغلب تبعیدی نبوده و ارشاد به حکم عقل یا تذکر به امور وجدانی‌اند محتوای این کتاب نیز از این لحاظ متنوع است. درحقیقت یکی از ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی در مباحث مهمی مانند رابطه انسان با خدا و جبر و اختیار، تذکری و وجدانی بودن آموزه‌های آن است. به این معنا که انسان پس از مواجهه با داده‌های وحی درباره خود، حقیقت آن را با عقل یا فطرت خود عمیقاً درمی‌یابد و درستی آن را وجدان می‌کند.

امید می‌رود این کتاب علاوه بر دانشجویان، مورد استفاده دیگر دوستداران علوم اسلامی نیز قرار گیرد، و با یادآوری‌های اساتید محترم و دانشجویان گرامی خطاها و کاستی‌های آن اصلاح گردد. در پایان از همه کسانی که به نحوی در تدوین، آماده‌سازی و نشر کتاب مؤثر بوده‌اند به‌ویژه جناب آقای دکتر کلانتری رئیس محترم دانشگاه معارف اسلامی، جناب آقای گرامی معاون پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی، جناب آقای ابوزر رجبی مدیر محترم گروه مبانی نظری اسلام و جناب آقای امیرعباس رجبی ویراستار محترم کتاب تشکر می‌کنیم.

رضا برنجکار

علی‌نقی خدایاری

پاییز ۱۳۸۹

فصل اول

کلیات

اهداف

۱. آشنایی با تعاریف انسان‌شناسی.
۲. آشنایی با ضرورت انسان‌شناسی و ارتباط آن با دیگر حوزه‌های معرفتی.
۳. آشنایی با ویژگی‌ها و مزایای انسان‌شناسی دینی.
۴. آگاهی از کاستی‌های مکاتب غیرالاهی در انسان‌شناسی.

مفهوم انسان‌شناسی

انسان‌شناسی در مفهوم عام آن، علوم انسانی و رفتاری همچون تاریخ، جامعه‌شناسی، روانشناسی، اخلاق، علوم تربیتی، سیاست، مدیریت، فلسفه و زبان را دربرمی‌گیرد که هریک از جنبه‌ای خاص به انسان می‌پردازند. حتی مطالعات فیزیکی و زیست‌شناسی درباره انسان بخشی از این مفهوم انسان‌شناسی است.^۱ بدین‌سان به تعداد علوم که درباره انسان بحث می‌کنند، انسان‌شناسی وجود دارد که مجموع آنها را انسان‌شناسی در مفهوم عام آن می‌نامیم. گاه انسان‌شناسی در معنای خاص‌تری نیز به کار می‌رود. برای مثال، انسان‌شناسی به دانشی گفته می‌شود که به‌گونه‌ای خاص به خاستگاه و جایگاه انسان در میان حیوانات می‌پردازد.^۲ این دانش به شناخت فلسفی انسان نیز اطلاق می‌گردد که انسان را به‌عنوان یک کل - و نه صرفاً یک متعلق اجتماعی - لحاظ می‌کند؛ مانند پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم.^۳

1. Edward Craig (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, P. 23.

2. James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 1, P. 561.

3. William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, P. 17.

گاه انسان‌شناسی را از حیث روش بر چهار قسم می‌دانند: دینی، فلسفی، عرفانی و تجربی. براساس این تقسیم، پاره‌ای از علوم تجربی (همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) و بخشی از برخی علوم تجربی (مانند فیزیک و زیست‌شناسی) که درباره انسان به بحث می‌پردازد، ذیل انسان‌شناسی تجربی جای می‌گیرند. آنچه عرفا با کشف و شهود درباره انسان می‌یابند، انسان‌شناسی عرفانی نامیده می‌شود. تحلیل‌های عقلی فیلسوفان براساس مبانی فلسفی درباره انسان بما هو انسان نیز انسان‌شناسی فلسفی است و نیز آنچه دین درباره انسان می‌گوید، انسان‌شناسی دینی عنوان می‌گیرد.

البته درمورد این تقسیم، نکته درخور توجه این است که در انسان‌شناسی دینی تحلیل‌های عقلی و داده‌های شهودی و تجربی نیز می‌تواند جایگاه داشته باشد؛ زیرا برخی مطالب دین درباره انسان، اموری است ارشادی و تذکراتی است وجدانی. افزون بر این، آنچه انسان‌شناسی دینی را از دیگر انواع انسان‌شناسی متمایز می‌سازد، استناد به منابع معتبر دینی است.

در کتاب پیش رو نوع اخیر انسان‌شناسی مطمح‌نظر است، از همین رو این اثر را «انسان‌شناسی اسلامی» نام نهادیم. اما این بدان معنا نیست که همه مباحث کتاب امور تعبیدی است، بلکه بسیاری از آنها مسائلی عقلی و وجدانی است که منابع دینی بدان‌ها پرداخته‌اند.^۱ برای آنکه همه سخنان اسلام درباره انسان را مورد بحث قرار دهیم، باید مباحث اخلاقی و فقهی و بسیاری از عقاید اسلامی را بکاویم. به‌واقع رسالت همه پیامبران هدایت انسان و نشان دادن راه سعادت اوست، از این رو بیشتر آموزه‌های اسلامی به‌نوعی به انسان بازمی‌گردد. آنچه در این اثر بدان خواهیم پرداخت، بیان مهم‌ترین معارف اعتقادی اسلام درباره انسان است. به دیگر سخن، تبیین مبانی کلی انسان‌شناسی دینی مراد ماست، نه بیان هرچه دین درباره انسان گفته است.

درمورد برتری انسان‌شناسی دینی نسبت به دیگر اقسام انسان‌شناسی دو نکته درخور توجه است:

۱. انسان‌شناسان برجسته خود اعتراف دارند که هنوز نتوانسته‌اند انسان را به‌درستی

۱. بنگرید به: نهج‌البلاغه، خطبه ۱.

بشناسند. آلکسیس کارل (۱۹۴۵ - ۱۸۷۳ م) انسان‌شناس معاصر و برنده دو جایزه نوبل، در کتاب *انسان*، موجود ناشناخته می‌گوید:

«علوم می‌که از موجودات زنده به‌طور عام و از افراد آدمی به‌طور خاص بحث می‌کنند، چندان پیشرفت نکرده و هنوز در مرحله توصیف باقی مانده‌اند. حقیقت این است که انسان مجموعه پیچیده و مبهم و غیرقابل تفکیکی است که نمی‌توان آن را به آسانی شناخت و هنوز روش‌هایی که بتوانند او را در اجزا و در مجموع و در روابطش با محیط خارج بشناسند، وجود ندارد.»^۱

او پس از بیان برخی دلایل چنین نتیجه می‌گیرد:

بنابراین انسانی که متخصصان هر رشته از این علوم می‌شناسند نیز واقعی نیست، بلکه شبیحی ساخته و پرداخته تکنیک‌های همان علم است.^۲

سخنان کارل ناظر به انسان‌شناسی تجربی است. انسان‌شناسی فلسفی نیز تنها به برخی جنبه‌های انسان پرداخته^۳ و از این سو شهادهای عرفا نیز برای دیگران حجیت ندارد. اما این در حالی است که دین به انسان نگاهی همه‌جانبه دارد و آموزه‌هایش درک‌پذیر است.

۲. آفریننده هر موجودی بهتر از هرکس آن موجود را می‌شناسد و می‌تواند آن را معرفی کند:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟^۴ آیا کسی که آفریده است نمی‌داند؟ با اینکه او خود باریک‌بین آگاه است.

باری، آفریننده انسان حقیقت این موجود پیچیده را می‌شناسد و از همه ابعاد و اسرار او آگاه است.

ضرورت و اهمیت انسان‌شناسی

علم و شناخت مقدمه همه امور است. مهم‌ترین و ضروری‌ترین شناخت برای آدمی شناخت

۱. آلکسیس کارل، *انسان موجود ناشناخته*، ص ۲.

۲. همان، ص ۳.

۳. بنگرید به: روزه و رزنو و دیگران، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، بخش دوم.

۴. ملک (۶۷): ۱۴.

خود است و تا کسی بدین مهم نایل نگردد، نمی‌تواند به شناخت دیگر موجودات دست یابد. از این روست که امام باقر علیه السلام هیچ شناختی را برای انسان، همچون شناخت نفس نمی‌داند:

لَا مَعْرِفَةَ كَمَعْرِفَتِكَ بِنَفْسِكَ^۱؛ هیچ شناختی مانند این نیست که خود را بشناسی.

امام علی علیه السلام نیز معرفت نفس را مقدمه دیگر معرفت‌ها می‌شمارد:

من جهل نفسه كان بغير نفسه أجهل^۲؛ آن که خود را نشناسد، به غیر خود، نادان‌تر است.

بدین ترتیب بدون انسان‌شناسی، سه محور اساسی اندیشه بشری، یعنی خدا و جهان و انسان تبیین نخواهد شد.

۱. انسان‌شناسی و خداشناسی

در احادیث بسیاری معرفت نفس، مقدمه معرفت خدا دانسته شده است:

من عرف نفسه، فقد عرف ربه^۳؛ هر کس خود را بشناسد، خدایش را شناخته است.

أعرفكم بنفسه أعرفكم بره^۴؛ هر که به نفس خویش آگاه‌تر باشد، به خدای خویش عارف‌تر است.

در توضیح این روایات می‌توان به ارتباط شناخت عقلی و قلبی خدا با انسان‌شناسی پرداخت. یکی از مهم‌ترین راه‌های اثبات عقلی خدا سیر انفسی است. در این طریق انسان پس از رفع تعلقات دنیایی و اندیشه‌های مختلف و بازگشت به خویش، روح و جانش را می‌یابد که در حال تغییر و تبدل است. در این حال، عقل بر صانعیت و غنی بودن خداوند استدلال می‌کند. از سوی دیگر، از آنجاکه خداوند خود را بر قلب و روح انسان شناسانده است، در قلب او

۱. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۸۶.

۲. عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم ودرر الکلم، ج ۸۶۳۴.

۳. علی بن محمد لیثی واسطی، صیون الحکم والمواظع، ص ۴۳۰؛ محمد بن زین‌الدین بن ابی‌جمهور، عوالی

اللائالی، ج ۴، ص ۱۰۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۲.

۴. محمد بن محمد سبزواری، جامع الاخبار، ص ۳۵؛ محمد بن فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۲۵.

معرفتی شهودی پدید می‌آید. امام صادق علیه السلام درباره معرفت قلبی می‌فرماید:

تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ وَ تَسَوَّاهُ الْمَوْقَتُ وَ سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَ لَا مَن رَّازَقَهُ^۱ معرفت در دل آنها ثابت ماند، و جایگاه آن را فراموش کردند. روزی آن را به یاد خواهند آورد و اگر چنین نبود، هیچ‌کس نمی‌دانست که آفریننده و روزی‌دهنده‌اش کیست.

۲. انسان‌شناسی و جهان‌شناسی

انسان پس از اینکه به خود و قلمرو شناختش آگاه شد، می‌تواند در همان قلمرو به بررسی و شناخت جهان بپردازد. اساساً انسان بخش مهمی از جهان است، از این رو شناخت آن در تفسیر جهان - از جهات مختلف - اثرگذار خواهد بود. اگر در انسان‌شناسی آشکار شود که انسان، وجودی پیش از جهان کنونی داشته و پس از این نیز در جهانی دیگر خواهد زیست، این دیدگاه، تفسیر خاصی از جهان را در اختیار ما می‌نهد؛ تفسیری که بر پایه آن، جهان کنونی بخشی از هستی بوده و در مجموعه هستی کارکرد خاصی دارد.

بقای نفس پس از مرگ و بازگشت دوباره به بدن برای بهره‌مندی از پاداش و تحمل کيفر، نمودار آن است که جهان کنونی مقدمه جهان آخرت است. به‌واقع اگر در انسان‌شناسی هدف آفرینش انسان را پرستش خدا و رسیدن به کمال بدانییم، جهان به‌منزله ابزاری برای عبادت خدا و رسیدن به سعادت تفسیر خواهد شد.

۳. انسان‌شناسی، سعادت و رفتار انسان

مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به انسان عبارت است از: از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ آمدنم بهره‌چه بود؟ چه باید بکنم؟ در این میان پرسش آخر آن چنان اهمیتی دارد که می‌توان آن را مهم‌ترین مسئله آدمی و بلکه تنها مسئله او دانست. برای پاسخ به این سؤال باید بدانیم که کیستیم، چه می‌توانیم انجام دهیم، از کجا و برای چه آمده‌ایم و به کجا می‌رویم.

به نظر می‌رسد مشکلات انسان معاصر به دیدگاه نادرست او درباره انسان بازمی‌گردد. بدین‌سان تا زمانی که نگره بشر معاصر درباره آدمی اصلاح نشود، بحران‌های فردی و

۱. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، علل الشرایع، ج ۱،

اجتماعی رو به افزایش خواهد بود. یکی از مشکلات اصلی انسان‌شناسی جدید، انسان‌مداری^۱ در مفهوم جدید آن است. در این مفهوم، محوریت با عقل خودبنیاد بشری و منقطع از وحی است. این تلقی از انسان در قرن چهاردهم میلادی واکنشی بود به برخی از آموزه‌ها و رفتارهای نادرست کلیسا در قرون وسطی که از قرن هفدهم به بعد نیز اوج گرفت. البته حامیان این اندیشه اصل تلقی خود از انسان را به یونان باستان ارجاع می‌دادند. بعدها با حکومت تجربه‌گرایی^۲ و شکل خاص آن یعنی اثبات‌گرایی^۳، عقل، به عقل معطوف به تجربه تحویل شد. بر این مبنا، عقل بر روی داده‌های تجربی عمل می‌کند و از داشتن معلومات مستقل از تجربه محروم است. بدین ترتیب آدمی در شناخت انسان و جهان نه تنها از دین، بلکه از عقل مستقل نیز محروم شد و این‌گونه بود که تجربه و استنتاجات عقل از آن، معتبر گردید.

یکی از پیامدهای انسان‌مداری بدین معنا، سکولاریسم^۴ و دخالت ندادن دین در عرصه مناسبات اجتماعی است. از دیگر نتایج این اندیشه، نگاه مادی‌گرایانه به انسان و تلقی ماشین‌نیم^۵ درباره اوست. بحران هویت انسان، از خود بیگانگی، بالا رفتن آمار بیماری‌های روانی و خودکشی، بی‌بندوباری، سست شدن اخلاق و روابط عاطفی انسان‌ها و نیز پیدایش دو جنگ بزرگ اول و دوم جهانی که به ویرانی اروپا و کشته شدن میلیون‌ها انسان انجامید، از جمله عواقب دهشتناک تفکر جدید در باب انسان بود.

در تحلیل این مشکلات باید گفت عقل منقطع شده از وحی و تحویل شده به تجربه تنها به جسم انسان می‌نگرد و از واکاوی نفس و جان آدمی ناتوان است. این عقل اگر هم درمورد نفس بحث کند، آن را به بدن و ویژگی‌های آن تحویل خواهد کرد. بدین ترتیب با کنار گذاردن وحی و عقل مرتبط با آن، حقیقت انسان نیز کنار نهاده می‌شود و انسان پدیده‌ای همچون دیگر پدیده‌ها در نظر گرفته خواهد شد. درواقع با فراموشی خداوند یا به تعبیر نیچه با

-
1. Humanism.
 2. Empiricism.
 3. Positivism.
 4. Secularism.
 5. Machinism.

مردن خدا، انسان نیز به فراموشی سپرده شده و خواهد مرد. قرآن کریم می‌فرماید:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^۱ و چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد؛ آنان همان نافرمانانند.

بی‌تردید راه حل این مشکلات استفاده از عقل معطوف به وحی است؛ عقلی که می‌باید از تجربه نیز بهره‌مند باشد. بنابراین نباید انسان را به یکی از ابعادش محدود کرد، بلکه می‌باید همه توانمندی‌های او را به رسمیت شناخت.

خلاصه فصل

۱. انسان‌شناسی دارای تعریف‌های گوناگون بوده و به لحاظ روش به چهار قسم دینی، فلسفی، عرفانی و تجربی تقسیم می‌شود.
۲. آنچه دین درباره انسان می‌گوید، انسان‌شناسی دینی است. در انسان‌شناسی دینی از تحلیل‌های عقلی و داده‌های شهودی و تجربی نیز استفاده می‌شود، اما شاخصه اصلی انسان‌شناسی دینی، استناد به منابع معتبر دینی است. انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌گیری از منابع وحیانی، صحیح‌ترین و کامل‌ترین مکتب در شناخت انسان است.
۳. در اهمیت انسان‌شناسی همین بس که بدانیم بدون انسان‌شناسی، سه محور اصلی اندیشه بشری یعنی خدا، جهان و انسان تبیین نخواهد شد. انسان‌شناسی، مقدمه خداشناسی، لازمه جهان‌شناسی و ضرورت انکارناپذیر دستیابی انسان به کمال و سعادت حقیقی است.

پرسش و پژوهش

۱. چه تعریف‌هایی از انسان‌شناسی مطرح شده است؟ به نظر شما کدام تعریف مناسب‌تر است؟
۲. ویژگی‌ها و مزایای انسان‌شناسی دینی را تبیین کنید.
۳. کاستی‌های مکاتب غیرالاهی در انسان‌شناسی را توضیح دهید.
۴. ضرورت شناخت انسان و ارتباط آن با دیگر حوزه‌های شناختی را بررسی کنید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی جعفری، انسان در افق قرآن.
۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن (انسان‌شناسی).
۳. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (جهان‌بینی توحیدی).
۴. حسین نصر، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد).
۵. هانس دیرکس (گردآورنده)، انسان‌شناسی فلسفی.
۶. محمد محمدی‌ری‌شهری، انسان‌شناسی از منظر قرآن و حدیث، ترجمه حمیدرضا شیخی.
۷. محمود رجبی، انسان‌شناسی.
۸. غلامحسین گرامی، انسان در اسلام.
۹. دانیل بیتس و فرد پلاگ، انسان‌شناسی فرهنگی.
۱۰. عبدالله نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن.
۱۱. محمود روح‌الامینی، گرد شهر با چراغ: مبانی انسان‌شناسی.
۱۲. ناصر فکوهی، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی.

فصل دوم

آفرینش انسان و عوالم وجودی او



اهداف

۱. آشنایی با آفرینش انسان و مراحل آن.
۲. آشنایی با عوالم پیشین و فلسفه حضور انسان در آنها.
۳. آشنایی با عوالم پسین و فرجام نهایی انسان.
۴. بررسی نقش آگاهی از عوالم وجودی انسان در نگاه ما به او.

از مباحث مهم انسان‌شناسی، مسئله آفرینش انسان است؛ آن‌گونه که در مواضع مختلف قرآن کریم نیز این موضوع مطرح شده است. قرآن کریم چگونگی آفرینش انسان و مراحل آن را به‌عنوان آیتی الهی بازگو و انسان‌ها را دعوت می‌کند که در آفرینش خود بیندیشند تا به قدرت و ربوبیت الهی پی برند و به رستخیز دوباره انسان باور بیابند:

وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتْ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا * أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا^۱ و انسان می‌گوید: «آیا وقتی بمیرم، راستی زنده [از قبرا] بیرون آورده می‌شوم؟» آیا انسان به یاد نمی‌آورد که ما او را قبلاً آفریده‌ایم و حال آنکه چیزی نبوده است؟

ماده آفرینش انسان

یکی از مباحثی که قرآن کریم در باب آفرینش انسان به کرات مطرح نموده، مسئله ماده و منشأ آفرینش انسان است. در قرآن کریم از مواد مختلفی به‌عنوان ماده خلقت انسان یاد شده

که در نگاه نخست ممکن است میان آنها ناسازگاری به چشم آید، از این رو بجاست با دسته‌بندی این آیات به تحلیل و جمع‌بندی آنها بپردازیم.

۱. زمین

در پاره‌ای از آیات، «زمین» منشأ آفرینش انسان شمرده شده:

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛^۱ از این [زمین] شما را آفریده‌ایم، در آن شما را باز می‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم.
هُوَ أَتَشْكُرُّ مِنَ الْأَرْضِ؛^۲ او شما را از زمین پدید آورد.

۲. خاک

در برخی آیات آمده است که انسان‌ها از «خاک» آفریده شده‌اند؛ مانند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ؛^۳ ای مردم، اگر درباره برانگیخته شدن در شک هستید، پس [بدانید] که ما شما را از خاک آفریده‌ایم.

۳. گل

گاه نیز ماده نخستین انسان «گل» معرفی شده است؛ همچون این آیه:

...وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛^۴ ...و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد.

در این آیه واژه طین (= گل) به کار رفته که در برخی آیات همراه با اوصاف و ویژگی‌های خاصی نیز آمده است. در جایی می‌خوانیم: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ»^۵ لازب به معنای چسبنده است.^۶

۱. طه (۲۰): ۵۵.

۲. هود (۱۱): ۶۱.

۳. حج (۲۲): ۵؛ نیز بنگرید به: روم (۳۰): ۲۰؛ فاطر (۳۵): ۱۱.

۴. سجده (۳۲): ۷؛ نیز بنگرید به: انعام (۶): ۲؛ اسراء (۱۷): ۶۱؛ اعراف (۷): ۱۲؛ ص (۳۸): ۷۱ و ۷۶.

۵. «ما آنان را از گلی چسبنده پدید آوردیم.» (صافات (۳۷): ۱۱).

۶. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ۱، ص ۲۱۹؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی،

القاموس المحيط، ج ۱، ص ۱۲۸.

در برخی آیات نیز از تعبیر «صلصال» استفاده شده:

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾^۱ انسان را از گل خشکیده‌ای سفال مانند، آفرید.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾^۲ و درحقیقت، انسان را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، آفریدیم.

صلصال به معنای گل خشک است که چون به آن دست زنند، صدا می‌کند.^۳ جالب توجه اینکه پس از هر دو آیه یادشده، به آفرینش جن از آتش نیز اشاره رفته تا بر تقابل جن و انس از نظر خاستگاه پیدایش تأکید شود.^۴

۴. آب (ماء)

در برخی آیات ماده آفرینش انسان و موجودات زنده دیگر، «ماء» دانسته شده:

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ...^۵ و خداست که هر جنبنده‌ای را [ابتدا] از آبی آفرید...

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ^۶ و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا^۷؛ و اوست کسی که از آب، بشری آفرید و او را [دارای خویشاوندی] نسبی و دامادی قرار داد.

درباره مفهوم ماء (= آب) دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. برخی مقصود از ماء را نطفه مرد دانسته و برخی نیز آن را به آب محسوس تفسیر کرده‌اند.^۸ در این میان پاره‌ای نیز

۱. الرحمن(۵۵): ۱۴.

۲. حجر(۱۵): ۲۶؛ نیز بنگرید به: حجر(۱۵): ۲۸ و ۳۳.

۳. محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۸۱؛ محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج

۶ ص ۳۳۰؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۱۱۲.

۴. بنگرید به: الرحمن(۵۵): ۱۵؛ حجر(۱۵): ۲۷.

۵. نور(۲۴): ۴۵.

۶. انبیاء(۲۱): ۳۰.

۷. فرقان(۲۵): ۵۴.

۸. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۶۰؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی

ماء را نوع خاصی از آب که بسیط‌تر از آب محسوس است، معرفی کرده و برآن‌اند که این ماده، نخستین آفریده مادی است که دیگر موجودات مادی از آن آفریده شده‌اند.^۱ اینان به احادیثی نیز استناد جسته‌اند. برای مثال، امام باقر علیه السلام فرمود:

كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ.^۲

در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که نخستین آفریده خدا آن چیزی است که تمامی اشیا از آن آفریده شده‌اند و آن «ماء» است.^۳

۵. نطفه

در پاره‌ای آیات تصریح شده که انسان از «نطفه» آفریده شده است؛ مانند:

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...؛^۴ انسان را از نطفه‌ای آفریده است.

۶. نطفه آمیخته

در آیه‌ای ماده آفرینش انسان «نطفه امشاج» معرفی شده است:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ...؛^۵ ما انسان را از نطفه‌ای اندرآمیخته آفریدیم.

امشاج جمع مشیج و مشج به معنای مختلط است.^۶ بسیاری از مفسران قرآن این عبارت را

تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۷۹؛ ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۳۹۶؛ محمد بن احمد

قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۴۲۴ و ج ۱۲، ص ۲۹۱.

۱. بنگرید به: میرزاچواد تهرانی، میزان المطالب، ص ۲۳۰؛ حسنعلی مروارید، تنبیها حول المبدأ والمعاد، ص ۲۱۱؛

حسین ربانی‌میانجی، معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل، ص ۶۲

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۶۷ ح ۲۰؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۹۴، ح ۶۷

۳. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۳، ح ۶

۴. نحل (۱۶): ۴؛ نیز بنگرید به: نجم (۵۳): ۴۵ و ۴۶؛ یس (۳۶): ۷۷؛ طارق (۸۶): ۷ - ۵.

۵. انسان (۷۶): ۲.

۶. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ۱، ص ۳۴۱؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی،

القاموس المحیط، ج ۱، ص ۲۰۷. زمخشری این واژه را مفرد دانسته است. (محمود بن عمر زمخشری، الکشاف

عن حقائق التنزیل وعیون التأویل، ج ۴، ص ۶۶۶)

اختلاط نطفه مرد و زن معنا کرده‌اند.^۱ برخی مفسران نیز ضمن اشاره به این تفسیر، احتمالات دیگری نیز مطرح نموده‌اند. در تفسیر نمونه آمده است: آفرینش انسان از «نطفه مخلوط» ممکن است به اختلاط نطفه مرد و زن و ترکیب «اسپر» با «وول» اشاره باشد؛ چنان‌که در روایات نیز به اجمال بدان اشاره شده است. همچنین ممکن است استعداد‌های مختلف در درون نطفه (از نظر عامل وراثت) و یا اختلاط مواد مختلف ترکیبی نطفه نیز مطمح نظر باشد؛ چراکه از ده‌ها ماده مختلف تشکیل یافته است. معنای اخیر از همه جامع‌تر و مناسب‌تر می‌نماید.^۲

۷. علق

در آیه‌ای نیز «علق» به‌عنوان ماده آفرینش انسان ذکر شده است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ»^۳ انسان را از علق آفرید.

علق به معنای قطعه خون جامد (خون‌بسته) است^۴ که از تبدیل نطفه پدید آمده است. از آنجا که این قطعه خون نمناک بوده و به اشیای دیگر می‌چسبد، بدان علقه گفته می‌شود.^۵

مراحل آفرینش انسان

شاید در نگاه نخست بین آیاتی که در باب منشأ آفرینش انسان ذکر شد، ناسازگاری به نظر آید، اما چنان‌که در برخی دیگر از آیات آمده و مفسران نیز بر آن تأکید کرده‌اند، آیات یادشده بیانگر مراحل آفرینش انسان است. دراین‌باره در آیاتی می‌خوانیم:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا...؛ او همان کسی

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۱۳؛ ملامحسن فیض‌کاشانی، الصافی فی

تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۹؛ محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۲۹، ص ۲۵۳؛ محمود

بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون التأویل، ج ۴، ص ۶۶۶

۲. ناصر مکارم‌شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۲۵، ص ۳۳۵.

۳. علق (۹۶): ۲.

۴. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۷۹؛ فخرالدین بن محمد طریحی، مجمع البحرین،

ج ۳، ص ۳۳۱؛ حسین بن محمد راغب‌اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۴۳.

۵. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۲۷۹.

۶. غافر (۴۰): ۶۷؛ نیز بنگرید به: کهف (۱۸): ۳۷؛ فاطر (۳۵): ۱۱.

است که شما را از خاکی آفرید، سپس از نطفه‌ای، آنگاه از علقه‌ای، و بعد شما را [به صورت] کودکی برمی‌آورد...

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ^۱ ای مردم اگر درباره برانگیخته شدن در شک هستید، پس [بدانید] که ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه، آنگاه از مضغه [= پاره گوشت]، دارای خلقت کامل و [احیاناً] خلقت ناقص.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^۲ و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گِل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه [= خون بسته] درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه [= پاره گوشت] گردانیدیم، و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. پس والاست خدا که بهترین آفرینندگان است.

طبرسی و ابن‌شهر آشوب نیز برآن‌اند که تعبیر «طین»، «تراب»، «طین»، «حُمْل مسنون» و «صلصال» بیانگر حالات [و مراحل] آفرینش آدم ﷺ است.^۳

بر این اساس می‌توان آیات یادشده را این‌گونه جمع‌بندی کرد: وقتی خاک زمین با آب ترکیب می‌شود، گل چسبنده به وجود می‌آید که این گل پس از مدتی به گِل سیاه و خشک و بدبو بدل می‌گردد. از همین گِل در یک مرحله، نخستین انسان، یعنی حضرت آدم ﷺ آفریده شد و در مرحله بعد نطفه مرد به وجود آمد و نطفه مرد نیز با تخمک زن ترکیب شد و از این موجود مرکب، علقه و مضغه و در نهایت انسان پدید آمد. بدین ترتیب بین تعبیر مختلف قرآن در مورد مبدأ آفرینش انسان تناقضی وجود ندارد.

۱. حج (۲۲): ۵.

۲. مؤمنون (۲۳): ۱۴ - ۱۲.

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۱۱۴؛ محمد بن علی بن شهر آشوب، مشابه القرآن و مختلفه، ج ۲، ص ۱۱۵.

شایان ذکر است این بحث درباره آفرینش بدن انسان است، نه روح او. مفسران عبارت «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» را که پس از پوشاندن گوشت به استخوان‌ها ذکر شده، اشاره به دمیدن روح در بدن دانسته‌اند که آخرین مرحله آفرینش آدمی است؛ بدین بیان که پس از این مرحله، انسان به موجودی زنده، گویا، شنوا و بینا بدل می‌گردد.^۱ در اینجا به کلامی از امیرالمؤمنین (ع) در باب آفرینش حضرت آدم (ع) بسنده می‌کنیم:^۲

آنگاه خدای سبحان، از زمین درشتناک و از زمین هموار و نرم و از زمین شیرین و از زمین شوره‌زار، خاکی برگرفت و به آب بشست تا یکدست و خالص گردید. پس نمناکش ساخت تا چسبنده شد و از آن پیکری ساخت دارای اندام‌ها و اعضا و مفاصل، و خشکش نمود تا خود را بگرفت - چون سفالینه - و تا مدتی معین و زمانی مشخص سختش گردانید. آنگاه از روح خود در آن بدمید. آن پیکر گلین که جان یافته بود، از جای برخاست که انسانی شده بود با ذهنی که در کارها به جولانش درآورد و با اندیشه‌ای که در کارها تصرف کند و [با] عضوهایی که چون ابزارهایی به کارشان گیرد و [با] نیروی شناختی که میان حق و باطل فرق نهد و طعم‌ها و بوی‌ها و رنگ‌ها و چیزها را دریابد....^۳

پدر و مادر مشترک

از دیگر مسائلی که در قرآن کریم بدان تصریح شده، آفرینش انسان‌ها از یک پدر و مادر است: یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً^۴؛ ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید.

۱. بنگرید به: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۵۴؛ فضل بن حسن طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۵۷۸؛ محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون التأویل، ج ۳، ص ۲۷؛ محمد بن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۸۵

۲. در فصل ساحت‌های وجودی انسان بیشتر درباره روح و نسبت آن با بدن خواهیم گفت.
۳. ثُمَّ جَمَعَ سَبْحَانَهُ مِنْ حَزَنِ الْأَرْضِ وَسَهَّلَهَا وَعَذَّبَهَا وَسَبَّحَهَا ثَرْبَةً سَهَّلَهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ وَكَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ فَجَبَلَ مِنْهَا صُورَةً ذَاتَ أَخْتَاءٍ وَوُضُولٍ وَأَعْضَاءٍ وَفُضُولٍ أَجْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ وَأَصْلَدَهَا حَتَّى صَلَصَتْ لَوْفَتِ مَقْدُودٌ وَأَمَدٌ مَقْلُومٌ ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلَتْ لِنَسَانٍ ذَا أَذْهَانٍ يَجِيلُهَا وَيَكْرِ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَجَوَارِحَ يَحْتَدِمُهَا وَأَذْوَاتٍ يَقْلِبُهَا وَتَعْرِفُهُ يَفْرُقُ بَهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْأَذْوَاتِ وَالْمَسَامِ وَالْأَلْوَانِ وَالْأَجْنَاسِ. (نهج البلاغه، خطبه ۱) <

۴. نساء (۴): ۱؛ نیز بنگرید به: انعام (۶): ۹۸؛ اعراف (۷): ۱۸۹؛ زمر (۳۹): ۶

منظور از «نفسِ واحدیه» (= یک تن) حضرت آدم علیه السلام است^۱ و مقصود از تعبیر «وَيَثَّ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» آن است که انسان‌ها فرزندان آدم و حوايند.

از ديگر آيات قرآن کریم که در باب پديد آمدن انسان‌ها از یک پدر و مادر می‌توان بدان استناد جست، آیه کریمه «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ.»^۲ است که در آن، آدم و حوا پدر و مادر فرزندان آدم معرفی شده‌اند. براین اساس از آيات قرآن برمی‌آید که انسان‌ها - با هر نژاد و رنگ پوست - فرزندان آدم و حوا هستند. در احادیث آفرینش حضرت آدم علیه السلام نیز این مسئله به‌نوعی بازتاب یافته است.^۳

عوامل وجودی انسان

از دیدگاه متون دینی، جهان زیستی انسان منحصر به این جهان مشهود و محسوس نیست، بلکه انسان پیش از پای گذاردن به دنیا مراحل را پشت‌سر گذاشته و پس از این دنیا نیز عوالمی را پشت‌سر خواهد نهاد. به‌طور کلی عوامل وجودی انسان به سه دسته تقسیم می‌شود: عوالم پیش از دنیا (عوالم پیشین)، عالم دنیا و نیز عوالم پس از دنیا (عوالم پسین). ناگفته پیداست که عالم دنیا محدوده زمانی انعقاد نطفه تا لحظه مرگ است. حال به‌اختصار به عوالم پیشین و پسین می‌پردازیم.

۱. عوالم پیشین

انسان پیش از ورود به این دنیا، مراحل و عوالمی پشت‌سر نهاده که در احادیث از آنها با تعابیر مختلفی چون عالم ذر، عالم طینت، عالم ارواح و عالم اظله یاد شده است. درباره چستی این عوالم و چگونگی حضور و گذر انسان از آنها سخن بسیار است و عالمان اسلامی نیز با

۱. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۹۹؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۸؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۳۵؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ص ۲.

۲. «ای فرزندان آدم، زنهار تا شیطان شما را به فتنه نیندازد؛ چنان‌که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون راند...». (اعراف (۷): ۲۷)

۳. برای نمونه بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۷.

رویکردها و نگرش‌های مختلف دلایل قرآنی و روایی این موضوع را بررسی‌ده‌اند.^۱ از آنجا که وقوع عوالم پیشین امری است که با دلایل عقلی نمی‌توان درباره آن نفیاً و اثباتاً سخن گفت، ناگزیر باید به آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام استناد جویم.

مباحث مربوط به عوالم پیشین افزون بر آنکه در شماری از آیات مطرح شده، در احادیث بسیاری نیز بر آن تأکید رفته است. احادیث مربوط به این بحث در بسیاری از موضوعات اعتقادی و حتی اخلاقی و فقهی،^۲ به چشم می‌خورد که بیانگر اهمیت موضوع و ارتباط مباحث انسان‌شناسی با مباحث اعتقادی، اخلاقی و فقهی است.

علامه مجلسی تنها در باب «الطینة و الميثاق» کتاب *بحار الانوار*، ۶۷ حدیث در این باره آورده است.^۳ بنا به گزارش مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی، علامه امینی - نویسنده *الغدير* - رساله‌ای در ۱۵۰ صفحه در تفسیر آیه میثاق نگاشته و در آن نوزده آیه و ۱۳۰ حدیث دال بر وجود عالم ذرّ عنوان کرده است. علامه امینی پس از بررسی اسناد این احادیث، چهل حدیث را صحیح^۴ دانسته است.^۵

فیلسوف نامدار، ملاصدرای شیرازی نیز که براساس مبانی خاص فلسفه خویش به تفسیر عالم ارواح پرداخته، اصل وجود عالم ارواح را از ضروریات مذهب امامیه می‌شمارد و تعداد احادیث مربوط به آن را بیش از آن می‌داند که شمارش‌پذیر باشد:

للفنفس الآدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و الروایات في هذا الباب من طريق أصحابنا لا تحصى كثرة؛ حتی كينونة الأرواح قبل الأجساد كائنها كانت من ضروریات مذهب الإمامية رضوان الله عليهم؛^۶ روح انسان، وجودی سابق بر بدن داشته است، بدون آنکه لازمه این سخن تناسخ باشد. روایاتی که در این باره از طریق امامیه نقل شده، از

۱. برای آگاهی از دیدگاه‌های مختلف در این باره بنگرید به: محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۵، ص ۲۶۰ به بعد.

۲. همچون ابواب توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد، سعادت و شقاوت، روح و نفس، خلقت، حج و دعا.

۳. بنگرید به: محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۵، ص ۲۲۵ به بعد.

۴. حدیث صحیح معتبرترین نوع حدیث است که سلسله سند آن به طور متصل به معصوم می‌رسد و راویان آن جملگی عادل و شیعه دوازده امامی‌اند.

۵. آقابزرگ تهرانی، *الدریمة إلى تصانیف الشیمة*، ج ۴، ص ۳۲۳.

۶. صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، *الحكمة المرشدة*، قاعده ۸ از مشرق دوم، ص ۲۳.

جهت کثرت قابل شمارش نیست؛ به گونه‌ای که وجود ارواح پیش از اجساد بسان ضروریات مذهب امامیه - رضوان الله علیهم - است.

نگارنده نیز در جایی دیگر مدارک چهارده آیه و حدود دویست روایت را در این باره ذکر کرده و درباره برخی از آنها توضیحاتی داده است.^۱ در اینجا به اجمال به یک آیه و احادیثی چند اشاره می‌کنیم.

یکی از مهم‌ترین آیاتی که درباره عوالم پیشین بدان استناد می‌شود، آیه معروف به آیه ذَرِّ یا آیه میثاق است:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ...^۲ و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که «آیا پروردگار شما نیستیم» گفتند: «چرا. گواهی دادیم.» تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم... .

در جمله «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» واژه «إِذْ» اسم زمان ماضی است که مفعول^۳ به فعل محذوف «اذکر» (= به یاد بیاور) است.^۴ واژه «أَخَذَ» فعل ماضی است و واژه «بَنِي آدَمَ» نیز به همه فرزندان حضرت آدم اشاره دارد. بنابراین معنای جمله چنین می‌شود: «به یاد بیاور زمانی را که پروردگارت از همه فرزندان آدم اخذ کرد.» در ادامه آیه متعلق و مفعول اخذ، ذریه بنی‌آدم ذکر شده؛ بدین بیان که خداوند از پشت بنی‌آدم فرزندان آنها را اخذ کرد و همه را در یکجا جمع نمود.

بنابراین واقعه جمع شدن همه انسان‌ها، در گذشته و پیش از جهان کنونی بوده است. اما پرسش این است که چرا خداوند چنین کرد؟ ادامه آیه پاسخ این پرسش است. پس از جمع شدن انسان‌ها خداوند آنها را بر خودشان گواه گرفت و از آنان پرسید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه انسان‌ها در پاسخ گفتند: آری، گواهی دادیم.

۱. بنگرید به: رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۱۸ به بعد.

۲. اعراف (۷): ۱۷۲ و ۱۷۳.

۳. بنگرید به: عبدالله بن یوسف بن هشام، مغنی اللیب، ص ۱۱۱.

روشن است که خداوند پس از معرفی خود به انسان‌ها از آنها اقرار به ربوبیت خویش گرفت و این معرفی به قدری بدیهی بوده است که همه انسان‌ها به ربوبیت خدا اعتراف و اقرار کردند.

در ادامه آیه، دلیل گرفتن اقرار چنین بیان شده که کفار و مشرکان در روز قیامت نگویند ما از خدا غافل بودیم و یا چون پدران ما مشرک بودند، ما نیز مشرک شدیم. در واقع دلیل اصلی این گردآوری و معرفی و اقرار، آن بوده که خداوند معرفتی قلبی و شهودی از خود به انسان‌ها اعطا کند تا این معرفت در قلب و فطرت همه انسان‌ها باقی بماند؛ معرفتی که در عالم دنیا به مثابه اساس خداشناسی، در نهاد و فطرت بشر عمل می‌کند و شرایط مختلف خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی نیز قادر به از بین بردن کامل آن نیست. از همین رو، خداوند در قیامت می‌تواند بر مشرکان و کفار احتجاج کرده و عذر غفلت خود آنها و یا مشرک بودن پدرانشان را نپذیرد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ دُرَيْتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ وَقَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى؛^۱ خداوند از پشت آدم، فرزندان او را تا روز قیامت بیرون آورد و آنان مانند ذرات بیرون آمدند. پس خود را به آنان شناساند و اگر آن نبود، هیچ کس خداوندگار خود را نمی‌شناخت. پس [خداوند] فرمود: آیا من خداوندگار شما نیستم؟ گفتند: آری.

در برخی احادیث تأکید شده که انسان‌ها پس از ورود به این دنیا، آن موقف و محفل نورانی را که در آن به ربوبیت خدا اعتراف کرده‌اند، فراموش نموده‌اند، اما اصل معرفت خدا به گونه‌ای فطری در نهاد آنان باقی مانده است.^۲

امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش زرارہ درباره آیه فرمود:

تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَكَانُوا الْمَوْقِفَ وَسَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مَنِ خَالِقَهُ وَلَا مَنْ رَاقَهُ.^۳

۱. محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ص ۹۱، ح ۶ و ص ۹۲، ح ۸.

۲. درباره خداشناسی فطری بنگرید به: رضا برنجکار، معرفت فطری خدا.

۳. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۲۲۵؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، علل

در حدیثی بر این نکته تأکید رفته است که خداوند ابزار درک سخن خدا و پاسخگویی به آن را به انسان‌های ذری عطا فرمود تا امکان پاسخگویی و اعتراف داشته باشند.^۱ در حدیثی دیگر از امام باقر(ع) آمده است که پس از بیرون آوردن ذریه آدم از پشت وی، آن حضرت پس از مشاهده کثرت ذریه خود گفت:

یا رب ما اکثر ذریتی و لأمر ما خلقتهم؟ فما ترید منهم باخذک المیشاق علیهم؟ قال الله عزوجلّ یعبدوننی لایشرون بی شیئا و یؤمنون برسلی و یتبعونهم...؛^۲ ای خداوندگار من! فرزندان من چه بسیار است و ایشان را برای چه کاری آفریده‌ای و با گرفتن میثاق از آنان، چه اراده می‌کنی؟ خدای عزوجل فرمود: [ایشان] مرا می‌پرستند؛ چیزی برایم شریک نمی‌گیرند و به رسولان من ایمان می‌آورند و از ایشان پیروی می‌کنند...

از ظاهر این حدیث و برخی احادیث دیگر چنین برمی‌آید که همین ذراتی که از پشت آدم گرفته شد، طینت‌های انسان‌ها هستند که پس از اخذ میثاق، دوباره در پشت آدم قرار گرفته و به تدریج به صورت نطفه و علقه درآمد و به شکل انسان وارد عالم دنیا شده‌اند. پس از مرگ نیز طینت انسان‌ها در قبر نابود نمی‌شود، تا اینکه در روز قیامت از همین طینت‌ها، بدن‌های آنان پدید می‌آید. از امام صادق(ع) درباره نابودی بدن مردگان پرسیده شد. حضرت فرمود: بدن مرده از بین می‌رود؛ تا آنجاکه نه گوشتی از او برجا می‌ماند و نه استخوانی، مگر طینت او که آن از بین نمی‌رود، بلکه در قبر همچنان باقی می‌ماند، تا اینکه یک بار دیگر انسان از آن آفریده شود، همچنان که بار اول از آن ذره خلق شد.^۳

ظاهر برخی آیات قرآن نیز بر آفرینش نطفه از طینت و بدن ذری دلالت دارد؛ مانند:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ؛^۴ و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم.

الشرایع، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱. محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر (تفسیر العیاشی)، ج ۲، ص ۴۲.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸، ح ۲.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۵۱، ح ۷.

۴. مؤمنون(۲۳): ۱۲ و ۱۳؛ نیز بنگرید به: سجده(۳۲): ۷ و ۸؛ کهف(۱۸): ۳۷.

مقصود از عبارت «سَالَتْ مِنْ طِينٍ» (= عصاره‌ای از گل)، همان طینت خالص هر انسانی بدون هرگونه ناخالصی و مواد زاید است؛ عصاره‌ای که همه ویژگی‌های انسان در آن وجود دارد و بدن او می‌تواند از این عصاره آفریده شود.

عبارت «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» نیز بیانگر آن است که همه افراد بشر چنین خلقتی دارند، نه فقط حضرت آدم، زیرا پس از این عبارت می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ». اگر منظور از انسان حضرت آدم باشد، در این صورت باید وی پس از تکوین پیکرش از خاک، دیگر بار به صورت نطفه درآمده باشد؛ حال آنکه چنین نیست، مگر اینکه تقدیر بسیار بعید واژه «نسله» را به صورت: «ثُمَّ جَعَلْنَا [نسله] نُطْفَةً»، بر آیه تحمیل کنیم که خلاف بلاغت است.^۱

در هر حال ظاهر آیه چنین می‌رساند که انسان از عصاره‌ای از گل، یعنی طینت آفریده شده و این طینت در درون نطفه قرار داده شده است. این نطفه نیز در رحم مادر قرار می‌گیرد و مراحل علقه و مضغه را طی می‌کند و پس از دمیده شدن روح در آن، به صورت انسان کامل درمی‌آید. احادیث مربوط به طینت و عالم ذر که پیش از این بدانها اشاره شد نیز مؤید همین تفسیر است.

۲. عوالم پسین

مرحله سوم از عوالم وجودی انسان با مرگ وی آغاز می‌شود. مرگ که نقطه مقابل حیات، است از منظر دینی موجب فنا و نابودی انسان نیست که بسان گذرگاهی انسان را از عالم دنیا به عالم آخرت منتقل کند؛ چنان که امام صادق (ع) به فردی که با استناد به فانی بودن زندگی انسان از آفرینش او اظهار شگفتی کرد، فرمود: آرام ای پسر برادر! برای بقا و ماندن آفریده شده‌ایم. چگونه فانی می‌شود بهشتی که از میان نمی‌رود و آتشی که خاموش نمی‌گردد؟ بلکه بگو تنها از سرایی به سرایی منتقل می‌شویم.^۲

در حدیثی مرگ به خواب تشبیه شده و برانگیخته شدن پس از مرگ نیز به بیدار شدن از خواب: «والله لمتوتون كما تنامون ولتبعثون كما تستيقظون»^۳ بدین سان انسان که از زمین

۱. برای مطالعه بیشتر درباره بحث بنگرید به: محسن میرباقری، «فطرت و معرفت فطری»، دانشنامه امام علی (ع)،

ج ۱، ص ۱۱۳ - ۱۰۸.

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *علل الشرائع*، ج ۱، ص ۱۱.

۳. محمد بن علی بن شهر آشوب، *مناقب آل‌ایمّه طالع*، ج ۱، ص ۴۴.

آفریده شده بود، پس از مرگ دوباره به زمین برمی‌گردد.

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛^۱ از این [زمین] شما را آفریده‌ایم، در آن شما را بازمی‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم.

مرگ همانند زندگی، یکی از آفریده‌های خداست،^۲ به معنای مفارقت روح از بدن با اذن خداوند متعال.^۳ در احادیث^۴ چگونگی مفارقت روح از بدن یکی از مراحل دشوار زندگی آدمی شمرده شده که البته برای انسان‌های مؤمن و کافر متفاوت خواهد بود. پس از قرار گرفتن انسان در قبر، نخستین منزل از منازل آخرت شروع می‌شود.^۵ بر پایه متون دینی، از زمان تحقق مرگ تا برپایی قیامت را عالم برزخ می‌نامند.

درباره حضور در قبر چند نکته بایسته ذکر است: نخست آنکه از احادیث برمی‌آید که شخص مرده در قبر به دلیل داشتن رذایل اخلاقی در دنیا، عذاب و فشار قبر خواهد داشت. در متون حدیثی بد اخلاقی، سخن‌چینی، غیبت کردن و بی‌توجهی به نجاست مهم‌ترین عوامل فشار قبر توصیف شده است.^۶

نکته دوم، پرسش از عقاید دینی مانند دین مورد پذیرش، خداشناسی، نبی‌شناسی، امام‌شناسی و برخی واجبات دینی مانند نماز و روزه در قبر است که از سوی فرشتگانی به نام‌های نکیر و منکر (برای کافران) و بشیر و مبشر (برای مؤمنان) انجام می‌شود. ثمره این پرسش و پاسخ، روشن شدن وضعیت زندگی انسان در قبر تا روز قیامت است. بر این پایه، قبر به گلستان و یا به گودالی از گودال‌های جهنم تبدیل می‌شود که نمونه‌ای کوچک از نعمت‌ها و عذاب‌های فوق تصور قیامت است؛ چنان‌که در منابع حدیثی از زبان قبر آمده است: «إنا روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار».^۷

۱. طه (۲۰): ۵۵.

۲. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک (۶۷): ۲).

۳. امیرمؤمنان علیه السلام نیز درباره زنده شدن مردگان در روز قیامت فرمود: «وَجَمَعَهُمْ بَعْدَ تَفَرُّقِهِمْ؛ آنان را پس از پراکنده شدن گرد آورد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹).

۴. قطب‌الدین راوندی، الدعوات، ص ۲۵۹.

۵. محمد بن حسن طوسی، الامالی، ص ۴۲۸؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الاعتقادات، ص ۵۸.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۴۲.

البته باید دانست که هم سختی جان دادن و هم عذاب قبر می‌تواند دو وجه متفاوت داشته باشد؛ بدین معنا که برای مؤمنان و متدینان از باب پاک‌سازی است - تا از گناहانی که در دنیا مرتکب شده‌اند، پاک گردند - و برای کافران نیز سرآغاز عذاب‌های موعود.

نکته سوم اینکه باید توجه داشت با توجه به متلاشی شدن بدن انسان در قبر، بی‌شک ارواح‌اند که در بهشت یا جهنم برزخی متنعم یا متعذب‌اند.

زندگی انسان‌ها در عالم برزخ تا برپایی قیامت ادامه خواهد داشت. در آستانه برپایی قیامت به اذن خدا در صور دمیده می‌شود که بر اثر آن همه موجودات خواهند مرد. درپی نفخه دوم نیز انسان‌ها برای حضور در عرصه قیامت زنده خواهند گشت.^۱ گفتنی است که با توجه به مباحث پیشین، طینت انسان یا همان موجود ذری در قبر باقی می‌ماند و هنگام زنده شدن دوباره انسان، بدن از همان طینت پدید می‌آید.

با برپایی قیامت، انسان وارد مرحله دیگری از عالم آخرت می‌شود؛ عالمی بی‌مانند در بزرگی و شکوه که سراسر حیات است و سنجش‌ناپذیر با جهان دنیوی:

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَيْبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ^۲ این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است؛ ای کاش می‌دانستند.

در عرصه قیامت، انسان با دریافت نامه اعمال خود - که در آن کوچک‌ترین عمل وی ثبت شده - از جزئیات عملکرد خود در دنیا باخبر می‌شود. پس از حسابرسی اعمال نیک و بد و ریز و درشت انسان، وی پاداش یا کیفر کامل اعمال خود را دریافت خواهد کرد:

وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ...^۳ و هرکسی [نتیجه] آنچه انجام داده است، به تمام بیابد...

بدین‌سان، دین‌باوران و نیکوکاران از کافران و بدکاران متمایز می‌گردند. گروه نخست در بهشت جاوید آرامش می‌یابند و در آن از انواع نعمت‌های مادی و معنوی - که بالاترین آن

۱. «وَوُفِّيَتْ فِي الصُّورِ فَصَوَّقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ فِي قِيَامٍ يَنْظُرُونَ.» (زمر: ۳۹): ۶۸

۲. عنکبوت(۲۹): ۶۴

۳. زمر(۳۹): ۷۰.

دستیابی به رضوان الهی است - بهره‌مند می‌گردند و گروه دوم در نتیجه اعمال خود گرفتار انواع قهر و عذاب خداوندی می‌شوند. بهشت و جهنم نیز هر کدام درجات و درکات بسیار دارند؛ چراکه جایگاه ساکنان هر کدام بسی متفاوت است؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم:

وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِثْلًا عَمِلُوا...؛^۱ و برای هر یک در [نتیجه] آنچه انجام داده‌اند درجاتی است.

...وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا؛^۲ و قطعاً درجات آخرت و برتری آن بزرگ‌تر و بیشتر است.

خلاصه فصل

۱. در متون دینی، درباره آفرینش انسان و عوالم وجودی او مباحث زیادی مطرح شده است. در قرآن کریم اشیای متعددی اعم از زمین، خاک، گِل، ماء، نطفه، و علق به‌عنوان ماده و منشأ آفرینش انسان ذکر شده که ناظر به مراحل گوناگون آفرینش انسان است و میان آنها ناسازگاری وجود ندارد.

۲. همه انسان‌ها با هر نژاد و رنگ پوست از پدر و مادر مشترک یعنی آدم و حوا و این دو نیز از خاک آفریده شده‌اند.

۳. از منظر متون دینی انسان‌ها پیش از ورود به این دنیا، عوالمی مانند عالم ذر را پشت گذاشته‌اند و عالم دنیا، واسطه میان عوالم پیشین و عالم آخرت است.

۴. در عوالم پیشین انسان‌ها در معرض آزمون الهی قرار گرفته‌اند و نتیجه آن در وضعیت ایشان در این جهان اثرگذار بوده است. چنان‌که معرفت شهودی خدا نیز در عوالم پیشین به انسان‌ها عطا شده است.

۵. با مرگ مرحله سوم از عوالم وجودی انسان آغاز می‌شود. مرگ به‌سان گذرگاهی انسان را از عالم دنیا به عالم آخرت منتقل می‌کند. انسان پس از پشت‌سر گذاشتن عالم برزخ و مواقف قیامت، بر پایه کارنامه اعتقادی و رفتاری خود در دنیا، وارد بهشت یا جهنم خواهد شد.

۶. آگاهی از حضور و گذر انسان از عوالم وجودی متعدد نگاه انسان به خود را کامل و بینش وی را عمیق‌تر می‌سازد. و دورنمای حیات آینده وی را روشن‌تر می‌کند و در پاسخگویی به شماری از مسائل و ابهامات انسان‌شناسی مدد می‌رساند.

۱. احقاف (۴۶): ۱۹؛ انعام (۶): ۱۳۲.

۲. اسراء (۱۷): ۲۱.

پرسش و پژوهش

۱. با ذکر مواد آفرینش انسان، توضیح دهید که تعارض اولیه میان آنها چگونه برطرف می‌شود؟
۲. به نظر شما اعتقاد به داشتن پدر و مادر مشترک چه تأثیری در انسان‌شناسی ما دارد؟
۳. به نظر شما فلسفه حضور انسان‌ها در عوالم پیشین چه بوده است؟
۴. نقش انسان در سرنوشت خود در عوالم پسین را بررسی کنید.
۵. با مطالعه کتاب‌های موجود، نظریه داروینیسیم در آفرینش انسان را بررسی و نقد کنید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن.
۲. محمدتقی جعفری، آفرینش و انسان.
۳. علی‌اکبر رشاد (زیر نظر)، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۱.
۴. زین العابدین قربانی، به سوی جهان ابدی.
۵. حسین ربانی‌میانجی، معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل.
۶. محمدباقر ملکی‌میانجی، توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی‌اسکویی و بهلول سجادی.
۷. رضا برنجکار، معرفت فطری خدا.
۸. جعفر سبحانی، معاد انسان و جهان.
۹. ابراهیم کلانتری، تکامل زیستی و آیات آفرینش.
۱۰. علی‌احمد ناصح، آدم از دیدگاه قرآن و عهدین.
۱۱. محمدحسین طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام.



فصل سوم

ساخت‌های وجودی انسان (۱)



اهداف

۱. آشنایی با تمایز روح و جسم انسان و نحوه ارتباط آن دو.
۲. آشنایی با اقسام ارواح انسان و وجه تمایز آنها.
۳. آگاهی از معنا و مصادیق اعتقادی و اخلاقی فطرت.
۴. آگاهی از جایگاه عقل در وجود انسان و کارکردهای اقسام سه‌گانه عقل.
۵. آشنایی با تفاوت عقل و علم.

مسئله ساخت‌های وجودی انسان مهم‌ترین بحث از مباحث انسان‌شناسی است. در این مبحث، کمالات انسان و آنچه او هم‌اینک دارد و یا می‌تواند داشته باشد، تبیین می‌گردد. جسم و روح، فطرت و سرشت، علم و عقل، امیال و گرایش‌ها، اختیار و مسئولیت و جز اینها، مهم‌ترین ساخت‌های وجودی انسان به شمار می‌روند که در این فصل و فصل بعد آنها بررسی می‌کنیم.

جسم و روح

مباحث مربوط به جسم و روح جایگاه ویژه‌ای در مباحث انسان‌شناسی دارد. کهن‌ترین بحث در این باره که به دست ما رسیده، در محاورات افلاطون - به‌خصوص محاوره فایدون - دیده می‌شود. موضوع اصل این محاوره فناپذیری نفس است، اما دیدگاه‌هایی مهم درباره نفس و ارتباط آن با جسم نیز مطرح شده که از این قرار است:

(۱) نفس موجودی جدای از جسم نیست، بلکه هماهنگی اجزای بدن است. (نظریه سیمپاس)^۱

۱. افلاطون، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۸۸. عبارت سیمپاس چنین است: «روح ممکن است به‌راستی مانند نغمه چنگ،

۱. نفس موجودی جدای از جسم است، اما ویژگی‌های جسم را دارد. (نظریه کپس)
 ۲. نفس موجودی جدای از جسم است و ویژگی‌های جسم را ندارد. (نظریه سقراط و افلاطون)^۲

این نظریه که نفس موجودی جدای از جسم نیست، از آن ماده‌گرایان است. اما معتقدان به خدا و دین یکی از دو نظریه اخیر را می‌پذیرند که از این میان، فیلسوفان طرفدار نظریه سوم‌اند. وقتی گفته می‌شود نفس مجرد از جسم است، گاه معنایی اعم از نظریه دوم و سوم مقصود است. در این معنا، مجرد بودن بدین مفهوم است که نفس موجودی غیر از بدن است که با بدن همراه شده، اما فیلسوفان وقتی می‌گویند نفس مجرد است، مراد این است که نفس نه تنها غیر از بدن است، بلکه ویژگی‌های بدن را نیز ندارد.

یکی از اشکالات افلاطون به نظریه اول این است که اگر نفس، همچون نغمه — که حاصل هماهنگی اجزای تار است — هماهنگی اجزای بدن است، در این صورت باید محکوم بدن باشد؛ درحالی که نفس حاکم بر بدن است و آن را به حرکت وامی‌دارد. افلاطون در رد نظریه دوم و اثبات نظریه سوم می‌گوید: بدن، مرکب و متغیر و محسوس است، اما نفس چنین نیست.^۳

البته تقریرهای مختلفی از این نظریه عرضه شده است: هیوم ضمن انکار جوهر نفسانی، نفس را مجموعه‌ای از حالات و تصورات می‌داند^۴ و مارکسیست‌ها نیز نفس را مجموعه ادراکات مختلف می‌شمارند.^۵ فیلسوفان اسلامی علم انسان به نفس خود را علم حضوری و در نتیجه بی‌نیاز از برهان می‌دانند. بر این بنیاد، براهین اثبات نفس تنبیه به علم حضوری انسان است. ابن‌سینا در برهان مشهورش می‌گوید: اگر به خود برگردیم و به موجودات

نتیجه هماهنگی اجزای تن ما باشد که با گرمی و سردی و خشکی و رطوبت و مانند آن، به هم پیوسته‌اند.

۱. همان، ص ۴۸۹ و ۴۹۰.

۲. همان، ص ۴۷۹ و ۴۸۰.

۳. همان، ص ۴۹۵.

۴. همان، ص ۴۷۹ و ۴۸۰.

۵. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۲۸۷.

۶. محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله سوم، ص ۹۳ و ۹۴.

پیرامون خود توجه نکنیم، نفس خود را می‌یابیم. حتی اگر فرض کنیم که در ابتدای خلقتمان در هوا معلق هستیم و هیچ ادراکی نسبت به بدن و اعضای آن نداریم، در این حالت نیز - که به هیچ چیز معرفت نداریم - باز خود را می‌یابیم و به نفس خویش توجه می‌کنیم.^۱

یکی از دلایل وجود نفس به‌عنوان حقیقتی متمایز از بدن و تصورات، این است که هر انسانی تصورات و حالات، بدن و اعضا و جوارح را به خود نسبت می‌دهد و می‌گوید: «اندیشه من، گرسنگی من، بدن من. پس من موجودی هستم که دارای اندیشه و گرسنگی و بدن هستم، نه اینکه من اندیشه یا گرسنگی یا بدن باشم.» دلیل دیگر اینکه، هرکسی بالوجدان درک می‌کند که در گذشته و حال یکی است، نه چند تا. بدن و سلول‌هایش و حتی علوم و حالت‌های مختلف انسان تغییر می‌کند، اما او همچنان خود را همان شخص قبلی می‌داند. این موجود واحد و ثابت، همان نفس است.^۲

گذشته از دلایل عقلی که به برخی از آنها اشاره شد، شواهد تجربی بسیاری نیز در مورد وجود نفس در دست است؛ مانند پدیده اتوسکپی^۳ که در آن برخی انسان‌ها به‌خصوص بیمارانی که در معرض مرگ قرار گرفته‌اند، از خارج از بدن، بدن و تلاش پزشکان را نظاره کرده و پس از بهبودی آن را گزارش نموده‌اند.^۴ حال باید بدانیم دیدگاه قرآن و احادیث در مورد جسم و روح چیست.

جسم و روح در قرآن و احادیث

در بحث از آفرینش انسان و به‌خصوص بخش مربوط به عوالم وجودی او دانستیم که از نگاه قرآن و احادیث، انسان موجودی مرکب از جسم و روح است و این‌گونه نیست که در جسم خلاصه گردد، بلکه روح مهم‌تر از جسم است. از این رو، در برخی عوالم همچون عالم ارواح که قبل از جهان کنونی بوده و نیز در عالم برزخ که آدمی پس از مرگ و قبل از قیامت در آن زندگی خواهد کرد، روح بدون بدن دارای حیات و ادراک و عمل بوده و خواهد بود.

۱. حسین بن عبدالله بن سینا، *الاشارات والتنبیها*، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲. محمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقاله سوم، ص ۹۵.

3. Autoscopy.

۴. در این باره و دیگر شواهد عقلی و تجربی بنگرید به: محمود رجبی، *انسان‌شناسی*، ص ۱۱۴ - ۱۱۰.

از مهم‌ترین آیاتی که بر تمایز جسم و روح و برتری روح بر بدن دلالت دارد، آیه چهاردهم سوره مؤمنون است که پیش‌تر در بحث از آفرینش انسان بدان پرداختیم. این آیه پس از ذکر مراحل مختلف آفرینش بدن انسان به آفرینش روح نیز اشاره می‌کند:

...ثُمَّ أُنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛^۱ ...آنگاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

در این آیه آفرینش روح، آفرینشی متفاوت با آفرینش بدن دانسته شده که پس از تحقق آن، خداوند خود را با تعبیر «بهترین آفرینندگان» ستوده است.

استاد مصباح نوشته است:

نفرموده است: «خَلَقْنَا النُّطْفَةَ خَلْقًا آخَرَ» بلکه پس از بیان مراحل مختلف فرموده است: «ثُمَّ أُنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» که ضمیر آن به انسان برمی‌گردد. از نظر بلاغت، اقتضای این تغییر لحن و بیان این است که باید این مرحله با مراحل پیش [که مراحل مادی خلقت انسان بود] فرق داشته باشد.^۲

امامان معصوم علیهم‌السلام عبارت «ثُمَّ أُنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» را اشاره به دمیدن روح در بدن دانسته‌اند. امام علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

هنگامی که نطفه به چهار ماهگی رسید، خداوند فرشته‌ای را به سویش می‌فرستد و او روح را در تاریکی‌های سه گانه در بدن می‌دمد. مقصود از آیه «ثُمَّ أُنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» همین مطلب است؛ یعنی دمیدن روح.^۳ از امام باقر علیه‌السلام نیز چنین حدیثی نقل شده است.^۴ گفتنی است مفسران نیز بر همین معنا تأکید کرده‌اند.^۵

۱. مؤمنون (۲۳): ۱۴.

۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ج ۳، ص ۴۵۷.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۰ ص ۳۷۶، ح ۸۹.

۴. همان، ص ۳۶۹، ح ۷۵.

۵. بنگرید به: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۵۴؛ فضل بن حسن طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۵۷۸؛ محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون التأویل، ج ۳، ص ۲۷؛ محمد بن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۸۵.

آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارد که در آنها سخن فرشتگان با نیکان و بدان، پس از مرگ نقل شده است. برای نمونه در آیه‌ای می‌خوانیم:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ...^۱
 کسانی که بر خویشتن ستمکار بوده‌اند، [وقتی] فرشتگان جانشان را می‌گیرند، می‌گویند: «در چه [حال] بودید؟» پاسخ می‌دهند: «ما در زمین از مستضعفان بودیم.»

در این آیه فرشتگان با ستمکاران سخن می‌گویند و روشن است که این گفتگو پس از مرگ است. همچنین آشکار است که اگر روحی وجود نداشته باشد، فرشتگان نمی‌توانند با کسی سخن بگویند؛ چراکه پس از مرگ، بدن دارای حیات نیست و نمی‌تواند سخن فرشتگان را دریابد و پاسخ دهد.^۲

در برخی آیات، خداوند شهدا را زنده‌هایی می‌داند که در نزد او روزی می‌خورند؛ مانند:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ^۳ هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.

شایان ذکر است که این گونه آیات فقط بر زنده بودن شهدا تأکید ندارد؛ زیرا دیگر انسان‌ها نیز پس از مرگ زنده‌اند، بلکه تأکید بر زندگی خاصی است که در آن خداوند به آنان روزی می‌دهد. در ادامه آیه، این زندگی بیشتر توضیح داده شده و از شادی شهدا سخن رفته است. بدیهی است که زندگی و روزی گرفتن و شادی پس از مرگ نمی‌تواند از آن بدن مرده و بی‌جان باشد، بلکه به روحی تعلق می‌گیرد که از بدن جدا گشته و مورد عنایت پروردگار قرار گرفته است.^۴

از آیات پیش گفته برمی‌آید که روح موجودی متمایز از بدن و برتر از آن است و می‌تواند با بدن و بدون آن زندگی کند؛ درحالی که بدن پس از جدایی روح متلاشی می‌گردد. از این آیات می‌توان به تفاوت روح و بدن نیز پی برد؛ اما اینکه تفاوت آنها تا چه حدی است،

۱. نساء (۴): ۹۷؛ نیز بنگرید به: نحل (۱۶): ۲۸ و ۳۲؛ یس (۳۶): ۲۶؛ فجر (۸۹): ۲۷ و ۲۸؛ انعام (۶): ۹۳؛ فصلت (۴۱): ۳۰.

۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ج ۳، ص ۴۵۱.

۳. آل عمران (۳): ۱۶۹؛ نیز بنگرید به: بقره (۲): ۱۵۴.

۴. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ج ۳، ص ۴۵۵.

در این باره به صراحت سخنی گفته نشده است. به دیگر بیان، اینکه نفس ویژگی‌های ماده را ندارد یا آنکه دارای برخی از ویژگی‌های آن است، از آیات قابل استفاده نیست.

اگر به وجدان و تجربه درون خود بازگردیم، تمایز روح و بدن و تفاوت اجمالی آن درک‌پذیر است؛ تمایز و تفاوتی که در دلایل عقلی و تجربی بدان تذکر و تنبه داده می‌شود. اما برخی ویژگی‌های ماده مانند قابلیت و بالقوه بودن، تغییر و تکامل و محدود بودن در نفس نیز وجدان می‌شود؛ شاید به دلیل همین ویژگی‌های مشترک، در برخی احادیث روح موجودی جسمانی دانسته شده، اما نه اینکه روح همان جسم و یا شبیه جسم باشد. برای نمونه از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است:

إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرِّيحِ، وَإِنَّمَا سَمِيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيحِ، وَإِنَّمَا أُخْرِجَهُ عَلَى لَفْظِ الرِّيحِ لِأَنَّ الْأَرْوَاحَ مِجَاسَةً لِلرِّيحِ؛^۱ روح همچون ریح و باد متحرک است و دلیل نامیده شدن روح این است که واژه روح از واژه ریح مشتق شده است و دلیل این اشتقاق آن است که روح‌ها همجنس ریح و بادند.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ؛^۲ روح‌ها دارای صفت بدن‌ها هستند.

مسند ابی‌نور

در روایت اول روح از آن روی که متحرک و متغیر است، شبیه ریح و باد دانسته شده، یعنی همان‌گونه که باد پیوسته در حال تغییر است، روح نیز همواره تغییر می‌یابد؛ گاه خوشحال است و گاه غمگین، گاه جاهل است و گاه عالم و گاه تصمیم می‌گیرد و گاه تصمیمش را نقض می‌کند. روایت دوم نیز که گویی به عالم برزخ مربوط است و به تشکل روح به صورت بدن اشاره دارد، اما دال بر شباهت میان روح و جسم است و این شباهت می‌تواند در تغییر و تکامل باشد یا محدود بودن و اموری از این دست؛ چنان‌که در برخی احادیث بدان تصریح شده است.^۳

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۳؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، معانی الاخبار، ص ۱۷؛

احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۵۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۴۴. در برخی احادیث، روح جسم لطیف دانسته شده است. بنگرید به:

احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۹۶.

۳. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۸۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۱، ص ۴۰ و ۵۰.

بنابراین نمی‌توان از این روایات شباهت کامل روح و جسم را نتیجه گرفت.^۱

ارتباط روح و جسم

دو نظریه اصلی درباره ارتباط روح و جسم وجود دارد: نظریه اول از آن افلاطون است که روح و جسم را دو حقیقت می‌داند که در این دنیا همراه و ملازم هم گشته‌اند. بدین بیان، روح همچون کشتییان سوار کشتی بدن شده و روزی از این کشتی پیاده خواهد شد؛ همان گونه که پیش از سوار شدن، زندگی مستقلی داشته است.^۲

نظریه دوم از آن ارسطوست. او بدن را ماده و نفس را صورت می‌داند که این دو، حقیقتی واحد به نام انسان را به وجود می‌آورند. روح پیش از بدن وجود نداشت و بعد از نابودی بدن نیز وجود نخواهد داشت.^۳ فلاسفه اسلامی راهی میانه را برگزیدند و برآن شدند که نفس صورت بدن است و از بدن متولد شده و جسمانیة حدوث است، اما چون نفس در بدن منطبق نبوده و وابسته به بدن نیست، می‌تواند پس از نابودی بدن زنده بماند.^۴

از مجموع آیات و احادیث پیش گفته برمی‌آید که روح و بدن دو حقیقت‌اند که در این عالم با هم همراه شده‌اند. در بحث عوالم پیشین نیز گفته شد که روح قبل از آفرینش بدن دنیوی وجود داشته و پس از نابودی بدن نیز زنده خواهد بود.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام رابطه روح و بدن به جوهری مانند شده که در یک صندوق قرار گرفته است:

مثل روح المؤمن و بدنه كجوهرة في صندوق إذا اخرجت الجوهرة منه اطرح الصندوق ولم

۱. درمورد آرای متکلمان درخصوص مادی و مجرد بودن روح بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۱ ص ۲ و ج ۶۸ ص ۱۰۰؛ علی بن حسین علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲. بنگرید به: افلاطون، مجموعه آثار، ج ۱، «محاورة فایدون» و ج ۳، «محاورة تیمائوس».

۳. ارسطو، درباره نفس، ص ۴۲ و ۸۰ و ۸۳ البته ارسطو به فناپذیر بودن عقل آدمی معتقد است. او می‌گوید: «و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیرمتفعل و عاری از اختلاط است... و تنها او است که فناپذیر و ازلی است.» (همان، ص ۲۲۸ - ۲۲۶)

۴. حسین بن عبدالله بن سینا، رساله نفس، ص ۵۵ و ۵۶؛ همو، النجاة، ص ۳۸۰؛ همو، الشفاء، ج ۲، ص ۲۰۳؛

صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۹۳.

یعباً به و قال: إن الأرواح لا تمزج البدن و لا تواكله وإنما هي كلل للبدن محيطة به؛^۱ مثل ارتباط روح مؤمن و بدنش همچون جوهری است در صندوق که وقتی از آن خارج می‌شود، صندوق را رها کرده و به آن اعتنا نمی‌کنند... روح‌ها با بدن در نمی‌آمیزند و به آن تکیه نمی‌کنند، بلکه آنها (پوششی‌اند بر بدن) بدن را خسته و فرسوده می‌کنند و بر بدن احاطه دارند.

از این‌گونه احادیث می‌توان دوگانگی روح و بدن و همراهی این دو و نیز حکومت روح بر بدن را نتیجه گرفت.

در احادیث بسیاری از خلقت ارواح قبل از اجساد سخن رفته و حتی از ارتباط و نزدیکی برخی ارواح با دیگر ارواح در عالم ارواح بحث شده است.^۲ این احادیث نیز استقلال روح از بدن و همراهی این دو را می‌رساند.

انقسام ارواح

در آثار افلاطون برای انسان سه نفس عقلانی،^۳ اراده‌کننده و شهوانی در نظر گرفته شده و حتی مکان‌های آنها در بدن نیز مشخص گردیده است.^۴ برخی فیلسوفان نیز به تمایز روح حیوانی و نفس در انسان معتقد بوده‌اند.^۵

در احادیث به پنج روح تصریح شده که سه روح، مشترک میان همه انسان‌هاست. روح قوت، روح شهوت و روح بدن. مؤمنان به جز این سه روح، دارای روح ایمان نیز هستند و

۱. محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، ص ۴۶۳؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۳. در روایات، تشبیهات دیگری همچون عمل و قنر، اعمی و مقید و معنا و لفظ برای بیان چگونگی ارتباط روح و بدن آمده است که هریک تنها جنبه‌ای از این ارتباط را می‌نمایاند. بنگرید به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۶۶؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۱، ص ۱۰۳؛ عباس قمی، سفینه البحار و مدینه الحكم والآثار، ج ۳، ص ۴۱۶.

۲. بنگرید به: محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ج ۲، ص ۶۹۹؛ محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، ص ۸۷؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۸.

۳. افلاطون، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۷۷۲.

۴. برای نمونه بنگرید به: صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۲۵۴؛ رنه دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۲۸۷.

معصومان علیهم‌السلام گذشته از چهار روح قبلی، از روح القدس نیز بهره‌مندند. از امام علی علیه‌السلام چنین نقل شده است:

(جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح البدن، فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين وغير مرسلين وبها علموا الاشياء وبروح الايمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً وبروح القوة جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم وبروح الشهوة أصابوا لذيق الطعام ونكحوا الحلال من شباب النساء وبروح البدن دبوا ودرجوا) خداوند در پیامبران پنج روح قرار داد: روح القدس و روح ایمان و روح قوت و روح شهوت و روح بدن. پس به واسطه روح القدس، پیامبران - فرستاده شده و غیر فرستاده شده - مبعوث شدند و با آن چیزها را می‌دانند، و با روح ایمان، خدا را عبادت می‌کنند و به او شرک نمی‌ورزند، و با روح قوت با دشمنانشان جهاد می‌کنند و تدبیر معاش می‌کنند، و با روح شهوت غذای خوشمزه را میل می‌کنند و با زنان جوانی که جایز است، ازدواج می‌کنند، و با روح بدن حرکت می‌کنند.

در احادیث چنین آمده که همه این ارواح ممکن است دچار مشکل شوند، مگر روح القدس^۲ که معصومان علیهم‌السلام با آن به همه چیز علم می‌یابند.^۳ در واقع منشأ عصمت پیامبران، روح القدس است.

روح ایمان، روح آرامش است که خداوند بر قلب کسانی که او را تصدیق کنند، نازل می‌نماید تا بدین‌سان از بندگان مؤمن خویش حمایت کند. در قرآن کریم آمده است:

(...أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ...)؛^۴ ...در دل اینهاست که [خدا] ایمان را نوشته و آنها را با روحی از جانب خود تأیید کرده است. .

(هُوَ الَّذِي أَتْرَكَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...)؛^۵ اوست آن کس که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند. .

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۸۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.

۳. حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲.

۴. مجادله (۵۸): ۲۲. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۵؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۱۹۰ و ج ۶۸ ص ۲۷۴.

۵. فتح (۴۸): ۴؛ نیز بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۵.

سه روح مشترک در میان همه انسان‌ها همان ارواحی است که آدمیان با کمک آنها امور زندگی خود را انجام می‌دهند؛ مانند حرکت و تلاش و اراده و میل و نفرت نسبت به برخی امور.^۱ در برخی احادیث انسان‌ها دارای روح حیوانی و روح عقل نیز دانسته شده‌اند.^۲ روح عقل ممکن است در برخی زمان‌ها همچون زمان خواب از بدن خارج شود، اما روح بدن تنها در صورت مرگ از بدن بیرون می‌رود:

إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا خَرَجَتْ رُوحُهُ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَوَانِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ، فَالَّذِي يُخْرِجُ مِنْهُ رُوحَ الْعَقْلِ، كَذَلِكَ هُوَ فِي الْمَنَامِ أَيْضاً؛^۳ هنگامی که روح انسان از او خارج می‌شود، روح حیوان در بدنش باقی است و آن روحی که خارج می‌شود، روح عقل است؛ همان طور که در خواب نیز به همین صورت است.

درمورد این حدیث یک احتمال آن است که مراد از روح حیوان، سه روح مشترک در میان انسان‌هاست که پیش‌تر ذکر شد و روح عقل نیز چهارمین روح خواهد بود. احتمال دیگر اینکه مقصود از (روح حیوان)، روح قوت و روح شهوت است و منظور از روح عقل نیز روح بدن یا مرحله تکامل یافته آن است. در هر حال، روح عقل همان جنبه از انسان است که با آن از نور عقل استفاده می‌کند و به درک حقایق نایل می‌گردد. در بحث از عقل بدین موضوع خواهیم پرداخت. در احادیث مربوط به دیه برای جنین ۴۰ روزه، ۸۰ روزه و ۱۲۰ روزه دیه‌های خاصی ذکر شده و سپس بیان گردیده که پس از نفخ روح عقل، دیه کامل خواهد بود.^۴ همان گونه که از ادامه حدیث نیز برمی‌آید، جنین در همه مراحل دارای روح است و به همین رو دیه دارد، اما چون در چهار ماهگی روح نهایی، یعنی روح عقل در آن دمیده می‌شود، دیه آن کامل است. در حدیث صحیحی در تفسیر آیه چهاردهم سوره مؤمنون آمده است که وقتی خلق آخری در جنین انشاء شد - که همان نفخ روح است - دیه کامل می‌شود.^۵

۱. فیلسوفان اسلامی این ارواح را به قوای نفس برمی‌گردانند.

۲. فیلسوفان اسلامی با تعبیر روح حیوانی و نفس ناطقه از این مطلب یاد می‌کنند.

۳. محمد بن محمد سبزواری، جامع الاخبار، ص ۴۸۹.

۴. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۳۴۷.

۵. بنگرید به: همان، ص ۳۴۳.

در احادیث مربوط به خواب نیز نکات مهمی درباره رابطه روح و جسم و نیز روح حیوانی و روح عقل وجود دارد. در پاره‌ای از این احادیث خروج روح از بدن مؤمن در خواب به خورشیدی مانند شده که اصلش در آسمان است، ولی شعاع آن به زمین می‌رسد. همچنین از سویی تصریح شده که اصل روح در بدن است و این‌گونه نیست که همه روح از بدن خارج شود.^۱ در حدیث دیگری آمده است:

«خُلِقَ بِنَفْسٍ وَجَسَدٍ وَرُوحٍ، فَرُوحُهُ الَّتِي لَا تَفَارِقُهُ إِلَّا بِفِرَاقِ الدُّنْيَا، وَنَفْسُهُ الَّتِي تَرِيهِ الْأَحْلَامَ وَالْمَنَامَاتِ، وَجَسْمُهُ هُوَ الَّذِي يَبْلِي وَيَرْجِعُ إِلَى التُّرَابِ»^۲ خداوند انسان را با نفس و جسد و روح آفرید. پس روح از انسان جدا نمی‌شود، مگر در هنگام جدایی از دنیا و مرگ، و نفس انسان خواب می‌بیند، و جسد انسان [نیز] از بین می‌رود و به خاک بازمی‌گردد.

احتمالاً مقصود از نفس، همان روح عقل و ادراک است که خواب می‌بیند و ممکن است از بدن جدا شود. مراد از روح نیز روح حیوان است که پیش‌تر از آن سخن رفت. در حدیث دیگری چنین آمده:

«مَا مِنْ أَحَدٍ يَنَامُ إِلَّا عَرَجَتْ نَفْسُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَبَقِيََتْ رُوحُهُ فِي بَدَنِهِ وَصَارَ بَيْنَهُمَا سَبَبٌ كَشُعَاعِ الشَّمْسِ فَإِنَّ أَذْنَ اللَّهِ فِي قَبْضِ الْأَرْوَاحِ أَجَابَتْ الرُّوحَ النَّفْسَ، وَإِذَا أَذْنَ اللَّهِ فِي رَدِّ الرُّوحِ أَجَابَتْ النَّفْسَ الرُّوحَ»^۳ هرکس به خواب می‌رود، نفس او به آسمان می‌رود و روح او در بدنش باقی است و میان این دو ارتباطی مثل شعاع خورشید به وجود می‌آید. پس اگر خداوند بخواهد روح او را قبض کند، روح به نفس می‌پیوندد و اگر خداوند بخواهد روح در بدن بماند، نفس به روح می‌پیوندد.

از مجموع این احادیث می‌توان چنین نتیجه گرفت که روح عقل یا نفس می‌تواند در خواب از بدن و روح حیوانی جدا شود، هرچند نوعی ارتباط همچون ارتباط خورشید با شعاع خود میان این دو وجود دارد. شایان ذکر است که روح و نفس از نظر واژگانی، نزدیکی معنایی دارند؛ بدین بیان که اصل روح در لغت «ریح» است و معنای ریشه‌ای نفس نیز خروج نسیم می‌باشد^۴ و هر

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الآمالی، ص ۲۰۹، ح ۳۳۱؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۳۲.

۲. همان، ص ۲۵۴؛ محمد بن محمد مفید، الاختصاص، ص ۱۴۳.

۳. فضل بن حسن طبرسی، معجم البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۷۸۱.

۴. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ماده روح و نفس.

دو بر نوعی حیات دلالت دارند؛ همان‌گونه که در احادیث بسیاری، روح بر حیات حیوانی و جسمانی، و نفس نیز به حیات عقلانی اشاره دارد، اگرچه این دو کلمه گاه به یک معنا و به جای یکدیگر نیز به کار می‌روند.

فطرت

آنچه در بحث فطرت موردنظر است، معارف و گرایش‌های مشترک و نیز اکتسابی مختص انسان‌هاست. در لغت عرب، «فطر» به معنای آغاز است و به همین مناسبت در معنای خلق نیز به کار می‌رود؛ زیرا خلق چیزی، ایجاد آن چیز و آغاز وجود و تحقق شیء است. ابن عباس می‌گوید:

معنای آیه شریفه «لَخَدَّ اللَّهُ لِهُ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ را نمی‌دانستم، تا اینکه دو نفر که بر سر چاهی نزاع داشتند، نزد من آمدند. یکی از آن دو گفت: «أنا فطرُها»، یعنی من قبل از همه و برای نخستین بار چاه را حفر کردم.^۲

بنابراین فطرت، حالت خاصی از آغاز را می‌رساند. از این‌رو، فطریات اموری‌اند که در خلقت نخستین انسان‌ها وجود دارند و با آنها به دنیا می‌آیند. بی‌آنکه اکتسابی باشند. در آیات از عمومیت فطرت سخن رفته است؛ مانند:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^۳ پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

در این آیه جز آنکه به فطرت الاهی تصریح شده، با به کار رفتن واژه «الناس» به عمومیت آن نیز اشاره شده است. برخی احادیث نیز بدین مطلب اشارت دارد. امام صادق علیه السلام فرمود:

ما من مولود يولد الا على الفطرة^۴ هیچ مولودی متولد نمی‌شود مگر همراه با فطرت.

۱. فاطر (۳۵): ۱.

۲. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة؛ مبارک بن محمد بن اثیر جزری، النهاية فی غریب الحديث والأثر؛ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ماده فطر.

۳. روم (۳۰): ۳۰.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۹، ح ۱۶۶۸؛ همو، علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۷۶.

امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

جَابِلُ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا؛^۱ قلب‌ها را بر فطرتشان سرشته کرد.

امام صادق علیه السلام در مورد عمومیت فطرت چنین می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا؛^۲ خداوند همه مردم را بر فطرتی آفرید که آنها را بر آن مفعور ساخت.

مصادیق اعتقادی فطرت

بیشتر آیات و احادیث مربوط به فطرت، با اصول اعتقادی همچون معرفت خدا، توحید، نبوت و امامت ارتباط می‌یابد. در ذیل آیه فطرت که پیش‌تر ذکر شد، روایاتی آمده که فطرت الهی را معرفت خدا و توحید معنا کرده‌اند. برای مثال، وقتی زراره از امام باقر علیه السلام تفسیر آیه را می‌پرسد، حضرت می‌فرماید:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِثَاقِ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ؛^۳ خدا انسان‌ها را هنگام میثاق، بر توحید (و نیز) بر معرفت خویش به اینکه پروردگار انسان‌هاست، مفعور ساخت.

آیات دیگری نیز بر معرفت فطری خدا اشاره دارد؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقَهُ فَذَلِكَ قَوْلُهُ: «وَكُنَّ سَأَلَتْهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»؛^۴ هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود و مراد از فطرت، معرفت به این است که خدا خالق اوست و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «اگر از آنها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است خواهند گفت: خدا».

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ أَلَمْلَهُمْ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَ فَاطِرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رَبُّوبِيَّتِهِ؛^۵ سپاس‌گذاری را که ستایش خود را به بندگانش الهام کرد و آنان را بر شناخت پروردگاری‌اش مفعور ساخت.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۷۲.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۱۶.

۳. همان، ص ۱۲؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۳۰.

۴. همان، ص ۳۳۱؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۲.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۳۹.

همچنین حضرت خطاب به خداوند عرض می‌کند: «خردها را بر معرفت خود مفسور ساختی.»^۱ و «یگانه دانستن خدا، فطرت است.»^۲

بدین‌سان معرفت خدا، آن هم با صفت توحید مهم‌ترین امر فطری است که در آیات و احادیث بر آن تأکید رفته است.

در برخی آیات و احادیث سابقه این معرفت، عوالم پیشین دانسته شده؛ ازجمله آیه ۱۷۲ سوره اعراف که احادیث بسیاری نیز در ذیل آن وارد شده است.^۳ امام باقر(ع) در تفسیر این آیه فرمود:

أخرج من ظهر آدم ذریته الی یوم القیامة، فخرجوا کالذر، فرعهم وأراهم نفسه ولولا ذلک لم یعرف أحد ربّه؛^۴ خداوند فرزندان آدم را تا روز قیامت از صلب او بیرون آورد. آنها به‌صورت ذرات کوچکی خارج شدند؛ پس خود را به آنان نمایند و شناساند. اگر این واقعه رخ نمی‌داد، کسی پروردگارش را نمی‌شناخت.

بدین‌سان، نقطه آغازین فطرت به جهانی پیش از دنیا بازمی‌گردد و آدمی از آن‌رو در دنیا خداشناس (و نه مؤمن) است که در جهان پیشین خداشناس شده و چون با حالت خداشناسی در این دنیا آفریده شده، به این خداشناسی فطرت گفته می‌شود. پیش‌تر نیز گفته شد که فطرت بر وزن فعله، مصدر نوعی «فطر» است که بر نوع و حالت خاصی از آغاز خلقت دلالت دارد. این معرفت، غیر از شناخت عقلی و استدلالی از خداست که انسان در دنیا بدان دست می‌یابد.

در برخی احادیث شناخت پیامبر اسلام(ص) و امیرالمؤمنین(ع) نیز فطری دانسته شده و چنین بیان گشته که در عوالم پیشین، انسان‌ها این دو معصوم را شناخته‌اند و در واقع شناخت آنان ادامه توحید بوده است. امام باقر(ع) در تفسیر آیه فطرت می‌فرماید:

هو لا اله الا الله، محمد رسول الله، علي اميرالمؤمنين ولي الله، الي ههنا التوحيد.^۵

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۴۰۳.

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۰۵؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳.

۳. درباره مباحث مختلف فطرت بنگرید به: رضا برنجکار، معرفت فطری خدا؛ همو، «فطرت در احادیث»، فصلنامه قیسات،

ش ۳۶، ص ۱۴۸ - ۱۳۳.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۳.

۵. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۵۵.

بدین ترتیب بر پایه منابع اسلامی، انسان‌ها به هنگام تولد دارای برخی معرفت‌هایند؛ معرفت‌هایی که پایه‌های دین را تشکیل می‌دهد. این دیدگاه مطابق با وجدان انسان‌ها و تجربه بشر در طول تاریخ است. درواقع همه انسان‌ها دست‌کم در پاره‌ای از مواقع - همچون گرفتاری‌های سخت - به یاد خدا می‌افتند و با او سخن می‌گویند. این مطلب حاکی از معرفت به خداست که انسان‌ها با مشغول شدن به امور دنیوی از آن غفلت می‌ورزند. در طول تاریخ نیز انسان‌ها عموماً مؤمن و دین‌دار بوده‌اند که این امر بیانگر وجود معرفتی فطری در بشر است. البته عقل نیز با استدلال‌های خود همواره فطرت را تأیید کرده است.

بدین‌سان از دیدگاه اسلام، نظریه فیلسوفان تجربه‌گرا همچون جان لاک و بارکلی و هیوم نادرست است. اینان برآن‌اند که نفس انسان به هنگام تولد همچون لوح سفید^۱ است و همه معرفت‌ها با تجربه و اکتساب در این لوح نقش می‌بندد.^۲

مصادیق اخلاقی و ارزشی فطرت

در اینجا اخلاق، هم خُلقیات و ملکات مثبت و منفی همچون حالت نفسانی شجاعت و جُبِن را دربرمی‌گیرد و هم اعمال خوب و بدی را که آدمی مستقل از دین و شرع، به‌خوبی و بدی آنها پی می‌برد. این‌گونه اعمال از آن‌رو که در منابع دینی متعلق امر و نهی قرار گرفته، فطریات عملی نامیده می‌شود.

از سوی دیگر، درباره فطریات اخلاقی از دو جنبه می‌توان بحث کرد: یکی از حیث معرفت به این امور و دیگری نیز از جهت گرایش به آنها. به دیگر سخن، در بررسی فطری بودن اخلاقیات باید دو مطلب مورد توجه قرار گیرد و آن اینکه آیا «شناخت ملکات و اعمال ارزشی» از یک سو و «گرایش به ملکات و اعمال اخلاقی» از سوی دیگر، امری فطری‌اند؟ در احادیث، مباحث مربوط به شناخت ملکات و اعمال ارزشی، به‌طور معمول در بحث عقل مطرح شده است. عقل در روایات، بسان نوری فطری دانسته شده که انسان‌ها به مدد آن خوب و بد اعمال را درک می‌کنند، بی‌آنکه به آموزش و اکتساب نیازی داشته باشند. در

1. Tabula Rasa.

۲. بنگرید به: فردریک کابلسون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۸۸، ۲۳۳ و ۲۹۰. البته دیدگاه عقل‌گرایان جدید همچون دکارت که مفاهیم فلسفی را فطری می‌دانند، نیز درست نیست.

حدیثی امیرمؤمنان علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند:

فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضة والسنة، والجید والردي، الا ومثل العقل فی القلب
 کمثل السراج فی وسط البیت؛^۱ پس در دل این انسان نوری قرار می‌گیرد که واجب و
 مستحب و خوب و بد را می‌فهمد. همانا عقل در دل همچون چراغ در وسط خانه است.

در این حدیث، تصریح شده که انسان با عقلی که فطری و غیراکتسابی است، خوب و بد
 را می‌فهمد. امام صادق علیه السلام نیز در بیانی می‌فرماید:

بندگان به وسیله عقل، عمل نیکو را از عمل زشت بازمی‌شناسند.^۲

از این‌گونه سخنان برمی‌آید که شناخت اخلاق و کارهای خوب و بد دست‌کم در پاره‌ای
 موارد، فطری است، بدین معنا که انسان با عقل فطری و خدادادی درمی‌یابد که برخی کارها
 خوب و برخی دیگر بد است.

درمورد فطری بودن گرایش به ملکات و اعمال نیز در احادیث، گاه برخی امور از فطریات
 مشترک میان همه انسان‌ها شمرده شده است. برای مثال از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده:
 جبلت القلوب علی حب من أحسن إليها و بغض من أساء إليها؛^۳ دل‌ها بر دوستی کسی
 که به او نیکی کند و دشمنی کسی که به او بدی کند، سرشته شده است.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

جبلت القلوب علی حب من ینفعها و بغض من أضر بها؛^۴ دل‌ها بر دوستی کسی که به او
 سود رساند و دشمنی کسی که به او زیان رساند، سرشته شده است.

براساس این‌گونه روایات، همه انسان‌ها برخی کارها را می‌پسندند و به انجام دادن
 آن کارها علاقه‌مندند و از این سو نیز برخی کارها را نمی‌پسندند و به کننده آنها کینه و
 بغض می‌ورزند. در برخی احادیث آمده است که نفس انسان با کارهای خوب، آرامش و

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۹.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۹.

۳. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۱، ح ۵۸۲۶.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۵۲.

اطمینان می‌یابد و در کارهای بد، مضطرب و بی‌اعتماد است:

البرَّ ما سَكَتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ؛^۱ نیکی چیزی است که نفس نسبت به آن آرامش می‌یابد و قلب به آن اطمینان می‌کند، و گناه چیزی است که نفس نسبت به آن آرامش نمی‌یابد و قلب به آن اطمینان نمی‌یابد.

اما در برخی احادیث دیگر، به فطریات گرایشی غیرمشتربک اشاره شده است؛ چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

ما جبل ولي الله إلاَّ علي السخاء؛^۲ ولی خدا سرشته نشده است، مگر بر گشاده‌دستی.

يطبع المؤمن على كلِّ خصلة ولا يطبع على الكذب ولا على الخيانة؛^۳ مؤمن بر هر خلق و خوبی مگر خیانت و دروغ، سرشته می‌شود.

حسن بن محبوب می‌گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم که آیا ممکن است مؤمن بخیل باشد؟ حضرت فرمود: بله. باز پرسیدم: آیا مؤمن می‌تواند ترسو باشد؟ فرمود: بله. پرسیدم: آیا مؤمن می‌تواند دروغ‌گو باشد؟ فرمود: خیر و نیز نمی‌تواند خائن باشد. سپس فرمود:

يَجِبُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ طَبِيعَةٍ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَالْكَذْبَ؛^۴ مؤمن بر هر طبیعتی مگر خیانت و دروغ سرشته می‌شود.

از این احادیث استفاده می‌شود که همه خلقیات فطری، مشترک نیست و انسان‌ها دارای فطریات اخلاقی متفاوتی هستند که در طینت و خمیرمایه آنها جای دارد. در حدیثی که اسحاق بن عمار از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند، خُلقیات انسان‌ها به دو دسته تقسیم شده است: خُلقیات فطری که از آن به سجیه تعبیر شده و خُلقیات غیرفطری که بدان نیت می‌گویند. سجیه، خُلقی است که در خمیرمایه انسان نهاده شده و آدمی نمی‌تواند آن را نداشته

۱. احمد بن محمد بن حنبل، المستند، ج ۴، ص ۱۹۴.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۳۵۵.

۳. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۵۵.

۴. محمد بن محمد مفید، الاختصاص، ۲۳۱.

باشد، اما خلّقیات نیت با اراده به دست آمده و اکتسابی‌اند. در این روایت می‌خوانیم:

انّ الخلق منیحةً يمنحها الله عزّوجلّ خلقه فمنه سجیه ومنه نیه، فاینها افضل فقال علیه: صاحب السجیه هو مجبول لا یستطیع غیره و صاحب النیه یصر علی الطاعة تصبراً فهو افضلهما؛^۱ خلق و خوی، بخششی است که خداوند به آفریدگانش ارزانی می‌دارد که برخی منش است و برخی با نیت و اراده. پرسیدم: کدام بهتر است؟ فرمودند: آنکه دارای منش است، بر آن سرشته شده و نمی‌تواند جز آن را داشته باشد، ولی دارای نیت و اراده، صبر بر طاعت می‌کند؛ پس افضل است.

امام صادق علیه در تفسیر آیه «یُفْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْأًا»^۲ فرمود:

هو الرجل الذي یشي بسجیته التي جبل علیها لا یتکلف ولا یتختر؛^۳ او مردی است که با منشی که بر آن سرشته شده، عمل می‌کند، بدون آنکه به مشقت افتاده و یا ناز کند.

بدین‌سان، انسان‌ها دارای فطریات اخلاقی یا به تعبیر دو حدیث اخیر، دارای سجایایند. این سجیه‌ها میان انسان‌ها مشترک و یکسان نیست، بلکه هریک دارای برخی سجایای خاص خود هستند، هرچند ممکن است در پاره‌ای از سجایا با یکدیگر مشترک باشند. این سجایا اکتسابی نبوده و به‌گونه‌ای فطری در انسان‌ها نهاده شده است.

درمورد فطریات اخلاقی، دو پرسش مهم درخور توجه است: نخست آنکه منشأ این فطریات چیست و بر چه اساسی انسان‌ها حامل چنین فطریاتی شده‌اند؟ دیگر آنکه وجود این فطریات چگونه با اختیار آدمی جمع‌پذیر است؟ درمورد پرسش نخست باید گفت خداوند انسان‌ها را از طینت‌های متفاوتی آفریده و همین طینت‌ها منشأ پیدایی سجایای مثبت و منفی همچون بُخل و جبن و شجاعت و بزرگواری است. طینت انسان‌ها نیز براساس موضع‌گیری آنها در برابر آزمایش‌های عوالم پیشین است؛ چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد.

درخصوص پرسش دوم باید گفت وجود فطریات و سجایای اخلاقی در انسان، با اختیار او منافاتی ندارد. توضیح اینکه وجود یک سجیه، عمل کردن طبق آن سجیه را آسان‌تر و عمل

۱. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۱۰۱.

۲. فرقان(۲۵): ۶۳.

۳. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۳۱۰.

برخلاف آن را دشوارتر می‌کند. برای مثال، بخشش و کمک به مستمندان برای کسی که سنجیه بخل را دارد، مشکل است و به همین رو بخیل به سختی این عمل را انجام می‌دهد. اما در مقابل، سخی به راحتی مستمندان را یاری می‌کند، ولی با این همه، او نیز می‌تواند بخشش نکند و سخی نباشد. بدین ترتیب، هرچند وجود سجایا اختیاری نیست، عمل برطبق آن امری اختیاری است. به تعبیر فلسفی، وجود سجایا برای عمل برطبق آنها علت تامه نیست، بلکه علت ناقصه بوده و اراده آزاد انسان بر این سجایا حاکم است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

النفس مجبولة علی سوء الأدب والعبد مأمور بملازمة حسن الأدب؛^۱ نفس بر سوء ادب سرشته شده است، اما بنده مأمور است تا با ادب نیکو همراه گردد.

النفس تحري بطبعها فی میدان المخالفة، والعبد یجهد بردها عن سوء المطالبة؛^۲ نفس به طبیعتش مخالفت می‌ورزد و بنده تلاش می‌کند تا آن را از خواست بد برگرداند.

از سوی دیگر، انسان با اراده و اختیار و ریاضت می‌تواند سجایای اخلاقی را تضعیف کند، هرچند نمی‌تواند آنها را به کلی از بین ببرد.

براساس پاسخ‌های داده شده می‌توان گفت اختیار از سه جهت بر سجایای اخلاقی اثرگذار است: نخست اینکه منشأ این سجایا طینت است و خداوند براساس اختیار انسان در عوالم پیشین، طینت یک شخص را معلوم می‌دارد؛ دوم آنکه اختیار می‌تواند با سنجیه مخالفت کند و بر آن پیروز گردد و سوم اینکه با اختیار می‌توان سنجیه را تقویت و یا تضعیف نمود.

بدین سان گذشته از معرفت‌های مشترک، برخی گرایش‌ها نیز در میان انسان‌ها مشترک است و پاره‌ای دیگر مختص برخی افراد. از مباحثی که درباره فطرت گفته آمد، تا حدی می‌توان مسئله خیر یا شر بودن طبیعت انسانی را حل نمود، اما از آنجا که بحث عقل نیز در حل این مسئله سودمند است، ناگزیر بدان می‌پردازیم.

عقل، شهوت و آزادی

عقل مهم‌ترین ساحت وجودی و از کمالات انسان است؛ تا آنجا که می‌توان گفت انسانیت

۱. علی بن حسن طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، ص ۴۳۳؛ ابوالهیم بن علی کفعمی، محاسبة النفس، ص ۱۱.

۲. همان.

آدمی به عقل اوست. پیامبر اعظم ﷺ می‌فرمایند:

اصلُه عقله؛^۱ بنیاد او [= آدمی] خردش است.

ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل؛^۲ خدا چیزی بهتر از عقل در میان بندگان تقسیم نکرده است.

امیرمؤمنان (ع) در بیانی فرمود: «أصل الإنسان بُه؛^۳ اصل انسان خرد اوست.» و نیز «الإنسان بعقله؛^۴ انسان به عقل خود، انسان است.»

بدین گونه، هویت اصلی انسان که او را از جمادات و گیاهان و حیوانات جدا می‌سازد، برخوردار بودن از عقل است، نه دارا بودن روح؛ چراکه روح در گیاهان و حیوانات نیز وجود دارد. درواقع تمایز نفس انسان از نفوس گیاهان و حیوانات نیز برخوردار بودن نفس او از عقل است. از آنجاکه فرشتگان نیز از عقل بهره‌مندند، این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت انسان و فرشته در چیست؟ پاسخ اینکه، هرچند بهره‌مندی از عقل وجه مشترک انسان و فرشته است، آدمی غیر از عقل دارای میل و شهوت نیز هست؛ درحالی‌که فرشتگان میل و شهوت ندارند و به همین رو در آنها تمایلی به گناه نیست. امیرالمؤمنین (ع) درمورد تفاوت انسان، حیوان و فرشته می‌فرماید:

إن الله عز وجل ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركب في البهائم شهوة بلا عقل، وركب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌّ من البهائم؛^۵ خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت نهاد، و در چارپایان، شهوتی بدون عقل، و در فرزندان آدم هر دو را قرار داد، پس هرکه عقلش بر شهوتش پیروز گشت، از فرشتگان برتر است و هرکس شهوتش بر عقلش برتری یافت، از چارپایان بدتر است.

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۸۱.

۲. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۳۰۸.

۳. محمد بن فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۸.

۴. عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم ودرر الکلم، ج ۲۳۰.

۵. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، علل الشرایع، ص ۴؛ علی بن حسن طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار،

ص ۲۵۱؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۰، ص ۲۹۹.

براساس این حدیث شریف، تفاوت انسان با حیوان در عقل اوست و تفاوت او با فرشتگان در شهوت، و تفاوتش با هر دو نیز در ترکیب عقل و شهوت و لوازم و آثاری است که از این ترکیب حاصل می‌شود. در مقابل حیوان، تنها یک راه قرار دارد و آن راه شهوت است؛ چنان که فرا روی فرشته نیز تنها راه عقل را نهاده‌اند. اما انسان از دو نیروی متضاد بهره دارد که هریک راه خاصی را در مقابل‌اش می‌گشایند و او را به سوی خویش می‌خوانند. اینجا است که انتخاب مطرح می‌گردد: عقل یا شهوت.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) پس از بیان تفاوت انسان با حیوان و فرشته، به دو مطلب اشاره می‌کند: یکی غلبه عقل بر شهوت و فراتر رفتن آدمی از فرشتگان و دیگری نیز چیرگی شهوت بر عقل و فروتر رفتن او از حیوانات. دلیل مطلب نخست این است که فرشته، تنها عقل دارد و راهی جز آن پیش رویش نیست. بنابراین پیروی از راه عقل برای فرشته کار دشواری نیست، اما چون در انسان شهوت نیز وجود دارد و او را به مخالفت با عقل فرامی‌خواند، برای پیروی از راه عقل باید شهوت خود را رام کند که کاری بس توانفرساست. از این‌رو، درجه ارزش کسی که به‌رغم داشتن شهوت، از عقل پیروی کرده، بالاتر از مرتبت موجودی است که بدون داشتن شهوت، از عقل متابعت می‌کند. نکته دوم نیز همین دلیل را دارد: حیوان چون تنها از شهوت برخوردار است، جز پیروی از آن چاره‌ای ندارد؛ اما انسان برای پیروی از شهوت باید عقل را کنار نهد. بنابراین رتبه کسی که شهوت را بر عقل ترجیح داده است، نسبت به کسی که راهی جز شهوت نمی‌شناسد، پایین‌تر است.

براساس حدیث پیش‌گفته، «انسان موجودی است دارای عقل و شهوت»، اما چنان که اشاره شد، لازمه وجود این دو، نیروی سومی است به نام اراده و انتخاب. انسان براساس همین نیرو آزادانه از عقل یا شهوت پیروی می‌کند و مسیر خویش را برمی‌گزیند و در طریق خرد یا شهوت قرار می‌گیرد. بنابراین اراده، نه در عرض دو نیروی دیگر، بلکه در طول آن دو است و هنگامی که فعلیت می‌یابد، به اراده عقلانی و اراده شهوانی تقسیم می‌گردد.

بنابراین آنچه ارزش انسان را می‌نمایاند و او را در مقامی برتر از فرشتگان می‌نشانند، اراده عقلانی اوست. و آنچه ردیلت و تباهی وی را در پی دارد و او را از چارپایان پست‌تر می‌کند، اراده شهوانی‌اش است. از همین‌روی، امیرالمؤمنین (علیه السلام) در اهمیت عقل می‌فرماید: «قِیمَةُ کُلِّ

امرء عقله؛^۱ ارزش هر انسانی [به] خرد اوست.»

به جز حدیث یادشده، در احادیث بسیاری به تقابل عقل با شهوت تصریح شده^۲ و در پاره‌ای احادیث دیگر نیز به تقابل عقل با جهل؛ تا جایی که مرحوم کلینی — از محدثان بزرگ — برای این‌گونه احادیث عنوان «عقل و جهل» را برگزیده است.

شایان ذکر است جهل گاه به معنای عدم علم است؛ یعنی امری عدمی است که در برابر علم قرار می‌گیرد،^۳ اما در بیشتر موارد جهل امری وجودی است که در مقابل عقل می‌نشیند.^۴ شاید مهم‌ترین حدیث در این‌باره حدیث معروف «جنود عقل و جهل» است که در آن برای هریک از عقل و جهل جنودی ذکر شده است. برای مثال، حدیث یاد شده علم را از جنود عقل، و جهل را از جنود جهل می‌شمارد.^۵ بدیهی است که جهل به‌عنوان فرمانده سپاه، با جهلی که سرباز است، تفاوت دارد؛ بدین بیان که جهل فرمانده در مقابل عقل است و جهل سرباز نیز در برابر علم. جهل به‌عنوان امری وجودی، حالتی نفسانی است که رودرروی عقل قرار می‌گیرد که می‌توان از آن به شهوت نیز یاد کرد.

این دو معنای جهل، در لغت عرب نیز ریشه دارد. ابن‌فارس می‌گوید: جهل را دو معنای اصلی است: یکی خلاف علم و دیگری نیز خلاف طمأنینه. براساس معنای دوم، به چوبی که با آن تکه‌های آتش را حرکت می‌دهند، «می‌جهل» می‌گویند. نیز گفته می‌شود: «استجهلت الريح الغصن: باد، شاخه درخت را حرکت داد و شاخه، مضطرب و متحرک شد.»^۶ بنابراین جهل دو معنا دارد: یکی عدم علم و دیگری حالتی در انسان که از آن به سستی و سبکی تعبیر می‌شود و در مقابل حالت طمأنینه قرار دارد.

۱. عبدالواحد تمیمی آمدی، *غرر الحکم ودرر الکلم*، ج ۳، ۶۷۶۳.

۲. برای نمونه بنگرید به: همان، ج ۱۳۵۶، ۲۰۹۹ و ۲۱۰۰؛ *نهج البلاغه*، خطبه ۸۶ و ۱۰۹ و حکمت ۲۱۹؛ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۲۰.

۳. بنگرید به: عبدالواحد تمیمی آمدی، *غرر الحکم ودرر الکلم*، ج ۳، ۴۷۶۵.

۴. بنگرید به: همان، ج ۲۱۵۱ و ۱۲۴۰؛ *نهج البلاغه*، حکمت ۵۴.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۲۱.

۶. احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۱، ص ۴۸۹.

ایزوتسو، زبان‌شناس معاصر پس از بررسی اشعار زمان جاهلیت و نیز تحقیق در آیات قرآن، سه معنا برای چهل می‌یابد: معنای نخست چهل، «الگوی برجسته رفتار تندخوی بی‌پروایی است که با اندک انگیزختگی ممکن است قدرت تسلط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه بی‌باکانه به عمل برخیزد، و هوس کور غیرقابل مهار کردنی، محرک او باشد بی‌آنکه هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت‌بار او چه خواهد بود...». در مقابل این جنبه، چهل است که تصور حلم در درجه اول متعارض است.^۱ نتیجه معنای اول چهل، معنای دوم آن یعنی ضعیف شدن عقل و ناکارآمدی آن است. معنای سوم چهل نیز عدم علم است.^۲

حال بجاست به دیدگاه هیوم درباره ارتباط عقل و شهوت نیز اشاره کنیم که مبنای فکری تجددگرایان به شمار می‌رود. به باور هیوم، عقل نه تنها در برابر شهوت نیست، بلکه خدمتگزار آن است؛ بدین معنا که امیال و عواطف، بایدها و نبایدها را تعیین می‌کند و عقل نیز ابزار عملی کردن این خواسته‌هاست.^۳

کارکردهای عقل

دست‌کم می‌توان برای عقل سه کارکرد را یافت که در قرآن و احادیث نیز بدانها اشاره شده است: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری.

عقل نظری

مراد از عقل نظری، جنبه‌ای از عقل است که به کشف واقعیات می‌پردازد. بدین‌سان خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی کارکرد نظری عقل است. آیاتی از قرآن که پس از ذکر برخی واقعیات، آدمی را به تعقل درباره آنها می‌خواند، ناظر به کارکرد نظری عقل است.

﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۴ و اوست آن کس که زنده می‌کند و می‌میراند، و اختلاف شب و روز از اوست. مگر نمی‌اندیشید؟

۱. توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص ۲۶۴.

۲. بنگرید به: همان، ص ۲۷۸ - ۲۶۴.

۳. بنگرید به: فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم، ص ۳۲۷ - ۳۳۴ و ۳۴۶.

۴. مؤمنون (۲۳): ۸۰؛ نیز بنگرید به: بقره (۲): ۷۳، ۱۶۴ و ۲۴۲؛ آل عمران (۳): ۱۹۰؛ روم (۳۰): ۲۱؛ جاثیه (۴۵): ۵ و ۱۳.

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

بالمقول تعتقد معرفته؛^۱ با خردها شناخت خدا پایدار می‌گردد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

بالمقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون؛^۲ بندگان، با عقل [خویش] آفریدگار خود را می‌شناسند و می‌فهمند که خود آفریده هستند.

بدین ترتیب دین با عقل نظری اثبات می‌شود و حکم دین درواقع حکم عقل است.

عقل عملی

در تفسیر عقل عملی اختلاف نظر وجود دارد: برخی آن را قوه شناخت باید‌ها و نبایدها،^۳ پاره‌ای آن را قوه تحریک‌کننده به عمل^۴ و گروهی نیز آن را قوه مولد اعمال مختص انسان و مدرک احکام مربوط به اعمال انسانی می‌دانند.^۵ در اینجا معنای اول مراد ماست. بنابراین عقل دو نوع مدرک دارد که به لحاظ یکی (هست و نیست‌ها) به آن عقل نظری می‌گوییم، و به لحاظ دیگری (بایدها و نبایدها) به آن عقل عملی می‌گوییم.

آیاتی از قرآن که برخی اعمال ناشایست را مخالف عقل می‌داند، به کارکرد عقل عملی اشاره دارد. برای مثال در آیه‌ای آمده است:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؛^۶ آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید، با اینکه شما کتاب [خدا] را می‌خوانید؟ آیا [هیچ] نمی‌اندیشید؟

۱. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف المقول، ص ۶۲

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۹.

۳. بنگرید به: ابونصر محمد بن محمد، فصول متزعه، ص ۵۴؛ حسن بن یوسف حلّی (علامه)، الجوهر النضید فی

شرح منطوق التجرید، ص ۲۳۳؛ حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات والتبیهات، ج ۲، ص ۳۵۲.

۴. بنگرید به: قطب‌الدین رازی، حاشیه الاشارات، ج ۲، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.

۵. بنگرید به: حسین بن عبدالله بن سینا، النجاة، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ همو، الشفا، ج ۲، ص ۳۷.

۶. بقره (۲): ۴۴.

در آیه دیگری در توصیف صاحبان عقل می‌خوانیم:

الَّذِينَ يُوفُونَ بِمَهْدِ اللَّهِ وَكَأَنَّهُمْ يَنْفُضُونَ الْمِثْقَالَ^۱؛ همانان که به پیمان خدا وفادارند و عهد [او] را نمی‌شکنند.

امام صادق علیه السلام درباره عقل می‌فرماید:

(عرفوا به الحسن من التبیح؛^۲ [بندگان] به وسیله آن [= عقل] عمل نیکو را از عمل قبیح باز می‌شناسند).

عقل ابزاری

عقل ابزاری وسیله‌ای برای سامان دادن به زندگی دنیوی است. در احادیث، تدبیر معاش، تشخیص سود و زیان، گمانه‌زنی، آینده‌نگری، بهره‌مندی از فرصت‌ها و حسن تدبیر، از آثار عقل ذکر شده است.^۳ امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «لا عقل کالتدبیر»^۴ هیچ خردورزی همچون تدبیر نیست.

پیش‌تر گفته شد که از دیدگاه هیوم، عقل ابزاری، وسیله رسیدن به امیال و شهوات انسان را فراهم می‌کند، بی‌آنکه آخرت را در نظر گیرد. او به جای عقل نظری، تجربه و حس را قرار داده و به جای عقل عملی نیز امیال و انفعالات را. اما در دیدگاه اسلامی هر سه کارکرد عقل به رسمیت شناخته می‌شود و میان آنها رابطه‌ای خاص برقرار است. عقل نظری، خدا و دین را اثبات می‌کند و عقل عملی نیز اطاعت از خدا و دین و انجام خوبی‌ها را واجب می‌داند. از این منظر، عقل ابزاری دنیا را براساس اهدافی که خدا و دین و عقل عملی مشخص می‌کند، سامان می‌بخشد.

۱. رعد (۱۳): ۲۰؛ نیز بنگرید به: یس (۳۶): ۶۲ - ۶۰.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۹.

۳. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۶؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۸۷؛ محمد بن علی کراجکی، معدن الجواهر وریاضة الخواطر، ص ۶۰؛ منصور بن حسین آبی، نثر الدر، ج ۱، ص ۲۸۵؛ عبدالواحد تیمی‌امدی، غرر الحکم ودرر الکلم، ج ۳، ۳۱۵۱ و ۵۷۷۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۲، ص ۳۳۱.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۲.

بدین ترتیب عقل ابزاری دینی هرچند به ظاهر شبیه عقل ابزاری غیردینی است، در هدف و وسیله و نتیجه کاملاً با آن متفاوت است. از همین روست که زیرکی و تدبیر معاویه برای سرنگون کردن حکومت برحق امیرالمؤمنین (علیه السلام) نکرار و شیطنت و شبیه عقل دانسته شده، نه عقل‌ورزی.^۱

علم و دانش

علم و دانش یکی از ساحت‌های اصلی وجودی انسان است؛ تا جایی که برخی فیلسوفان همچون دکارت همه جنبه‌های وجودی انسان را در دو ساحت علم و اراده خلاصه کرده‌اند،^۲ چراکه فطرت و عقل به علم بازمی‌گردد و امیال و شهوات و انفعالات و اعمال نیز به اراده. در هر حال علم و دانش انسان را می‌توان بر دو بخش دانست: دانش خاص انسان و دانش مشترک میان او و حیوانات. دانش خاص، در دو مبحث عقل و فطرت معرفتی مورد بحث قرار می‌گیرد و دانش مشترک نیز به قوه حس و فروعات آن — یعنی خیال و وهم — بازمی‌گردد. اغلب در کتاب‌های انسان‌شناسی به دانش حسی و انواع آن نمی‌پردازند، بلکه این بحث به علومی چون فلسفه و معرفت‌شناسی نهاده می‌شود.

خلاصه فصل

۱. بحث ساحت‌های وجودی انسان یکی از مباحث مهم انسان‌شناسی است که دیگر مباحث انسان‌شناسی مانند فلسفه آفرینش انسان و سعادت و کمال وی، به گونه‌ای مبتنی بر آن است.
۲. روح و بدن دو ساحت مهم از ساحت‌های وجودی انسان است. روح موجودی متمایز از بدن و برتر از آن است و می‌تواند با بدن و بدون بدن زندگی کند؛ درحالی که بدن پس از جدایی روح از آن تلاشی می‌گردد.

۳. در احادیث به پنج روح تصریح شده که سه روح مشترک میان همه انسان‌ها است: روح قوت، روح شهوت و روح بدن. مؤمنان گذشته از این سه روح، دارای روح ایمان نیز هستند. پیامبران افزون بر چهار روح قلبی از روح القدس نیز بهره‌مندند که منشأ عصمت آنهاست.

۱. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

۲. بنگرید به: رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۴۰.

۴. فطرت از ریشه «فطر» به معنای آغاز است. بنابراین فطریات اموری‌اند که در خلقت اولیه انسان‌ها وجود دارند و انسان‌ها همراه با آنها وارد این دنیا می‌شوند، بی‌آنکه در جهان حاضر آنها را کسب کنند. فطرت شامل مصادیق اعتقادی و اخلاقی و ارزشی است.
۵. عقل مهم‌ترین ساحت وجودی و از کمالات انسان است؛ تا آنجا که می‌توان گفت انسانیت انسان به عقل اوست. انسان افزون بر عقل، از نیروی متضاد آن، یعنی شهوت نیز برخوردار است. او با اراده آزاد خود یکی از دو راه عقل یا شهوت را برمی‌گزیند.
۶. عقل دارای سه قسم نظری، عملی و ابزاری است. عقل نظری به کشف واقعیات (هست‌ها و نیست‌ها) می‌پردازد و عقل عملی نیز به ادراک باید‌ها و نبایدها. اما عقل ابزاری مربوط به معاش دنیا و تدبیر زندگی است. با عقل ابزاری، انسان زندگی دنیوی خویش را سامان می‌بخشد و برای رسیدن به اهداف خود برنامه‌ریزی می‌کند.
۷. علم و دانش یکی دیگر از ساحت‌های اصلی وجودی انسان است که می‌توان آن را به دو بخش دانست: دانش خاص انسان و دانش مشترک میان او و حیوانات.

پرسش و پژوهش

۱. به نظر شما کدام یک از ساحت‌های وجودی انسان از اهمیت بیشتری برخوردار است؟ چرا؟
۲. اقسام و کارکردهای روح را بر پایه احادیث توضیح دهید.
۳. اقسام عقل را ذکر کنید و از مدرکات هر کدام مواردی را بیان نمایید.
۴. فطرت به چه معناست؟ مصادیق آن را برشمارید.
۵. به نظر شما علم و دانش چه تفاوتی با عقل دارد؟ استدلال کنید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن.
۲. رضا برنجکار، حکمت و اندیشه دینی.
۳. مرتضی مطهری، فطرت.
۴. محمدتقی جعفری، علم از دیدگاه اسلام.
۵. محمد محمدی‌ری‌شهری و رضا برنجکار (همکار)، دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۱ و ۲.
۶. علی‌اکبر رشاد (زیر نظر)، دانشنامه امام علی (ع)، ج ۱ و ۲.
۷. هادی صادقی، عقلانیت ایمان.

۸. محمدتقی جعفری، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن.
۹. جمعی از نویسندگان، سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل.

فصل چهارم

ساخت‌های وجودی انسان (۲)

اهداف

۱. آشنایی با نظریه جبر و نقد آن.
۲. آشنایی با نظریه تفویض و نقد آن.
۳. آشنایی با معنا و ادله نظریه امر بین الامرین.
۴. آشنایی با قدر و قضای تشریعی و تکوینی و ارتباط آنها با اختیار انسان.
۵. آگاهی از دیدگاه‌های گوناگون درباره طبیعت انسان.

در فصل پیشین، با شماری از ساحت‌های وجودی انسان آشنا شدیم. در این فصل، دیگر ساحت‌های وجودی وی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

امیال

در اینجا واژه امیال را به معنای عام کلمه به کار می‌بریم که شامل هر نوع گرایش و حالت روحی غیر از علم و اراده است.

دسته‌ای از امیال مربوط به بدن انسان بوده و میان او و حیوانات مشترک است (مانند میل به آب و غذا و میل جنسی) که معمولاً بدانها غریزه گفته می‌شود. برخی از امیال دیگر نیز به روح انسان مربوط می‌شود که در حیوانات نیز وجود دارد؛ مانند دوست داشتن موجودی که به نیازهای ما پاسخ می‌دهد، یا رغبت والدین نسبت به فرزند. انفعالاتی همچون ترس و خوشحالی را نیز می‌توان به این امیال افزود. از مجموع این امیال و انفعالات می‌توان به امیال عام نیز تعبیر کرد. پاره‌ای از امیال نیز به روح انسان مربوط است، اما تنها مختص اوست؛ همچون حب الهی

یا میل به آنچه عقل عملی به انسان می‌شناساند و همچنین انفعالات خاص انسان مانند تعجب و خجالت. از مجموع این امیال و انفعالات به امیال خاص انسان نیز تعبیر می‌گردد. بدین ترتیب امیال به معنای عام کلمه را می‌توان به گرایش، امیال عام و امیال خاص تقسیم کرد.

گذشته از برخی امیال خاص همچون حب الهی که دست کم برخی مراتب آن حاصل تلاش و مجاهده است، دیگر امیال فی‌نفسه دارای ارزش یا ضدارزش نیستند. درواقع حسن و قبح، فرع بر آزادی و اختیار است؛ درحالی‌که این‌گونه امیال در اختیار آدمی نیست. آنچه متصف به خوب و بد می‌شود، پیروی انسان از این امیال است. برای مثال، پیروی از میل به غذای حرام، امری منفی است و پیروی از میل به غذای حلال نیز عملی مثبت.

پیش‌تر نیز در بحث عقل دانستیم که شهوت در مقابل عقل قرار دارد، نه در راستای آن؛ حال آنکه میل در اینجا اعم از میلی است که در برابر عقل یا در راستای عقل قرار می‌گیرد. به هر روی، اصل عقل و اصل میل هر دو عطیه خداست و آنچه به انسان بازمی‌گردد و به حسن و قبح متصف می‌شود، پیروی از عقل یا میل است.

براساس دیدگاه دینی، اگر ملاک و محور اعمال انسان عقل باشد، همه اعمال متصف به خوبی خواهد شد و اگر میل و شهوت معیار باشد، همه اعمال به بدی و زشتی متصف می‌گردد. اما باید دانست لازمه ملاک بودن عقل سرکوبی امیال نیست، بلکه جهت دادن به آن است. اساساً عقل ارضای برخی امیال را واجب یا مستحب می‌داند. مثلاً وقتی آب و غذای حلال باشد، ارضای میل به خوردن و آشامیدن برای حفظ جان نه تنها میل فی‌نفسه بد نیست، بلکه عقلاً واجب است. بنابراین آنچه مذموم است، محوریت امیال است و کنار گذاردن عقل (و در نتیجه دین).

یکی از نکات مهم این بحث توجه به جایگاه هر میل است. بر این بنیاد، توجه به ارضای امیال باید به قدر منزلت آن میل باشد. برای مثال، به گرایش جسمی باید به‌اندازه‌ای روی کرد که سلامت بدن حفظ شود، اما به امیال الهی باید توجهی ویژه داشت؛ چه آنکه عقلاً هرآنچه همیشگی است، از امر زودگذر مهم‌تر است. بنابراین باید حیات باقی و جاودانه را مطمحنظر داشت تا زندگی فانی را. قرآن به این حکم عقلی چنین اشاره می‌کند:

وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ

وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ^۱ و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن، و همچنان که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن و در زمین فساد مجوی که خدا فسادگران را دوست نمی‌دارد.

در این آیه توجه به آخرت و دنیا هر دو مطلوب و مورد امر الهی است، اما جایگاه آخرت و دنیا یکسان انگاشته نشده است. بی‌تردید آخرت اصل است، ولی نباید دنیا را فراموش کرد. جالب اینکه در ادامه آیه لازمه اصل بودن آخرت این مطلب دانسته شده که باید در دنیا به دیگران نیکی کنیم و زندگی بدون ظلم و فساد و توأم با محبت داشته باشیم، نه بی‌توجهی به دنیا و عزلت و رهبانیت. در این باره در مبحث سعادت انسان بیشتر سخن خواهیم گفت.

آزادی

با توجه به مباحثی که در مورد عقل و میل مطرح شد، مفهوم آزادی جایگاه خود را می‌یابد. آزادی بدین معناست که وقتی انسان در مقابل دو راه عقل و شهوت قرار می‌گیرد، می‌تواند یکی را برگزیند. برای مثال، میل به غذا انسان را به خوردن غذای حرام دعوت می‌کند و عقل نیز به نخوردن فرمان می‌دهد. به بیانی دیگر، آدمی به غذای حلال و حرام میل دارد و در این میان عقل خوردن غذای حلال را توصیه می‌کند. حالتی را که در آن انسان می‌تواند بدون اجبار یکی از دو راه را برگزیند، «آزادی» می‌نامیم و کمالی را که با کمک آن انسان می‌تواند آزادانه یک راه را انتخاب کند، «توانایی و قدرت» نام می‌نهم. بنابراین آزادی مسبوق به سه چیز است: علم، میل و قدرت.^۲

جبر و اختیار

بحث جبر و اختیار از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول ساخته است. با نگاهی به فلسفه باستان می‌بینیم که در قرن چهارم پیش از میلاد، رواقیان به جبر اعتقاد داشتند و اپیکوریان به تفویض.^۳

۱. قصص (۲۸): ۷۷.

۲. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ص ۴۲۱.

۳. بنگرید به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۸ و ۵۵۷.

قرآن کریم نیز از توجیه مشرکان مکه برای شرک خویش و استناد آنان به نظریه جبر این‌گونه یاد می‌کند:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا؛^۱ کسانی که شرک آوردند به‌زودی خواهند گفت: «اگر خدا می‌خواست، نه ما و نه پدرانمان شرک نمی‌آوردیم.»

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که از زمان خلیفه دوم به بعد، اعتقاد به جبر یا دست‌کم پرسش درباره جبر و تفویض به شکلی جدی مطرح بوده است.^۲ در برخی منابع نیز آمده است که معاویه نخستین کسی بود که در میان امت اسلامی باور به جبرگرایی را ابراز کرد.^۳ مسئله جبر و اختیار ابعاد گوناگون دارد و به همین رو در علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، حقوق، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا از جنبه اعتقادی و کلامی بدین موضوع می‌نگریم و بحث را در سه بخش «نظریه جبر»، «نظریه تفویض» و «امر بین الأمرین» بیان می‌داریم.

در آغاز پرسش اصلی مسئله جبر و اختیار این است که آیا انسان در بخشی از افعال خود دارای قدرت و اختیار است، یا اینکه همه افعال او به‌صورت جبری انجام می‌گیرد؟ در صورت وجود قدرت و اختیار، با این پرسش اساسی روبه‌رویم که آیا افعال اختیاری انسان از محدوده قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است، یا اینکه عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر او شامل افعال اختیاری آدمی نیز می‌گردد؟

در پاسخ به این دو پرسش، سه دیدگاه جبر و تفویض و امر بین الأمرین مطرح شده است. مقصود از قدرت در بحث جبر و اختیار، گونه‌ای از توانایی است که دارنده آن می‌تواند فعلی را اراده کند و یا آن را ترک گوید؛ یعنی توانایی انجام کاری همراه با آزادی و اختیار. در علم کلام، مقصود از قادر، همان قادر مختار است. علامه حلی در تعریف قدرت می‌گوید:

القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه، فإنَّ القادر هو الذي يصح منه الفعلُ

۱. انعام (۶): ۱۴۸.

۲. بنگرید به: احمد بن یحیی بن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۹۹ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص ۹۵.

۳. محمد بن علی بن شهر آشوب، مشابیه القرآن ومختلفه، ج ۱، ص ۱۲۲.

والتَّركُ معاً؛ قدرت صفتی است که امکان انجام فعل از فاعل را اقتضا می‌کند، نه ایجاب فعل را؛ چراکه قادر کسی است که هم فعل و هم ترک فعل می‌تواند از او صادر شود.

بحث در مسئله جبر و تفویض، پذیرش یا انکار چنین معنایی از قدرت است و سازگاری یا ناسازگاری آن با قدرت و قضا و قدر خداست. اینک بجاست به نظریه جبر و سپس به نقد آن بپردازیم.

۱. نظریه جبر

جبر در مقابل اختیار است. انسان مجبور، فردی است که دارای قدرت و اختیار - به معنای پیش گفته - نیست. طرفداران نظریه جبر، آدمی را در هیچ عملی دارای اختیار نمی‌دانند. اینان معتقدند عملی را در انسان نمی‌توان یافت که در آن حالت «صحة الفعل و الترك» وجود داشته باشد؛ یعنی چنین نیست که وقتی آدمی عملی را انجام داد، می‌توانست آن را ترک کند، یا اگر عملی را ترک گفت، می‌توانست آن را انجام دهد. به دیگر سخن، همیشه و در همه جا نسبت به کاری خاص فقط یک وضعیت پیش روی انسان است و همان نیز برای او ضرورت دارد؛ یا انجام کار و یا ترک آن. این نظریه در علوم مختلف طرف‌دارانی دارد و در هر علم نیز منشأ خاصی برای آن لحاظ می‌گردد؛ در جامعه‌شناسی، جبر اجتماعی که ناشی از روابط اجتماعی حاکم بر انسان است، مطرح می‌شود؛ در روان‌شناسی، جبر روان‌شناختی ناشی از وضعیت جسمی و روحی فرد مطرح است؛ در فلسفه، گروهی جبر علی - معلولی را منشأ جبر می‌دانند و در کلام نیز جبر ناشی از اراده و قضا و قدر خدا مطرح‌نظر است. مقصود اصلی ما در اینجا جبر مطرح در علم کلام است، هرچند به دیگر انواع جبر نیز اشاره‌ای خواهیم داشت. شهرستانی ضمن آنکه جبر را به معنای نفی فعل اختیاری انسان و انتساب همه افعال به خدا می‌داند، جبریه را به دو دسته جبریه خالصه و جبریه متوسطه تقسیم می‌کند. گروه نخست برای انسان هیچ‌گونه قدرت و عمل اختیاری قائل نیستند و تمام افعال انسان را به خدا نسبت می‌دهند. گروه دوم نیز برای آدمی قدرتی را اثبات می‌کنند، اما قدرت را در فعل او مؤثر نمی‌دانند.^۲

۱. حسن بن یوسف حلّی (علامه)، کشف المراد فی شرح تَجْرِید الاعتقاد، ص ۲۴۸.

۲. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۵.

در کتاب‌های مذاهب و فرق اسلامی نخستین فرقه‌ای که جبریه نام گرفت، مرجئه جبریه به رهبری جهم بن صفوان است. به این گروه - که جبریه خالصه‌اند - جهیمه نیز می‌گویند.^۱ شهرستانی عقیده جهم را چنین توصیف می‌کند:

انسان بر هیچ چیز قادر نیست و در افعالش مجبور است. او قدرت و اراده و اختیار ندارد. همان طور که خداوند چیزهایی در جمادات خلق می‌کند، افعالی را نیز در انسان خلق می‌کند و نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است؛ چنان‌که می‌گوییم: درخت ثمر داد، آب جاری شد، سنگ حرکت کرد و خورشید طلوع و غروب کرد؛ [درحالی‌که به‌واقع خداوند به درخت ثمر داده و آب را جاری کرده است...]. از سوی دیگر، ثواب و عقاب نیز مانند خود افعال، جبری است؛ چنان‌که تکلیف نیز جبری است.^۲

اهل حدیث یکی از جریان‌های مهم اعتقادی در اسلام است. این گروه خود را جبری نمی‌دانند، اما لازمه سخنان آنان جبر است. احمد بن حنبل در اعتقادنامه خود می‌گوید: هرچه در جهان رخ می‌دهد، قضا و قدر الاهی است و انسان‌ها از قضا و قدر گریزی ندارند. همه افعال انسان‌ها از جمله زنا، شرب خمر و سرقت به تقدیر خداست و در این باره کسی نمی‌تواند به خدا اعتراض کند. اگر کسی گمان کند خدا برای گناهکاران طاعت خواسته است، اما آنها معصیت را اراده می‌کنند، این فرد مشیت‌بندگان عاصی را بر مشیت خداوند غالب دانسته و افترا بی‌بالاتر از این، نسبت به خدا وجود ندارد.^۳

اشاعره مصداق بارز جبریه متوسطه‌اند، هرچند که خود را جبری نمی‌دانند. اشعری عمومیت قضا و قدر جبری در افعال را می‌پذیرد و قائل است که همه چیز - از جمله افعال اختیاری انسان - مخلوق خداست. او می‌گوید: «لا فاعل له علی حقیقه الا الله تعالی».^۴

وی برای اینکه از جبر رهایی یابد و برای انسان نقشی در نظر گیرد، نظریه کسب را مطرح نمود. به باور او، فقط قدرت قدیم در خلق و ایجاد فعل مؤثر است و این قدرت از آن

۱. عبدالقاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ص ۲۱۱.

۲. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۸۶.

۳. بنگرید به: جعفر سبحانی، *بحوث فی الملل والنحل*، ج ۱، ص ۱۶۱.

۴. علی بن اسماعیل اشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، ص ۳۹.

خداست. اما انسان نیز از قدرت حادث برخوردار است و اثر قدرت حادث، احساس آزادی و اختیار است، نه انجام فعل. مراد از کسب نیز مقارنت ایجاد فعل در انسان با ایجاد قدرت حادث در اوست. اما از آنجاکه هم فعل و هم قدرت حادث، هر دو به دست خداوند انجام می‌پذیرد، کسب نیز مخلوق خدا خواهد بود. اشعری می‌گوید:

إِنْ قَالَ قَائِلٌ لَمْ زَعَمْتُ أَنْ أَكْسِبَ الْعِبَادَ مَخْلُوقَةَ اللَّهِ تَعَالَى، قِيلَ لَهُ قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ».^۱

بنابراین اشعری انسان را دارای قدرت حادث می‌داند، اما این قدرت حادث اثری در ایجاد فعل ندارد و این همان نظریه جبریه متوسطه است. اشعری از این‌رو کسب را به انسان نسبت می‌دهد که فعل و قدرت حادث در انسان حادث می‌شود، چنان‌که به چیزی که حرکت در آن حلول کرده، متحرک می‌گویند.^۲

دلایل نظریه جبر و نقد آن

مهم‌ترین دلیل متکلمان جبری مذهب، قضا و قدر الهی است. پیش‌تر گفته شد که احمد بن حنبل اختیار انسان را منافی عمومیت قضا و قدر الهی می‌داند. به باور وی، اگر خداوند برای انسان فعلی مانند شرب خمر را تقدیر کرده و انسان آزاد باشد که شرب خمر را ترک کند و این کار را انجام دهد، در اینجا خداوند مغلوب فرض شده و انسان نیز غالب؛ حال آنکه این مطلب نادرست است. در پاسخ به این موضوع باید گفت:

یک/ قضا و قدر در افعال اختیاری انسان به معنای مجبور کردن انسان‌ها به اعمال خاصی نیست، بلکه تقدیر الهی در این باره بدین معناست که خداوند، توانایی انسان را محدود نموده و به اندازه‌ای خاص به انسان قدرت بخشیده است و قضای الهی به این مفهوم است که خداوند بدین محدودیت حکم کرده و آن را ایجاد نموده است.

دو. به کار بردن این قدرت محدود نیز مشروط به اذن و اجازه خداست. بنابراین اگر انسان معصیت کند، خداوند مغلوب نشده؛ چراکه خود خداوند، قدرت معصیت را به انسان داده است.

۱. صافات (۳۷): ۹۶.

۲. علی بن اسماعیل اشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، ص ۳۷.

۳. بنگرید به: همان، ص ۴۰.

سه. به هنگام معصیت، خداوند تکویناً مانع صدور معصیت نشده، هرچند تشریعاً و از طریق پیامبرانش به انسان‌ها اعلام کرده است که نسبت به معصیت، رضایت تشریعی و ارزشی ندارد. در بحث از قضا و قدر در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

یکی از دلایل اشعری بر نظریه جبر، توحید افعالی است که براساس آن، فاعل همه افعال خداست. او در این باره به آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۱ استدلال کرد و «تَعْمَلُونَ» را همه افعال انسان دانست. اما حقیقت آن است که این آیه درباره بت‌پرستان است و مقصود از «مَا تَعْمَلُونَ» بت‌هاست که انسان به دست خود ساخته است.

در مورد توحید افعالی نیز باید گفت اگر این توحید به معنای انجام همه کارها از سوی خداوند باشد، این همان جبر است، حال آنکه معنای درست توحید افعالی این است که قدرت و توانایی انجام همه افعال از سوی خداست؛ یعنی حتی آنگاه که انسان فعلی اختیاری انجام می‌دهد، قدرت این فعل را از خدا دریافت کرده است.

مهم‌ترین دلیل بر رد نظریه جبر، وجدان و علم حضوری انسان به خود و افعال خویش است. اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش بنگرد، درمی‌یابد که وقتی عملی را اراده کرده، می‌توانست آن را اراده نکند، یا وقتی کاری را اراده نکرده و انجام نداده، می‌توانست آن را اراده کرده و انجام دهد. معنای اختیار، همین آزادی در فعل و ترک است و علم حضوری نیز قوی‌ترین و معتبرترین علم آدمی است.

بر این اساس، نظریه جبریه خالصه درست نیست؛ چه آنکه انسان به قدرت خویش علم حضوری دارد. از سویی نظریه جبریه متوسطه نیز نادرست است؛ زیرا انسان به تأثیر قدرت خود بر عمل اختیاری‌اش علم حضوری دارد.

این دلیل، گذشته از رد جبر کلامی، جبر جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و فلسفی را نیز مردود می‌کند. برای مثال، انسان به علم حضوری می‌یابد که هرچند جامعه و نیز ساختار جسمی و روحی‌اش بر او تأثیر دارد، با این همه در برخی افعالش آزادانه عملی خاص را اراده و انتخاب می‌کند. در واقع فشارهای روحی و اجتماعی در بسیاری از موارد، اراده عملی خاص را مشکل می‌سازد، ولی آن را نا ممکن نمی‌کند؛ چنان‌که در جامعه نیز برخی افراد با وجود فشار

خانواده و اجتماع فاسد، راه درست را برمی‌گزینند. در مقابل نیز برخی افراد که در خانواده و محیط مناسب رشد می‌کنند، به فساد می‌گیرند و به همه چیز پشت می‌کنند.

اشکال دیگر نظریه جبر این است که لازمه آن، نسبت دادن کارهای قبیح به خدا و ظالم دانستن اوست. اگر فاعل همه افعال - حتی کارهای قبیح - را خدا بدانیم، این کارها به خدا منتسب خواهد شد. از دیگر سو، مجبور کردن انسان‌ها به گناه و مجازات آنها به دلیل انجام گناه، ظلمی آشکار است؛ درحالی که عقلاً محال است که خداوند مرتکب ظلم و کارهای قبیح گردد. به دلیل همین ارتباط میان نظریه جبر با عدل الهی است که متکلمان امامیه، بحث جبر و اختیار را در ذیل بحث عدل الهی یا افعال الهی مطرح می‌کنند و با رد نظریه جبر، ظلم را از ساحت خداوند می‌زدایند.^۱ در آیات قرآن نیز مجبور بودن انسان‌ها منافی با عدل الهی دانسته شده است:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ^۲
هرکس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت، و هرکس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود.

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ^۳؛ امروز هرکسی به [موجب] آنچه انجام داده است کیفر می‌یابد. امروز ستمی نیست.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

لَا تَقُولُوا: أَجْبَرَهُمُ عَلَيِ الْمَعَاصِي، فَتَظْلَمُوهُ^۴؛ نگویید خدا بندگان را بر گناهان مجبور کرده است و گرنه خدا را ظالم دانسته‌اید.

امام صادق (علیه السلام) نیز فرمود:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَنْ أَنْ يَجْرَ عِيداً عَلَى فَعْلٍ ثُمَّ يَعْذِبُهُ^۵؛ خدا عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را به عملی مجبور سازد [و] آنگاه او را برای آن عمل عذاب کند.

۱. بنگرید به: حسن بن یوسف حلّی (علامه)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۸.

۲. انعام(۶): ۱۶۰.

۳. غافر(۴۰): ۱۷.

۴. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۹۲.

۵. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۶۱.

براساس این آیات و احادیث، شرط نفی ظلم از خداوند، مجبور نکردن انسان‌هاست؛ زیرا مجبور نمودن آنها به گناهان و عذاب کردنشان به این دلیل، تجاوز به حقوق ایشان و در نتیجه ظلم و ستم به آنهاست. به دیگر سخن، هر انسانی براساس عقل خود این حق را برای خود قائل است که به خاطر کاری که نکرده، مجازات نشود. بنابراین عدالت خداوند بدین معناست که حقوق دیگران را رعایت کند و لازمه رعایت حقوق انسان‌ها نیز این است که آنها را مجبور نسازد. از سوی دیگر، اگر خداوند انسان‌ها را مجبور به کارهای زشت کرده باشد، در واقع فاعل این کارها خداست و در نتیجه خداوند متهم به انجام کارهای زشت خواهد بود و کارهای زشت انسان‌ها بدو منسوب می‌گردد.

بدین‌سان، میان دو معنای تجاوز نکردن به حقوق دیگران و متهم نکردن خدا به کارهای زشت، تلازم وجود دارد؛ بدین بیان که لازمه تجاوز نکردن خدا به حقوق انسان‌ها این است که آنان را به کارهای زشت مجبور نکند. در این صورت، خداوند به انجام این کارها متهم نمی‌گردد. از این‌رو در برخی احادیث آمده است:

«...وَالْعَدْلُ إِلَّا تَنْهَمَهُ»^۱ ...و عدل آن است که خدا را متهم نسازی.

«أَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَا مَكَّ عَلَيْهِ»^۲ عدل این است که کاری را به آفریدگارت نسبت ندهی که تو را در انجام آن ملامت می‌کند.

همچنین پیامبر اکرم (ﷺ) فرمود:

«مَنْ عَرَفَ اللَّهَ مِنْ شَبْهِهِ بَخْلَهُ، وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مِنْ نَسْبٍ إِلَيْهِ ذَنْبٌ عِبَادَهُ»^۳ کسی که خدا را به آفریدگانش تشبیه کند، او را نشناخته است و کسی که گناهان بندگان را به او نسبت دهد، او را به عدل توصیف نکرده است.

در برخی احادیث برای رد نظریه جبر، از ناسازگاری این نظریه با پاره‌ای از صفات خدا (غیر از عدل) سخن رفته است. از امام رضا (ع) در این مورد پرسیده شد که آیا خدا بندگان

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۷.

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، معانی الاخبار، ص ۱۱.

۳. همو، التوحید، ص ۴۷.

را بر گناهان مجبور کرده است؟ حضرت فرمود:

الله أعدل وأحكم من ذلك؛^۱ خدا عادل‌تر و حکیم‌تر از آن [کار] است.

اگر حکمت را به معنای محکم و متقن بودن کار و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود بدانیم، مجبور کردن انسان به گناه و مجازات او به خاطر انجام گناه، با حکمت خداوند ناسازگار خواهد بود؛ چراکه مجازات در صورتی عادلانه است که فرد آزادانه مرتکب گناه شده باشد.

در حدیثی از امام باقر و امام صادق (ع) نقل شده است:

إنَّ الله أرحم مخلقه من أن يحير خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها؛^۲ همانا خداوند نسبت به آفریدگانش رحیم‌تر از آن است که آنها را بر گناهان مجبور کند و پس از آن به خاطر گناهان، کیفرشان دهد.

إن كانت المعصية من الله فمنه وقع الفعل، فهو أكرم من أن يؤخذ عبده بما لا دخل له فيه؛^۳ اگر گناه از سوی خدا بوده، پس فعل [انسان] از خدا واقع می‌شود، اما خدا کریم‌تر از آن است که بنده‌اش را به خاطر کاری که در آن دخالتی نداشته، مؤاخذه کند.

بدیهی است که مجازات شخصی به خاطر کاری که انجام نداده، با رحمت و کرامت پروردگار نیز در تنافی است. باید دانست که نظریه جبر، گذشته از عدالت خدا، نبوت و امامت و معاد و نیز حسن و قبح عقلی و مسئولیت و تکلیف و شریعت را نیز نفی می‌کند؛ چراکه انسان مجبور، همچون حیوانات و جمادات خواهد بود که برای آنها مسئولیت و تکلیف و شریعت و نبوت و دیگر موارد بی‌معناست.

۲. نظریه تفویض

تفویض که در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم نمودن امری به دیگری است، در متون دینی و علم کلام نیز معانی متعددی دارد. در اینجا ابتدا بدین معانی اشاره می‌شود و سپس به معنای مورد بحث در مسئله جبر و اختیار می‌پردازیم.

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۹.

۳. محمد بن زین‌الدین بن ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۹.

معانی تفویض

۱. انسان، امور و تدابیر خویش را به خداوند وامی‌نهد و بدو توکل می‌کند. قرآن کریم از مؤمنان فرعون چنین نقل می‌کند:

وَأَفْوَضْ أَمْرِى إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ^۱ و کارم را به خدا می‌سپارم؛ خداست که به [حال] بندگان [خود] بیناست.

در بیشتر احادیث مربوط به تفویض، همین معنا مطمح‌نظر است.^۲

۲. خداوند، انسان‌ها را در تکالیف عملی به خودشان واگذار کرده است. این معنا همان تفویض تشریعی یا اباحیگری است که با اساس ادیان الهی تعارض دارد.^۳

۳. خداوند برخی امور دین و شریعت - مانند افزودن تعداد رکعات نماز - را به پیامبر اکرم ﷺ و اهل‌بیت ﷺ واگذار کرده است.^۴

۴. خداوند اموری چون خلقت جهان و روزی دادن و میراندن و زنده کردن مخلوقات را به پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ سپرده است.^۵

۵. معنای صفات خبریه مانند دست داشتن یا صورت داشتن خدا را به خداوند واگذارند و از تفسیر این‌گونه صفات خودداری نمودن. برخی از اهل حدیث مانند مالک بن انس و نیز ماتریدی چنین نظریه‌ای داشته‌اند.^۶ این معنا در علم کلام مطرح است.

۱. غافر (۴۰): ۴۴.

۲. برای نمونه بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵؛ احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ص ۴۱؛ مسعود بن عیسی بن ابی‌فراس (ورام)، تنبیه الخواطر ونزهة النواظر، ج ۲، ص ۱۸۴؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۷۷، ۷۸ و ۲۲۵ و ج ۲، ص ۱۸۰.

۳. بنگرید به: احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۵۴؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۴. بنگرید به: همان، ص ۲۶۵؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۱۴ - ۱ و ج ۲۵، ص ۳۵۰ - ۳۲۸.

۵. بنگرید به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، عيون اخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۱۲۴، ج ۱۷؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۴۹؛ محمد بن محمد مفید، تصحيح الاعتقاد، ج ۵، ص ۱۲۳؛ همو، اوائل المقالات، ص ۲۱ و ۲۲۴؛ محمد بن حسن طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۷.

۶. بنگرید به: محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۵؛ محمد بن محمد ماتریدی، التوحید، ص ۷۴.

۶. واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان‌ها، به گونه‌ای که قدرت انجام برخی کارها به انسان سپرده شده و خداوند خود را از این قدرت کنار کشیده و بر افعال انسان‌ها قدرتی ندارد. این معنا در بحث جبر و اختیار مورد نظر است. براساس این نظریه، آدمیان در محدوده افعال تفویض شده، اصل توانایی انجام امور را از خدا دریافت کرده‌اند، اما پس از آن در افعال خویش استقلال دارند و تحقق این افعال منوط به اذن تکوینی خدا نیست؛ چراکه خداوند نسبت به این افعال قدرت ندارد. این نظریه در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب به دو گروه نسبت داده شده:

یک. قدریان نخستین که در رأس آنها معبد جُهنی و غیلان دمشقی قرار داشتند. البته اسناد و مدارک، مفوضه بودن این گروه را اثبات نمی‌کند، اما در کتاب‌های فرق و مذاهب، عقیده تفویض و نفی قضا و قدر الاهی به این گروه منسوب است.^۱ از آنجاکه کتاب‌های این متکلمان در دست نیست، نمی‌توان در این باره قضاوت قطعی نمود.

دو. معتزله که خود را مفوضه یا قدری نمی‌دانند. متکلمان امامیه نیز معمولاً معتزله را طرف‌داران اختیار و هم‌رأی با امامیه می‌شمارند.^۲ اما باین همه، برخی عقاید معتزله بیانگر تفویض است؛ چنان‌که قاضی عبدالجبار معتزلی فصل مستقل و مبسوطی از کتاب المغنی و دیگر کتاب‌هایش^۳ را «فی استحالة مقدور لقادرین او لقدرتین» نامیده و دلایل متعددی بر این نظریه اقامه کرده است. وی از استادانش ابوعلی جبّایی و ابوهاشم جبّایی نیز مطالبی در تأیید این نظریه می‌آورد. بر پایه این دیدگاه، خداوند بر افعال اختیاری انسان قدرت ندارد، بلکه قدرت انجام این افعال را به انسان‌ها تفویض کرده است.

دلایل نظریه تفویض و نقد آن

قائلان به تفویض معتقدند که غیر از دو نظریه جبر و تفویض، تفسیر دیگری برای افعال

۱. رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۴۵.

۲. حسن بن یوسف حلی (علامه)، نهج الحق و كشف الصدق، ص ۱۰۱؛ همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۱۰؛ همو، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۸؛ مقداد بن عبدالله سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۲۷ و ۱۵۶؛ محمد بن محمد مفید، اوائل المقالات، ص ۱۵.

۳. بنگرید به: عبدالجبار همدانی اسدآبادی، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۸، ص ۱۶۱ - ۱۰۹؛ همو، المحيط بالتکلیف، ص ۳۶۶ - ۳۵۶؛ همو، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۷۵.

آدمی قابل فرض نیست؛ بدین بیان که انسان یا در افعالش مجبور است، یا آزاد و رها. به بیانی از منظر کلامی، یا خداوند در افعال انسان‌ها دخالت می‌کند و آنان را به انجام برخی کارها مجبور می‌نماید، یا اینکه آنها را رها کرده تا خود آزادانه کارهایشان را انجام دهند، بی‌آنکه خداوند در افعال آنها اثرگذار باشد. از این رو، وقتی اهل بیت علیهم‌السلام نظریه «امر بین الأمرین» را مطرح کردند، به کرات از آنان پرسیده می‌شد که آیا میان جبر و تفویض حالت سومی نیز وجود دارد؟ آنان نیز پاسخ می‌دادند:

نعم، أوسع مما بين السماء والأرض؛^۱ بله [میان جبر و تفویض فاصله و منزلتی هست]، وسیع‌تر از فاصله میان آسمان و زمین.

کسانی که غیر از جبر و تفویض، تفسیر دیگری را قابل فرض نمی‌دانند (قدریان و معتزله)، با رد نظریه جبر، نظریه تفویض را اثبات شده می‌شمارند. اینان چون لازمه نظریه جبر را ظلم و ستم می‌دانند و خداوند را مبرا از آن، معتقدند که پروردگار، انسان را در کارهای اختیاری قادر ساخته، بی‌آنکه خود نسبت به این کارها توانا باشد. در نتیجه کارهای اختیاری به انسان تفویض شده و خداوند در کارها دخالتی ندارد.

معتزله گاه دلیلی نیز بر محال بودن حالت سوم اقامه کرده‌اند؛ یعنی حالتی که هم انسان قادر و مختار باشد و هم سلطنت و دخالت خداوند در افعال اختیاری انسان محفوظ بماند. قاضی عبدالجبار معتزلی بدین دلیل که تعلق دو قادر بر مقدور واحد، محال است و از سوی دیگر انسان بر افعال اختیاری خویش تواناست، قادر بودن خدا در مورد افعال اختیاری انسان را انکار می‌کند. از نگاه وی، کاری که قادر در مورد فعل انجام می‌دهد، حدوث فعل است و معنا ندارد که حدوث فعل که امری بسیط است، معلول دو علت و دو قادر باشد.^۲

اگر بتوانیم حالتی را تصور کنیم که نه جبر باشد و نه تفویض و اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد پیش نیاید، نظریه تفویض را پاسخ داده‌ایم. تفسیر این وضعیت سوم در بحث امر بین الأمرین خواهد آمد، اما خلاصه‌وار می‌توان گفت اگر انسان را در مورد افعال

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۲. بنگرید به: عبدالجبار همدانی اسدآبادی، المحيط بالتکلیف، ص ۳۶۶ - ۳۵۶.

اختیاری‌اش قادر و مختار بدانیم، نظریه جبر را خدشه‌دار کرده‌ایم و اگر خداوند را نیز بر مقدور انسان قادر فرض کنیم، از نظریه تفویض خارج شده‌ایم. درمورد اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد نیز می‌توان گفت داشتن قدرت را نباید با بهره‌گیری از قدرت، یکی انگاشت. آنچه اشکال دارد، صدور فعل واحد از جهت واحد، از دو قادر است. البته می‌توان تعلق دو قادر بر مقدور واحد را قبول کرد، ولی نمی‌توان چنین صدور را پذیرفت. در بحث امر بین الأمرین به توضیح این مطلب خواهیم پرداخت. حال به اشکالات نظریه تفویض می‌پردازیم.

مهم‌ترین اشکال نظریه تفویض، محدود شدن قدرت و سلطنت خداوند و عجز و ضعف اوست؛ زیرا براساس این دیدگاه، خداوند بر افعال اختیاری انسان‌ها قدرت و سلطنت ندارد و نمی‌تواند مانع از صدور فعل انسان گردد، یا فعلی را در او ایجاد کند. از سوی دیگر، محدودیت و عجز و ضعف از ویژگی‌های مخلوق است و براساس آموزه توحید نمی‌توان این صفات را به آفریدگار نسبت داد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

لَمْ يَفُوضِ الْأَمْرَ إِلَى خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَضَعًا، وَلَا أَجْبِرُهُمْ عَلَى مَعَاصِيهِ ظُلْمًا؛^۱ خدا از روی سستی و ضعفش کار را به آفریدگانش واگذار نکرده است و آنها را از روی ظلم و ستم، به گناهان مجبور نساخته است.

یکی دیگر از اشکالات نظریه تفویض، بی‌معنا شدن دعای انسان و درخواست کمک او از خداوند در افعال خویش است. نقل شده است که شخصی قَدَری وارد شام شد و مردم از مناظره با او درماندند. عبدالملک بن مروان از والی مدینه خواست تا امام باقر علیه السلام را برای مناظره با او به شام بفرستد. امام علیه السلام فرزندش امام صادق علیه السلام را برای مناظره فرستاد. قَدَری به امام علیه السلام گفت: هر چه می‌خواهی بپرس! امام علیه السلام فرمود: «سوره حمد را بخوان.» وقتی قَدَری به آیه «إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ تَسْتَعِينُ»^۲ رسید، امام علیه السلام فرمود: «از چه کسی کمک می‌خواهی و چه حاجتی به کمک داری، اگر کارها به تو واگذار و تفویض شده است؟» قَدَری از پاسخ درماند.^۳

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۷.

۲. حمد (۱): ۴.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۵۵.

در برخی احادیث تفویض شرک دانسته شده و معتقدان به تفویض، مشرک معرفی شده‌اند؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «القاتل بالتفویض مشرک».^۱

در توضیح این حدیث باید گفت لازمه تفویض، واگذاری قدرت انجام افعال اختیاری به انسان و قطع حکومت و سلطنت خدا در ساحت افعال اختیاری آدمی است. بنابراین در همین محدوده، انسان‌ها مستقل از خدا افعال مورد نظر خود را انجام می‌دهند. از این‌رو، آدمیان در محدوده تفویض در عرض خدایند و سلطنت در این محدوده از آن آنهاست و این چیزی نیست جز شرک. البته شرک در اینجا تنها در محدوده افعال اختیاری است، نه در همه موارد و از هر سو. در برخی احادیث برای پاسخ به تفویض، از ناسازگاری این نظریه با برخی از صفات خداوند – همچون عزیز، جلیل، عظیم و کریم – سخن رفته است. امام صادق علیه السلام می‌فرمود:

الله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد؛^۲ خدا عزیزتر از آن است که در حکومتش چیزی باشد که آن را اراده نکند.

نیز در مورد تفویض کارها به انسان می‌فرماید:

الله أجل وأعظم من ذلك؛^۳ خدا جلیل‌تر و عظیم‌تر از آن است که کار را به بندگان تفویض کند.

الله أكرم من أن يفوض إليهم؛^۴ خدا کریم‌تر از آن است که کار را به بندگان واگذار کند.

در مورد ناسازگاری تفویض با چهار صفت یادشده نکاتی درخور ذکر است:

یک. عزیز به معنای شخص غالب و قوی است که هرگز مغلوب نمی‌شود؛^۵ درحالی‌که براساس نظریه تفویض، قدرت خدا محدود می‌شود. به دیگر سخن، اگر انسان‌ها چیزی را اختیار کنند که خدا آن را اختیار نکرده، این به معنای مغلوب شدن خداست.

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، ص ۱۲۴.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. همان.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *التوحید*، ص ۳۶۱.

۵. مبارک بن محمد بن اثیر جزری، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، ج ۳، ص ۲۲۸.

دو. جلالت به معنای عظمت است^۱ و عظمت بر بزرگی و قدرت دلالت می‌کند؛^۲ حال آنکه لازمه تفویض، ضعف و عجز است که با بزرگی و قدرت منافات دارد. کرم دو معنا دارد: گاه صفتی است که به ذات یک شیء نسبت داده می‌شود که در این صورت به معنای شرافت آن شیء است و گاه نیز به فعل یک شیء منسوب می‌گردد که در این صورت به معنای گذشت از گناه دیگران است.^۳ وقتی ناسازگاری تفویض با کرامت مطرح می‌شود، ظاهراً چینه اول مراد است؛ زیرا عجز و نقص - که لازمه تفویض است - با شرافت همسو نیست.

۳. امر بین الأمرین و اثبات آن

اهل بیت علیهم السلام پس از رد نظریه‌های جبر و تفویض، با براهین عقلی و وجدانی به منزلتی میان جبر و تفویض قائل شده‌اند که نه جبر است و نه تفویض؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود: «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین»^۴

همچنین فرموده‌اند: «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بینهما»^۵

آموزه امر بین الأمرین بدین معناست که از یک سو انسان‌ها مجبور نیستند، چراکه دارای قدرت و اختیارند و از سوی دیگر نیز کارها به انسان‌ها تفویض نشده است؛ چه آنکه خداوند نیز نسبت به مقدرات آدمیان قادر است، بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداست و خدا نسبت به قدرت انسان امک و اقدر است. در احادیث آمده: «هو... القادر علی ما أقدرهم علیه»^۶ بنابراین خداوند هر لحظه که بخواهد، می‌تواند از کاربرد قدرت توسط انسان یا تأثیر قدرت اعطاشده جلوگیری کند، یا اصل قدرت را از آدمی سلب نماید. از این رو، ضمن پذیرش قدرت و اختیار انسان که امری وجدانی و بدیهی است، سلطنت مطلق خدا نیز به رسمیت شناخته شده؛

۱. همان، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۵۵.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۷۱.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۵. همان، ص ۱۵۹.

۶. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۶۱.

به‌گونه‌ای که هیچ فعلی از افعال جهان بدون رضایت تکوینی خدا و اجازه او تحقق‌پذیر نخواهد بود. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده:

خداوند جبراً اطاعت نمی‌شود و از جهت مغلوب بودن مورد عصیان قرار نمی‌گیرد و بندگان را از حکومت خویش رها نکرده است، بلکه او بر آنچه آنها را قادر ساخته، قادر است و مالک چیزی است که آن را به ملکیت بندگان درآورده است. پس اگر بندگان طاعت خدا را پیشه سازند، از آن منع نمی‌کند و جلوی آنها را نمی‌گیرد و اگر نافرمانی خدا کنند، پس اگر بخواهد که بین فعل و انسان‌ها فاصله بیندازد، این کار را می‌کند و اگر این کار را نکند [و بین انسان‌ها و فعل فاصله نیندازد و آنها معصیت کنند]، خدایی که چنین نکرد، آنها را وارد معصیت نکرده است، [بلکه آنها خود آزادانه چنین کرده‌اند].^۱

در حدیث دیگری در تفسیر امر بین امرین آمده است:

مثال امر بین امرین، این است که شخصی را می‌بینی که گناه می‌کند و تو او را از آن گناه نهی می‌کنی، اما او گناه را ترک نمی‌کند و تو او را رها می‌کنی و او آن گناه را انجام می‌دهد. در اینجا چون او حرف تو را نپذیرفت و تو او را رها کردی، بدان معنا نیست که بگوییم تو او را به معصیت امر کردی و وادار نمودی.^۲

در روایتی دیگر در تفسیر استطاعت می‌خوانیم:

لَمْ يَكْلَفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَلَمْ يَكْلَفْهُمْ إِلَّا مَا يَطِيقُونَ وَ إِنْهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللَّهِ وَمَشِيتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدْرُهُ؛^۳ خدا بندگان را به کاری که توانایی و طاقت آن را ندارند، تکلیف نمی‌کند و آنها [نیز] کاری انجام نمی‌دهند، مگر با اراده و مشیت و قضا و قدر خدا.

بدین‌سان از یک سو آدمی دارای قدرت و اختیار است و افعالش را با آزادی انجام می‌دهد و از سوی دیگر نیز سلطنت و اراده و مشیت و قضا و قدر خدا نیز بر این افعال جاری است و تا اراده و قضا و قدر او نباشد، انسان‌ها نمی‌توانند کاری را انجام دهند. این حالت، نتیجه

۱. حسن بن علی بن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۳۷ و ۲۳۱. در روایتی آمده است که هرکس حدود این سخن را دریابد، بر مخالفانش یعنی جبریه و مقوضه غالب خواهد شد. (بنگرید به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *التوحید*، ص ۳۶۱)

۲. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. همان، ص ۱۶۲.

امלקیت و اقدریّت خدا نسبت به قدرت آدمی و مقدورات اوست. بنابراین برای آنکه افعال اختیاری انسان تحقق یابد، هم باید انسان آزادانه این افعال را اراده کند و هم باید اذن و اراده خداوند بدین افعال تعلق گیرد. اما این تعلق به معنای مجبور کردن انسان نیست، بلکه بدین معناست که خداوند اجازه می‌دهد تا انسان آزادانه عملی را اراده و آن را موجود کند.

بر پایه این توضیحات، پاسخ اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد (باور معتزله در بحث تفویض) روشن می‌شود: براساس آموزه امر بین امرین، خدا انسان را بر افعال اختیاری‌اش قدرت داده و در واقع آنها را مالک قدرت کرده است، اما این قدرت به صورت تفویض به انسان واگذار نشده، بلکه خدا نیز مالک قدرت انسان است و نسبت به مقدور انسان — یعنی همان افعال اختیاری او — نه تنها قادر، بلکه اقدر و املک است؛ چراکه قادر و مالک بودن انسان در طول قادر و مالک بودن خداست. همین اقدر و املک بودن، نکته‌ای است که معتزله بدان بی‌توجه‌اند، زیرا براساس اقدر و املک بودن خدا نسبت به مقدورات انسان، فعل اختیاری آدمی توسط خود او ایجاد می‌شود؛ یعنی قدرت انسان، به فعل اختیاری — مانند دروغ‌گویی — تعلق می‌گیرد و این گناه به انسان منسوب است، اما اقدر بودن خدا بدین معناست که خداوند می‌توانست جلوی دروغ‌گویی را بگیرد و می‌تواند اجازه دهد تا دروغ‌گویی از انسان صادر شود. اکنون دو حالت پیش روست: اول اینکه خداوند جلوی دروغ‌گویی انسان را بگیرد که در این صورت لطفی در حق وی شده است؛ دوم آنکه قدرت و اراده تکوینی خدا نیز به این فعل انسان تعلق گیرد به این معنا که وقتی خداوند صدور فعل دروغ را تکویناً اجازه داد و جلوی دروغ‌گویی انسان را نگرفت، دروغ از وی صادر می‌شود. اما این مطلب به این مفهوم نیست که خداوند انسان را به دروغ مجبور کرد یا به دروغ رضایت داد.

بدین سان، معنای قادر بودن انسان و درعین حال قادر و اقدر بودن خدا روشن می‌شود. ظاهراً تلقی معتزله از قادر بودن خدا و انسان نسبت به مقدور انسان، این است که مجموع قدرت خدا و آدمی علت فعل اختیاری اوست و خدا و انسان مشترکاً فعل را ایجاد می‌کنند. از این رو، قاضی عبدالجبار اشکال می‌کند که فعل انسان، امری بسیط است و عبارت است از حدوث فعل. در نتیجه، فعل بسیط تنها یک فاعل دارد.^۱ به واقع باید گفت این تفسیر از قادر

بودن خدا و انسان، تفسیری کاملاً نادرست است و اساساً نوعی شرک به شمار می‌رود. بنابراین فعل اختیاری انسان با قدرت خویش ایجاد می‌شود و به خودش منسوب است. از این‌روست که آدمی در روز قیامت مورد پرسش و کیفر قرار می‌گیرد. اما فعل اختیاری انسان در دایره سلطنت و قضا و قدر الهی رخ می‌دهد؛ چراکه خداوند نیز نسبت به این فعل، قادر و بلکه اقدر است. اقدر بودن خدا از اینجا روشن می‌شود که اگر اراده تکوینی خدا با اراده تکوینی انسان در تعارض افتد، آدمی نمی‌تواند به خواسته‌اش جامه عمل بپوشاند. یعنی تنها در صورتی فعل اختیاری انسان تحقق می‌یابد که خداوند اذن تحقق این فعل را از طریق مشیت و قدر و قضای خویش صادر کند.

امام کاظم علیه السلام پس از آزاد دانستن انسان‌ها را در انجام یا ترک افعال اختیاری، می‌فرماید:

ولا یكونون آخذین ولا تارکین إلاّ بإذنه؛^۱ و انسان افعال را انجام نمی‌دهند و ترک نمی‌کنند، مگر با اذن خدا.

امیرالمؤمنین علیه السلام اعمال اختیاری انسان‌ها را به سه دسته فرایض و فضایل و معاصی تقسیم می‌کند و در توضیح آن می‌فرماید:

۱. فرایض با امر [تشریعی]، رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم خدا همراه است.
۲. فضایل با امر خدا همراه نیست، اما با رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم الهی همراه است.
۳. معاصی با امر و رضایت خدا همراه نیست، ولی با قضا و قدر، مشیت و علم الهی همراه است.^۲

بدین‌سان، همه افعال اختیاری انسان با قضا و قدر و مشیت و علم الهی همراه است و این همان سخنی است که در حدیث پیشین با تعبیر «إذن» آمده بود.

خلاصه آنکه در افعال غیراختیاری انسان، فاعل افعال خداست. اما در افعال اختیاری انسان، فاعل فعل انسان است. بنابراین در هیچ‌یک از این دو نوع فعل، تعلق دو قادر بر مقدور واحد - به این معنا که فعل به صورت اشتراکی توسط خدا و انسان انجام شود - مطرح نیست.

۱. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۰؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۵۹.

۲. همان، ص ۳۷۰.

البته در افعال اختیاری، فاعل انسان است، ولی این فاعلیت در طول فاعلیت خداست؛ بدین معنا که خداوند قدرت انجام کار را به آدمی داده و او با کمک این قدرت، فعلی را انجام می‌دهد. اما همین فعل به شرطی تحقق می‌یابد که خداوند اذن تحقق آن را صادر کند و علم و مشیت و قضا و قدر الهی به آن تعلق گرفته باشد. در بحث قضا و قدر بدین بحث باز خواهیم گشت.

سرنوشت و قضا و قدر

مسئله قضا و قدر - که گاه از آن با تعبیری چون «سرنوشت» و «قسمت» یاد می‌شود - از مسائل مهم و پیچیده کلامی و فلسفی است. در علم کلام ارتباط این مسئله با اختیار انسان و در نتیجه، عدل الهی و چگونگی سازگاری این دو مفهوم با هم، مورد تبیین قرار می‌گیرد.^۱ پرسش اصلی این است که اگر خداوند، همه چیز - از جمله افعال انسان‌ها - را مقدر کرده و به این تقدیر حکم و قضا نموده، آیا در این صورت جایی برای اختیار باقی می‌ماند؟ اساساً چگونه می‌توان میان تقدیر و اختیار را جمع نمود؟ از سوی دیگر، از آنجاکه در بحث پیشین اثبات شد که لازمه نفی اختیار انسان، ظالم بودن خداست، اگر لازمه تقدیر نیز نفی اختیار باشد، نتیجه تقدیر، ظالم بودن خدا خواهد بود.

مفهوم قضا و قدر

«قضا» در لغت به معنای حکم کردن، محکم نمودن و تمام کردن کاری است.^۲ «قَدَر» نیز به معنای اندازه و مقدار است، از این رو تقدیر چیزی، یعنی مشخص کردن اندازه آن چیز و محدود کردن آن.^۳ در آیات و احادیث، قضا و قدر در معانی متعددی به کار رفته؛ چنان که در حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) ده معنا برای قضا و قدر ذکر شده^۴ که در اینجا آن معنا مراد ماست که با اعمال انسان ارتباط دارد.

۱. بنگرید به: حسن بن یوسف حلی (علامه)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۱۵.

۲. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ماده «قضا».

۳. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر؛ احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ماده «قدر».

۴. بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۱۸.

هر چیزی که خلق می‌شود، مراحل و مقدماتی می‌پیماید که دو مرحله مهم آن قضا و قدر است. از امام کاظم علیه السلام درباره قدر سؤال شد. ایشان فرمود:

تقدير الشيء من طوله و عرضه؛^۱ [قدر] اندازه‌گیری و مشخص کردن طول و عرض چیزی است.

حضرت در جای دیگر در تفسیر قدر فرمود:

هو الهندسة من الطول و العرض و البقاء؛^۲ [قدر] اندازه‌گیری چیزی از لحاظ طول و عرض و بقاست.

امام رضا علیه السلام در معنای تقدیر الهی می‌فرماید:

هو وضع الحدود من الآجال و الارزاق و البقاء و الفناء؛^۳ [تقدیر] مشخص کردن حدود یک چیز از جهت آجل‌ها و روزی‌ها و مقدار بقا و زمان فناست.

بدین‌سان، پیش از آنکه خداوند فعلی را انجام دهد و چیزی را بیافریند، نخست محدوده مکانی و زمانی و دیگر خصوصیات آن را معین می‌دارد. این محدوده و خصوصیات، قدر نام دارد و مشخص نمودن این محدوده و خصوصیات نیز تقدیر نامیده می‌شود.

قضا به معنای حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است. پس از آنکه خداوند اندازه و حد چیزی را در علم فعلی و لوح و تقدیر مشخص کرد، به ایجاد آن حکم می‌کند و سپس آن شیء در خارج موجود می‌شود. امام رضا علیه السلام در بیانی فرمود: «القضاء هو الإبرام و إقامة العين؛^۴ قضا، محکم و حتمی کردن و اقامه و ایجاد چیزی در خارج است.»

بر پایه این روایات، قدر بر قضا مقدم است؛ یعنی خداوند ابتدا به شیء اندازه می‌دهد و سپس به صدور و تحقق آن حکم می‌کند. بنابراین بهتر است به جای قضا و قدر، «قدر و قضا» گفته شود.

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ص ۳۸۰.

۳. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۴.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۸.

اقسام قدر و قضا

قدر و قضای الهی وقتی درباره افعال اختیاری انسان مطرح می‌شود، هم به معنای تشریعی به کار می‌رود و هم در معنای تکوینی. بنابراین در اینجا چهار مسئله، درخور بررسی است: قدر تشریعی، قضای تشریعی، قدر تکوینی و قضای تکوینی.

۱. قدر و قضای تشریعی

قدر تشریعی خدا درباره افعال اختیاری انسان بدین معناست که خداوند افعال انسان‌ها را از لحاظ شرعی اندازه‌گیری و مشخص کرده است. بر این بنیاد، همه افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود. معنای دیگر قدر تشریعی این است که خداوند، اندازه و مقدار پاداش و کیفر اعمال انسان‌ها را معین نموده است.

اما قضای تشریعی خدا، یعنی حکم کردن به احکام شرعی معین شده و نیز حکم نمودن به اینکه انسان‌ها به کیفر و پاداش مشخص در برابر افعالشان برسند. شخصی از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قدر و قضا پرسید. در بخشی از پاسخ امام علیه السلام آمده است:

الأمر بالطاعة والتهی عن المعصية... الوعد و الوعيد والترغیب و الترهب؛^۱ [قضا و قدر] فرمان به طاعت و نهی از گناه... [و] بشارت به پاداش، و إخطار به کیفر، و ترغیب و هشدار است.

امام رضا علیه السلام در تفسیر قضا چنین می‌گوید:

الحکم علیهم بما يستحقونه علی أفعالهم، من التَّوَابِ والعقاب، فی الدُّنْیَا و الآخرة؛^۲ [قضا] حکم کردن است به پاداش و کیفری که انسان‌ها در مقابل اعمالشان در دنیا و آخرت مستحق آن‌اند.

بدین سان، پذیرش قدر و قضای تشریعی، به معنای اعتقاد به نبوت و شریعت است. به دیگر سخن، خداوند پیامبران را برای بیان شریعت فرستاده و احکام شرعی و باید‌ها و نبایدهای آدمی را مشخص نموده و راه کمال انسانی را معلوم ساخته است. از سوی دیگر، در

۱. احمد بن علی طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۱، ص ۲۰۹.

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *التوحید*، *عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴.*

مقابل اعمال انسان‌ها نیز کیفر و پاداش‌هایی معین داشته است. بدیهی است که این معنا از قدر و قضا، با مجبور بودن آدمی در تنافی است.

در مقابل اعتقاد به قدر و قضای شرعی، اعتقاد به اباحیگری یا تفویض شرعی خدا به انسان‌ها قرار دارد. اباحیگری بدین معناست که همه افعال، مباح است و خداوند انسان را به حال خود رها کرده، بی‌آنکه شریعتی برای او قرار دهد. به دیگر سخن، اباحیگری نفی هرگونه تکلیف است. بر پایه تفویض شرعی، انسان‌ها تکالیفی دارند، اما تعیین آنها بر عهده خودشان است و نیازی به شرایع و احکام الهی نیست. بر این اساس، بی‌شک تفویض شرعی به انکار نبوت انبیا می‌انجامد و قدر و قضای شرعی نیز به قبول شرایع و ادیان الهی.

در احادیث، تفویض به معنای تفویض شرعی نیز آمده است. امام هادی علیه السلام می‌فرماید:

أَمَّا التَّفْوِیْضُ... فَهُوَ قَوْلُ الْقَاتِلِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْعِبَادِ اخْتِيارَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ أَهْمْلِهِ؛
اما تفویض... این سخن گوینده است که: «خدا اختیار امر و نهی خود را به بندگان واگذاشته است و آنها را [درمورد امر و نهی] رها کرده است.»

انکار قضا و قدر شرعی و باور به اباحیگری و تفویض شرعی، مخالف با ادیان الهی است و اساساً نبوت و امامت را بی‌اعتبار می‌سازد. به بیانی دیگر، خداوند از طریق ادیان الهی و پیامبرانش درصدد هدایت انسان و به کمال رساندن اوست؛ درحالی‌که تفویض شرعی هرگونه برنامه الهی برای تکامل را انکار می‌کند.

تفویض شرعی با اصل توحید نیز ناسازگار است؛ چراکه لازمه آن محدودیت سلطنت خدا و عجز و نقص اوست، بدین بیان که این باور، سلطنت خدا را محدود به تکوین می‌کند و دست خدا را از تشریع و جعل قوانین کوتاه می‌نماید.

۲. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان

تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان، بدین معناست که خداوند قدرت و توانایی انتخاب و انجام اعمال را به انسان داده، و این توانایی محدود به اندازه و حدی معین است. انسان‌ها از جنبه‌های مختلفی - مانند ویژگی‌های فردی و شرایط خانوادگی و اجتماعی -

محدودیت‌هایی دارند که به قدر تکوینی بازمی‌گردد. حکم کردن به چنین محدودیت‌ها و ایجاد آنها، قضای تکوینی خداست.

از سوی دیگر، همین قدرت محدود نیز به گونه‌ای به انسان واگذار نشده که مالکیت و تسلط خدا بر آن نفی شود، بلکه خداوند نسبت به همان قدرت اعطا شده نیز مالک است. از این‌رو، او هرگاه بخواهد، می‌تواند آن را بازپس گیرد، یا جلوی تأثیر آن را بگیرد و یا از آن کم کند و بدان بيفزايد. بنابراین تحقق فعل اختیاری انسان نیز نیازمند اذن خداست. خداوند در قرآن می‌فرماید:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...^۱ و تا خدا نخواهد، [شما] نخواهید خواست...

امام کاظم علیه السلام نیز در بیانی می‌فرماید:

لا یكونون آخذین ولا تارکین إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ^۲ انسان‌ها افعال اختیاری خود را انجام نمی‌دهند و ترک نمی‌کنند، مگر با اذن خدا.

در حدیثی دیگر آمده است: «إِنَّهُمْ لَا یَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ مَشِیَّتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ»^۳

بنابراین هرچند انسان‌ها قادر و مختارند، قدرت و اختیار آنها اندازه و قَدَر دارد، از این‌رو پس از تعلق تقدیر و به‌اندازه‌ای خاص می‌توانند کارهای خود را انجام دهند (آن هم پس از اذن خدا). باین‌همه، در همان محدوده‌ای که قدرت و آزادی و اختیار به انسان اعطا شده و فعل او نیز به امضای تکوینی خدا رسیده، آدمی آزادانه فعل خویش را انجام می‌دهد و در مقابل آن نیز به پاداش و یا کیفر می‌رسد.

بدین‌سان، قدر و قضای تکوینی خدا، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند را بر افعال او جاری می‌سازد که این بی‌گمان با آزادی و اختیار آدمی منافاتی ندارد. درباره آزادی انسان، در بحث جبر و اختیار بیشتر سخن خواهیم گفت.

۱. انسان (۷۶): ۳۰؛ تکویر (۸۱): ۲۹.

۲. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۰؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۵۹.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۲.

طبیعت انسان و خیر و شر بودن آن

از پرسش‌های مهم درباره انسان این است که آیا او دارای طبیعت خیر و شر است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این طبیعت خیر است یا شر؟ اساساً آیا در انسان زمینه‌های معرفتی و گرایشی درمورد خیر یا شر وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها را می‌توان در مواردی چند خلاصه نمود.

۱. انکار هرگونه زمینه معرفتی و گرایشی

برخی تجربه‌گرایان انگلیسی قرن هفدهم مانند لاک،^۱ بارکلی^۲ و هیوم^۳ نفس انسان را هنگام تولد همچون لوح سفید می‌دانند که در آن هیچ‌چیز وجود ندارد و انسان با تجربه و حس در این لوح چیزهایی را می‌نگارد. سارتر، فیلسوف معروف اگزیستانسیالیست نیز منکر هرگونه طبیعت و ماهیت برای انسان است. او می‌گوید چیستی انسان و همه دیدگاه‌های نظری و عملی و گرایش‌ها و شخصیت انسان با اختیار او شکل می‌گیرد.^۴ آدورنو یکی از بنیان‌گذاران مکتب فرانکفورت نیز چنین نظری دارد.^۵

۲. اعتقاد به طبیعت شرارت‌آمیز انسان

هابز، فیلسوف تجربی مسلک انگلیسی معتقد است که انسان گرگ انسان است. او طبیعت مشترک انسان‌ها را هم‌چشمی، بدگمانی و خودپسندی می‌داندست و به همین رو جنگ را وضعیت طبیعی انسان‌ها معرفی می‌کرد.^۶ مسیحیت تاریخی نیز ماهیت انسان را شر می‌داند. به باور مسیحیان، شرارت ذاتی انسان‌ها به گناه نخستین بازمی‌گردد که در آن آدم و حوا به وسوسه شیطان گرفتار شدند و از درخت نیک و بد خوردند.^۷ این گناه به نسل آدم و حوا راه

۱. بنگرید به: جان لاک، تحقیق در فهم بشر، ص ۳۶ - ۷.

۲. بنگرید به: جرج بارکلی، رساله در اصول علم انسانی، ص ۲۲.

۳. بنگرید به: فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم، ص ۲۸۱.

۴. بنگرید به: روزه ورنو و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۷۳ - ۲۶۹.

۵. بنگرید به: هانس دیرکس (گردآورنده)، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۵۰.

۶. بنگرید به: فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم، ص ۴۸ - ۴۶.

۷. بنگرید به: کتاب مقدس، سفر تکوین، فصل ۳.

یافت بدین‌رو ذات انسان‌ها شر و گناه آلود شد.^۱

۳. اعتقاد به طبیعت نیک انسان

روسو، فیلسوف و دانشمند علوم تربیتی برآن است که طبیعت انسان نیک است و آنچه موجب انحراف او می‌شود، جامعه است. از این‌رو، وی معتقد بود مرییان باید به کودک اجازه دهند تا طبیعت نیک خود را به فضیلت کشاند و دخالت‌های خود را به حداقل رسانند.^۲ به برخی روان‌شناسان انسان‌گرا همچون مازلو و راجرز نیز این نسبت داده شده، اما اینان تنها بر «استعداد انسان برای نیک شدن» تأکید دارند، نه طبیعت نیک او.^۳

۴. اعتقاد به وجود زمینه‌های خیر و شر

براساس مباحثی که درباره فطرت، عقل، امیال و آزادی مطرح شد، روشن است که در انسان‌ها زمینه‌هایی برای خوب یا بد شدن وجود دارد: نخست اینکه همه انسان‌ها دارای فطریات معرفتی و گرایشی عام و خاص‌اند که مهم‌ترین این فطریات، معرفت قلبی همه انسان‌ها نسبت به خداست؛ دوم آنکه همه انسان‌ها از عقل برخوردارند. یکی از کارکردهای عقل، کارکرد عملی آن است که انسان‌ها براساس آن خیر و شر خویش را می‌شناسند و می‌دانند که باید به سوی نیکی‌ها روی آورند؛ سوم اینکه شهوت و جهل در همه انسان‌ها وجود دارد و آنها را به سوی بدی‌ها می‌خواند و از همه اینها مهم‌تر، قدرت و آزادی است که آدمی به مدد آن از میان همه گزینه‌هایی که پیش روی اوست، می‌تواند آزادانه یکی را برگزیند و به خود، طبیعت نیک یا شر دهد. بدین‌سان فطرت، عقل، شهوت، قدرت و آزادی زمینه‌هایی‌اند برای تبدیل انسان به موجود نیک یا شر.

اگر طبیعت را به معنای زمینه‌هایی همچون فطرت و عقل و شهوت بدانیم، باید گفت انسان‌ها دارای طبیعت‌اند، اما اگر طبیعت را به معنای نیکی یا شرارت ذاتی و

۱. بنگرید به: کتاب مقدس، نامه پولس حواری به اهل روم، باب ۵. برای توضیح بیشتر بنگرید به: توماس میشل،

کلام مسیحی، ص ۸۵؛ محمدرضا زیبایی‌نژاد، مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای، ص ۳۸۷.

2. Edward Craig (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, P. 919; William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, P. 448.

۳. بنگرید به: دوآن شولتز، روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم، ص ۵۱ و ۱۱۱.

غیراختیاری پنداریم، دراین صورت باید وجود طبیعت نیک یا شر در انسان را انکار کنیم. بنابراین طبیعت خیر یا شر در اختیار انسان است و او با قدرت و آزادی خویش شخصیت و طبیعت خیر یا شر را کسب می‌کند. اما خداوند در نهاد انسان زمینه‌های خیر و شر را نیز قرار داده؛ بدین بیان که فطرت الهی و عقل زمینه خیر شدن انسان است و شهوت نیز زمینه شر شدن او.

بر این اساس دیدگاه‌های مربوط به انکار زمینه‌های معرفتی و گرایشی نادرست است؛ زیرا انسان به هنگام تولد دارای فطریات معرفتی و گرایشی است و اراده و اختیار به گزینه‌هایی تعلق می‌گیرد که فطرت و عقل و شهوت پیش روی او می‌نهند. به دیگر سخن، آدمی در خلأ معرفتی و گرایشی تصمیم نمی‌گیرد، بلکه در بسترهای خاصی که فطرت و عقل و شهوت و جامعه برای او فراهم می‌کند، نیکی یا شر را برای خویش برمی‌گزیند.

همچنین دیدگاه‌هایی که طبیعت انسان را شر یا خیر می‌دانند نیز درست نیست؛ از آن‌رو که خیر یا شر بودن طبیعت انسان به اراده و اختیار خود او بستگی دارد و زمینه‌های خیر و شر، هیچ‌یک آدمی را به نیک یا بد بودن و انمی‌دارد. به دیگر سخن، از آنجاکه انسان مرکب از عقل و شهوت است، آن هنگام که شهوت او را به ظلم فرامی‌خواند، عقل نیز او را به عدل و انصاف دعوت می‌کند.

درمورد باور مسیحیان به گناه نخستین نیز باید یادآور شد که نافرمانی آدم و حوا ترک اولی^۱ بود، نه گناه و این نافرمانی - چه گناه باشد و چه خطا - به خود آدم و حوا مربوط می‌شود، نه به نوع انسان‌ها. از دیدگاه عقلی نیز هرکس مسئول رفتار خویش است و نوشتن گناه کسی برای دیگری امری است ناپسند.

براساس مطالبی که گفته شد، می‌توان به تفسیر برخی آیات پرداخت که ظاهر آنها خیر یا شر بودن انسان را می‌رساند. پاره‌ای از آیات به شر بودن انسان اشاره دارد؛ مانند:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِيقٌ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُسْلِمِينَ^۱

به‌راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است. چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه‌کند. و چون خیری به او رسد بخل ورزد. غیر از نمازگزاران.

آیاتی نیز به خیر بودن انسان اشارت دارد؛ همچون:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛^۱ پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست.

به‌طور کلی، این‌گونه آیات بیانگر زمینه‌های خیر و شر بودن انسان است، نه فعلیت نیک یا بد بودن غیراختیاری او. درمورد آیه نخست باید گفت حرص و طمع، به امیال و شهوات انسان بازمی‌گردد و وجود این‌گونه شهوات دلیل بر بد بودن انسان‌ها نیست، بلکه اگر او با اراده و اختیار خود از این امیال پیروی کند، به بدی گراییده است.

آیه دوم چنان‌که پیش‌تر گفتیم، به معرفت قلبی خدا اشاره دارد که اساس دین است و در همه انسان‌ها وجود دارد. اما وجود این معرفت موجب خوب بودن آدمی نمی‌شود، بلکه ایمان اختیاری به خدایی که قلباً شناخته شده، سبب نیک شدن او می‌گردد. بدین‌سان، وجود امیال و شهوات و نیز معرفت قلبی خدا زمینه‌هایی برای نیک یا بد شدن آدمی است و هیچ‌یک نمی‌تواند موجب خوب و بدی انسان شود، بلکه آنچه باعث فعلیت یافتن شخصیت انسان می‌شود، اراده اوست.

خلاصه فصل

۱. امیال شامل هر نوع گرایش و حالت روحی غیر از علم و اراده است. دسته‌ای از امیال مربوط به بدن انسان بوده و میان انسان و حیوانات مشترک است و دسته‌ای دیگر نیز به روح او مربوط می‌شود که به دو بخش تقسیم می‌گردد: امیال مشترک میان انسان و حیوان و امیال خاص انسان.

۲. در مسئله جبر و اختیار، سه نظریه جبر و تفویض و امر بین الامرین مطرح شده است. براساس نظریه جبر، انسان فاقد قدرت و اختیار است، یا قدرت و اختیار وی در وقوع فعل مؤثر نیست. بنابراین انسان مجبور کسی است که تنها یک راه پیش رو دارد و نمی‌تواند از میان راه‌های مختلف یکی را آزادانه برگزیند. لازمه نظریه جبر، ظالم دانستن خدا و بی‌معنا شدن مسئولیت و تکلیف و ثواب و عقاب است.

۳. تفویض معانی متعددی دارد. در بحث جبر و اختیار، منظور از آن واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان‌هاست؛ بدین معنا که خداوند قدرت انجام دادن برخی کارها را به انسان واگذار کرده و بدین ترتیب بر افعال او قدرت ندارد. در تاریخ علم کلام و فِرَق، نظریه تفویض به دو گروه منسوب شده است: قَدْرِیان نخستین و معتزله. لازمه نظریه تفویض، ناتوانی و ضعف خدا و محدود شدن سلطنت اوست؛ درحالی که محدودیت و ناتوانی از ویژگی‌های مخلوق است و نمی‌توان آنها را به خالق نسبت داد.

۴. براساس نظریه امر بین الامرین که از سوی اهل بیت علیهم‌السلام تبیین شده است، از یک سو انسان‌ها مجبور نیستند - چراکه قدرت و اختیار دارند - و از سوی دیگر چون خداوند به مقدرات آنها قادر است، کارها به ایشان تفویض نشده است. درحقیقت مالکیت انسان‌ها (نسبت به قدرت و اختیار) در طول مالکیت خداست. ازاین‌رو، خداوند هرگاه که بخواهد، می‌تواند از به کار گرفته شدن قدرت به وسیله انسان یا تأثیر قدرت اعطاشده جلوگیری یا اصل قدرت را از او سلب کند. ۵. معنای واژگانی قَدَر، اندازه و مقدار است، ازاین‌رو تقدیر به معنای مشخص کردن اندازه یک چیز و محدود نمودن آن است. در این بحث قدر به معنای محدوده مکانی، زمانی و دیگر خصوصیات شیء است که خدا آنها را پیش از آفرینش آن شیء معین می‌کند. مشخص کردن این محدوده و خصوصیات آن نیز تقدیر نامیده می‌شود.

۶. قضا در لغت به معنای حکم کردن، محکم نمودن و تمام کردن کاری است. در این مبحث، قضا به معنای حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است.

۷. وقتی قدر و قضای الهی درباره افعال اختیاری انسان مطرح می‌شود، هم به معنای تشریعی به کار می‌رود و هم در معنای تکوینی.

۸. قدر تشریعی به دو معناست: یکی اندازه‌گیری و مشخص کردن افعال انسان از لحاظ شرعی که در نتیجه آن، تمام افعال اختیاری او به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود و دیگری معین کردن اندازه و مقدار کیفر و پاداش انسان‌ها.

۹. قضای تشریعی نیز دو معنا دارد: حکم کردن به احکام شرعی معین شده و همچنین حکم کردن به اینکه انسان‌ها در برابر افعالشان به کیفر و پاداش مشخصی خواهند رسید.

۱۰. در مقابل اعتقاد به قدر و قضای تشریعی، باور به اباحگیری یا تفویض تشریعی خدا به انسان‌ها قرار دارد؛ به این معنا که انسان‌ها تکالیفی دارند، اما تعیین آنها بر عهده خودشان است، بی‌آنکه به شرایع و احکام الهی نیازی باشد. تفویض تشریعی به این معنا، به انکار نبوت می‌انجامد.

۱. تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان بدین معناست که خداوند توانایی انتخاب و انجام دادن اعمال را به انسان داده است، ولی این توانایی اندازه معینی دارد. حکم کردن به این محدودیت‌ها و ایجاد آنها، قضای تکوینی خداست.

۲. درباره طبیعت انسان و خیر و شر بودن آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. از منظر دینی در انسان‌ها زمینه‌های مختلفی برای خوب یا بد شدن وجود دارد. انسان‌ها داری فطریات معرفتی و گرایشی عام و خاص بوده و از عقل نیز برخوردارند. بنابراین اگر طبیعت را زمینه‌هایی همچون فطرت و عقل و شهوت بدانیم، باید گفت انسان‌ها دارای طبیعت‌اند، اما اگر طبیعت را به معنای نیکی یا شرارت ذاتی و غیراختیاری درنظر گیریم، در این صورت باید وجود طبیعت نیک یا شر در انسان را انکار کنیم.

پرسش و پژوهش

۱. امیال مربوط به بدن و امیال متعلق به روح را شناسایی کنید.
۲. در مسئله جبر و اختیار، دیدگاه جبریه و مقوضه را نقد کنید.
۳. با مراجعه به کتاب‌های کلام و فرق دیدگاه اشاعره را، درباره مسئله جبر و اختیار بررسی کنید.
۴. نظریه امر بین الامرین را توضیح دهید.
۵. قدر و قضای تشریعی چه تفاوتی با قدر و قضای تکوینی دارد؟
۶. اعتقاد به اباحیگری را نقد کنید.
۷. تقدیر و قضای تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان را توضیح دهید.
۸. با بررسی گونه‌های مختلف افعال و اوصاف انسان، میزان ارتباط آنها با اراده انسان را توضیح دهید.
۹. به نظر شما آیا انسان دارای طبیعت خیر است یا شر؟ چرا؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی جعفری، جبر و اختیار.
۲. رضا برنجکار، حکمت و اندیشه دینی.
۳. جمعی از نویسندگان، سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل.
۴. محمد محمدی‌ری‌شهری و رضا برنجکار (همکار)، دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۸ و ۹.
۵. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن.

۶. رضا برنجکار، معرفت عدل الاهی.
۷. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیاء (ترجمه فارسی)، ج ۷.
۸. محمدتقی جعفری، علم از دیدگاه اسلام.
۹. محمدتقی جعفری، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن.
۱۰. هادی صادقی، عقلانیت ایمان.
۱۱. علی‌اکبر رشاد (زیر نظر)، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۱ و ۲.
۱۲. راجر تریگ، دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)، ترجمه جمعی از مترجمان.
۱۳. هانس دیرکس (گردآورنده)، انسان‌شناسی فلسفی.
۱۴. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان در قرآن).
۱۵. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت.
۱۶. مرتضی مطهری، فطرت.

فصل پنجم

فلسفه حیات انسان



اهداف

۱. آشنایی با دیدگاه‌های مکاتب مادی درباره هدف آفرینش انسان.
۲. آگاهی از دیدگاه کلی اسلام درباره هدف آفرینش انسان.
۳. آشنایی با معنای آزمودن انسان توسط خدا و نقش آن در سازندگی انسان.
۴. آشنایی با حلقه‌های به هم پیوسته اهداف خدا از آفرینش انسان.

از بنیادی‌ترین مسائل انسان‌شناسی، مسئله هدف آفرینش انسان یا فلسفه حیات آدمی است. این پرسش که «خداوند برای چه ما را آفریده است»، همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته؛ پرسشی که بر پایه اصطلاحات فلسفی بدین صورت نیز پرسیدنی است که اساساً «علت آفرینش جهان چیست؟» از آنجاکه علت به چهار قسم فاعلی، غایی، مادی و صوری تقسیم می‌شود، این پرسش چهار معنا خواهد داشت. در اینجا علت غایی آفرینش انسان مراد ماست. روشن است که علت غایی یا هدف خدا از آفریدن انسان نمی‌تواند سود و منفعتی باشد که به ذات الاهی بازگردد؛ زیرا لازمه این مطلب ناقص بودن خدا و کامل‌تر شدن او و در نتیجه تغییر در ذات الاهی است که همه اینها محال بوده و با کمال مطلق و غیرمادی بودن خدا در تنافی است. این مطلب در حدیثی این‌گونه آمده است:

مَا خَلَقَهُمْ لِجَلْبٍ مِنْهُمْ مَنَفَعَةٍ وَلَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مُضَرَّةٌ بَلْ خَلَقَهُمْ لِيَنْفَعَهُمْ وَ يُوصِلَهُمْ إِلَى نَعِيمِ الْآبِدِ^۱ خداوند ایشان را نیافرید تا از آنان سودی به دست آورد و نه برای آنکه به وسیله

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، علل الشرائع، ج ۱، ص ۹، ح ۲.

آنان زبانی را [از خود] دور سازد، بلکه ایشان را آفرید تا به آنان سود بخشد و آنها را به نعمت جاوید رساند.

بنابراین سودی که از آفرینش انسان و جهان حاصل می‌شود، باید به غیر خدا بازگردد. در ادامه خواهیم دید همه اهدافی که در آیات و احادیث برای آفرینش انسان و جهان مطرح شده، از همین‌گونه است.

مکاتب بشری به این پرسش، پاسخ‌های ناهمگونی داده‌اند. در این بخش فلسفه آفرینش انسان را از منظر آیات و روایات اسلامی برمی‌رسیم. در آیات متعددی مسئله فلسفه آفرینش مطرح گشته است. برخی آیات درباره هدف آفرینش آسمان‌ها و زمین و موجودات میان آنهاست. که طبعاً انسان را نیز دربرمی‌گیرد. پاره‌ای دیگر نیز درخصوص آفرینش انسان است. نخستین نکته‌ای که در باب آفرینش در آیات و روایات بر آن تأکید رفته، نفی «باطل بودن» آفرینش موجودات و تصریح به آفرینش برحق آنهاست:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا...^۱ و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم، این گمان کسانی است که کافر شده [و حق‌پوشی کرده]‌اند...

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ^۲ و ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است جز به حق نیافریده‌ایم.

در دسته دوم آیات «بازیچه بودن» آفرینش موجودات رد شده است:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ^۳ و آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم.

در دسته سوم آیات، این پندار که انسان بی‌هوده و رها آفریده شده، انکار گشته است:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ^۴ آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده

۱. ص(۳۸): ۲۷.

۲. حجر(۱۵): ۸۵؛ نیز بنگرید به: دخان(۴۴): ۳۸ و احقاف(۴۶): ۳؛ جاثیه(۴۵): ۲۲.

۳. انبیاء(۲۱): ۱۶.

۴. مؤمنون(۲۳): ۱۱۵.

آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى؛^۱ آیا انسان پندارد که بیهوده رها می‌شود؟!

از مجموع این آیات می‌توان دریافت که خداوند سبحان موجودات جهان و به‌ویژه انسان را بیهوده نیافریده، بلکه هدفی متعالی از آفرینش داشته است. از همین روست که در دعاها از خداوند چنین درخواست می‌کنیم که او خود امور زندگی ما را عهده‌دار شود و ما را برای آنچه در روز قیامت از آن سؤال خواهد کرد، به کار گیرد و روزگاران را برای پرداختن به هدفی که ما را برای آن آفریده، فراغت بخشد.^۲

با گذری اجمالی بر آیات و روایات موجود در باب فلسفه آفرینش انسان، مواردی چند دریافتنی است که بدانها می‌پردازیم.

الف) اظهار صفات الهی همچون حکمت، ربوبیت، علم و قدرت

در برخی احادیث، هدف کلی از آفرینش جهان و انسان، آشکار کردن حکمت و حقیقت ربوبیت الهی معرفی شده است؛ چنان که امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُتَدَرِعَهَا إِبْدَاعاً بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ... خَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مُتَوَحِّداً بِذَلِكَ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ وَ حَقِيقَةِ رَبُّوبِيَّتِهِ؛^۳ ستایش خدای را پدیدآورنده اشیا و نوآورنده آنها... هرچه را خواست، همان‌گونه که خواست، به یگانگی آفرید، برای آشکار کردن حکمت و حقیقت ربوبیت خود.

حضرت امیر علیه السلام گذشته از حکمت، به قدرت و سلطنت خدا نیز اشاره می‌نماید:

لَا مَا خَلَقَ زَادَ فِي مُلْكِهِ وَ عِزِّهِ وَ لَا نَقَصَ مِنْهُ مَا لَمْ يَخْلُقْهُ وَ إِنَّمَا أَرَادَ بِالْخَلْقِ إِظْهَارَ قُدْرَتِهِ وَ إِبْدَاءَ سُلْطَانِهِ وَ تَبْيِينَ بَرَاهِينِ حِكْمَتِهِ فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَمَا شَاءَ؛^۴ نه آنچه آفرید، در ملک و

۱. قیامت (۷۵): ۳۶.

۲. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَآفِئْنِي مَا يَشْفَعُنِي الْإِهْتِمَامُ بِهِ، وَاسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَدَا عَنْهُ، وَاسْتَفْرِغْ أَيْامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ. (صحیفه کامله سجادیه، دعای ۲۰).

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵.

۴. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۳۷۴.

عزت او افزود و نه آنچه نیافرید، [چیزی] از او کاست. از آفرینش، تنها اظهار قدرت و آشکار کردن سلطنت و روشن کردن برهان‌های حکمتش را اراده نمود. پس هرچه را خواست، همان‌گونه که خواست، آفرید.

یکی از ملحدان معاصر امام صادق علیه السلام از حضرت پرسید: خداوند که به انسان‌ها نیازی ندارد، چرا آنان را آفریده است؟ حضرت در پاسخ به جز حکمت و تدبیر، به علم الهی نیز اشاره فرمود:

خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ وَ إِنْغَازِ عَلَيْهِ وَ إِمْضَاءِ تَذْوِيرِهِ^۱ ایشان را برای اظهار حکمت و نافذ ساختن علم و گذراندن تدبیر خود آفرید.

در حدیثی دیگر آمده است: خداوند، مخلوقات خود را به عبث نیافریده و بیهوده رها نکرده، بلکه آنها را برای اظهار قدرت خود آفریده است.^۲

با دقت در آفریدگان و نظم حاکم بر آنها گذشته از اصل وجود آفریدگار، بسیاری از صفات الهی چون علم و حکمت و قدرت و ربوبیت نیز اثبات می‌گردد. از همین جاست که قرآن کریم انسان و تمامی پدیده‌های جهان را به‌عنوان آیات الهی مطرح و از همگان دعوت می‌کند که در این نشانه‌ها بیندیشند.

بر این بنیاد است که در متون یادشده صفاتی الهی مانند علم و حکمت و قدرت هدف آفرینش موجودات معرفی شده است. البته چنین می‌نماید که نفس اظهار صفات، هدف نهایی نباشد؛ زیرا خداوند نیازی به نمایاندن صفات خود ندارد، بلکه هدف نهایی همان شناخت خدا و صفات او و در نتیجه هدایت و تکامل آدمی است. از این‌رو، همان هدفی که خدا از آفرینش موجودات جهان در نظر داشته، با تفکر در آفریدگان برای انسان حاصل می‌شود.^۳

(ب) آزمون انسان

در برخی از متون دینی بر این نکته تصریح شده که هدف از آفرینش جهان و انسان، ابتلا و

۱. همان، ج ۲، ص ۸۰

۲. إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا وَكَمْ يَرْكَبُهُمْ سُوءُ بَلِّ خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ. (محمد بن علی بن بابویه

(صدوق)، *عِلَلُ الشَّرَائِعِ*، ج ۱، ص ۹، ح ۲)

۳. بنگرید به: ملاصالح مازندرانی، *شرح اصول الکافی*، ج ۳، ص ۲۲۴.

آزمودن آدمی است:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ تُطْفَئَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا^۱؛ ما انسان را از نطفه‌ای اندر آمیخته آفریدیم تا او را بیازماییم و وی را شنوا و بینا گردانیدیم.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا^۲؛ و اوست کسی که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود، تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید.

حال باید دانست مراد از ابتلا چیست و اساساً مقصود خدا از آزمون انسان چه بوده است؟ پاسخ اینکه، مفهوم آزمایش و امتحان در مورد خداوند با آزمایش‌های آدمیان متفاوت است؛ بدین بیان که آزمایش انسان‌ها به منظور شناخت اشخاص یا امور مبهم و ناشناخته و در نتیجه برای کاستن از جهل و نادانی خود است، اما آزمایش الهی برای پرورش و سازندگی انسان‌هاست. به بیانی خداوند بر پایه سنت دائمی خود، بندگان را برای شکوفا شدن استعدادهای درونی و پرورش دادن آنان می‌آزماید. قرآن کریم بر این امر تصریح دارد:

...لِيَبْلُوَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِكُمَّ خِصٌّ مِمَّا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ^۳؛ و [اینها] برای این است که خداوند، آنچه را در دل‌های شماست، [در عمل] بیازماید؛ و آنچه را در قلب‌های شماست، پاک گرداند؛ و خدا به راز سینه‌ها آگاه است.

امیرمؤمنان (ع) نیز در تفسیر آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ»^۴ و درباره فلسفه آزمایش‌های الهی می‌فرماید:

إِنْ كَانَ سَبْحَانَهُ أَعْلَمَ بِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَلَكِنْ لِيُظْهَرَ الْأَفْعَالُ الَّتِي بِهَا يَسْتَحَقُّ الثَّوَابَ وَالْعِقَابُ^۵؛ اگرچه خدای سبحان به آنان از خودشان آگاه‌تر است، ولی برای آنکه کارهایی که به وسیله آنها پاداش و کیفر [برای بندگان] سزاوار می‌شود، ظاهر گردد.

۱. انسان (۷۶): ۲.

۲. هود (۱۱): ۷؛ نیز بنگرید به: ملک (۶۷): ۲.

۳. آل عمران (۳): ۱۵۲؛ نیز بنگرید به: آل عمران (۳): ۱۴۱ و ۱۷۹؛ انفال (۸): ۳۷.

۴. انفال (۸): ۲۸.

۵. نهج البلاغه، حکمت ۹۳.

بنابراین از آنجاکه در جریان زندگی انسان‌ها بدون آزمایش الاهی، افعال خوب و بد زمینه صدور نمی‌یابد و نیکوکاران از بدکاران متمایز نمی‌گردند، ابتلا و آزمون ضرورت می‌یابد. از همین‌رو در فرهنگ دینی تمامی آنچه در اختیار آدمی است و جملگی رخدادهای وضعیت‌های خوشایند و ناخوشایندی که از طرف خدا برای او رقم می‌خورد، وسیله آزمایش اوست.

وَلَنَبْلُوَكُمْ بَشًیءً مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ^۱ و قطعاً شما را به چیزی از آقبیل^۲ ترس و گرسنگی، و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم.

همچنین امیرمؤمنان (علیه السلام) در تفسیر خیر و شر در آیه «وَلَنَبْلُوَكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ»^۳ تندرستی و توانگری را خیر شمرده و بیماری و فقر را شر.^۴ طبعاً موارد یادشده نیز برخی از مصادیق خیر و شر است. برای اینکه انسان بتواند در مسیر هدف آفرینش که همان ابتلاست، قرار گیرد، می‌باید لوازم و ابزارهایی داشته باشد تا امتحانات الاهی را به نیکی پشت‌سر نهد. از این‌رو، خدای حکیم آدمی را به گونه‌ای آفریده که واجد تمام لوازم و شرایط برای انتخاب و پیمودن مسیری است که برای آن خلق شده است. در برخی احادیث تأکید شده که خداوند تمامی موجودات روی زمین را برای انسان آفریده تا او با آنها خود را به خشنودی و رضوان الاهی برساند و خویشتن را از آتش قهر ربوبی برهاند:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً لَّتَعْتَبَرُوا بِهِ وَتَتَوَصَّلُوا بِهِ إِلَىٰ رِضْوَانِهِ وَتَتَّقُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ نَارٍ^۵ او کسی است که تمام آنچه در زمین است، برای شما آفرید تا از آنها عبرت بگیرید و به وسیله آنها به خشنودی خدا دست یابید و از عذاب آتش خدا برحذر باشید.

بی‌تردید انسان‌ها در نتیجه آزمون الاهی در دو موضع کاملاً ناهمسان قرار می‌گیرند؛ چنان‌که در آیه‌ای به نیکی آمده است:

إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّا شَاكِرٌ وَإِنَّمَا كُفُّوا^۶ ما راه را بدو نمودیم؛ یا سپاس‌گزار خواهد بود و یا ناسپاس‌گزار.

۱. بقره (۲): ۱۵۵.

۲. انبیاء (۲۱): ۳۵.

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷ ص ۸۵ قطب‌الدین راوندی، الدعوات، ص ۱۶۸.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، عین اخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۵، ح ۲۹.

۵. انسان (۷۶): ۳.

بدین سان در مواجهه با نعمت هدایت الاهی، برخی با گزینش راهی که خداوند به آن رهنمون شده، سپاسگزار خواهند بود و ایمان خواهند آورد و گروهی نیز با انتخاب و اختیار خود راه کفر را خواهند پیمود.

(ج) پرستش و بندگی خدا

در آیه‌ای، به روشنی هدف از آفرینش انسان، پرستش و بندگی خداوند دانسته شده:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^۱ و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند.

در احادیثی که در تفسیر این آیه آمده، همین نکته مورد تصریح است. برای مثال، جمیل بن دراج می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» پرسیدم. ایشان فرمود: آنان را برای پرستش آفریده است: «خلقهم للعبادة». گفتم: [مفاد آن] خاص است یا عام؟ فرمود: عام است و همه جن و انس را دربرمی‌گیرد.^۲

امام کاظم علیه السلام در حدیثی می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ وَلَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْبُدُوهُ وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ فَيَسِّرْ كُلًّا لِمَا خَلَقَ لَهُ فَالْوَيْلُ لِمَنْ اسْتَحَبَّ الْعَمَى عَلَى الْهُدَى^۳ خدای عزوجل جن و انس را آفرید تا او را بپرستند و ایشان را نیافرید تا از او نافرمانی کنند و این سخن خدای عزوجل است: «و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند». پس هرکسی را برای هدفی - که به جهت آن آفریده شده - متمکن ساخته است. پس وای بر کسی که کوردلی [و گمراهی] را بر هدایت ترجیح دهد!

امام باقر علیه السلام نیز از زبان خدای سبحان فرموده است:

آفرینش مرا دگرگونی نیست. جز این نیست که جن و انس را برای بندگی خود آفریده‌ام و بهشت را برای کسی از ایشان آفریده‌ام که مرا اطاعت کند و بندگی نماید و از پیامبرانم پیروی کند، و باکی ندارم... و آتش [جهنم] را برای کسی آفریده‌ام که به

۱. ذاریات (۵۱): ۵۶

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *عِلل الشرایع*، ج ۲، ص ۱۴.

۳. همو، *التوحید*، ص ۳۵۶، ح ۳.

من کفر ورزد و از من نافرمانی کند و از پیامبرانم پیروی نکنند، و باکی ندارم.^۱

غایت آفرینش در کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام این گونه نیز بیان شده است:

الَّذِي خَلَقَ خَلْقَهُ لِعِبَادَتِهِ وَ أَقْدَرَهُمْ عَلَى طَاعَتِهِ^۲ همان کسی که خلقش را برای پرستش خود آفریده و آنان را بر فرمانبرداری از خود توانا ساخته است.

بدین سان، هدف از آفرینش انسان عبادت خداست و به همین دلیل تمامی پیامبران، مردم را به پرستش خدا و دوری از طاغوت خوانده‌اند.^۳ اما هدف از عبادت خدا چیست؟ آیا سودی که از عبادت خدا حاصل می‌شود، به خدا بازمی‌گردد یا به انسان و اگر انسان منتفع می‌گردد، آن سود چیست؟

چنان که پیش‌تر گفته شد، خداوند کمال مطلق است و نقصی ندارد تا به او سودی رسد. بنابراین سود عبادت که همان کمال است، به خود انسان می‌رسد. از آنجاکه خداوند کمال مطلق است و انسان نیز فقیر محض، شرط کمال‌یابی آدمی اتصال به منبع کمال و کمال مطلق است و این جز از طریق عبادت و بندگی خدا به دست نمی‌آید.

(د) دستیابی به رحمت و رضوان خدا

در قرآن کریم در این باره آمده است:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَآ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِنَّا مِّن رَّحِمٍ رَبِّكَ وَكَذَلِكَ خَلَقَهُمْ^۴؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد، درحالی که پیوسته در اختلافند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده، و برای همین آنان را آفریده است.

براساس برخی احادیث که در تفسیر این آیات وارد شده و از سویی بر پایه دیدگاه

۱. لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِي إِنَّمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُونِ وَ خَلَقْتُ الْجِنَّ لِمَنْ أَطَاعَنِي وَ عِبَدَنِي مِنْهُمْ وَ أَتَّبِعَ رُسُلِي وَ لَآ أُبَالِي وَ خَلَقْتُ النَّارَ لِمَنْ كَفَرَ بِي وَ عَصَانِي وَ لَمْ يَتَّبِعْ رُسُلِي وَ لَآ أُبَالِي. (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۹، ح ۱)

۲. همان، ج ۱، ص ۱۴۱، ح ۷.

۳. «وَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ.» (نحل (۱۶): ۳۶)

۴. هود (۱۱): ۱۱۸ و ۱۱۹.

مفسران اسلامی،^۱ آفرینش انسان‌ها برای دستیابی به رحمت خداست:

خَلَقَهُمْ لِيَفْعَلُوا مَا يَسْتَوْجِبُونَ بِرَحْمَتِهِ فَيَرْحَمَهُمْ؛^۲ ایشان را آفرید تا کارهایی را انجام دهند که شایسته رحمت خدا گردند و ایشان را مورد رحمت قرار دهد.

در حدیثی دیگر همسو با روایت یاد شده، فلسفه آفرینش آدمی تکلیف او به اطاعت از خدا معرفی شده، آن هم برای رسیدن به رضوان الاهی.^۳ از سوی دیگر، طبق برخی احادیث وجود امام معصوم علیه السلام و اطاعت از او یکی از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به رحمت خداست.^۴ بر پایه این دسته از آیات و روایات، هدف خلقت، دستیابی به رحمت و رضوان الاهی است که تکلیف به اطاعت از خدا و اولیای دین، مقدمه و شرط رسیدن به آن است.

ه) معرفت خدا

در روایتی زیبا امام حسین علیه السلام فلسفه آفرینش انسان‌ها را معرفت خدا می‌داند:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ فَإِذَا عَبْدُوهُ اسْتَقْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ؛^۵ ای مردم! خدا - که یاد او باشکوه است - بندگان را تنها برای این آفرید که او را بشناسند، و اگر او را بشناسند او را می‌پرستند و هرگاه او را بپرستند، با پرستش او از پرستش دیگران بی‌نیاز می‌گردند.

در این حدیث، نتیجه معرفت خداوند پرستش او و بی‌نیازی از عبادت غیرخدا دانسته شده است. بدیهی است که معرفت خدا و پرستش او و بی‌نیازی از پرستش غیرخدا، از اسباب کمال آدمی به شمار می‌رود.

۱. بنگرید به: علی بن حسین علم‌الهدی، *غرر الفرائد و درر القلائد (أمالی المرتضی)*، ج ۱، ص ۵۰؛ محمد بن حسن طوسی، *التیانی فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۸۴؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۳۵۰؛ ناصر مکارم شیرازی و همکاران، *تفسیر نمونه*، ج ۹، ص ۲۸۰.

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۱۴؛ ج ۱۰، همو، *الترحید*، ص ۴۰۲.

۳. خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَكَفْلِهِمْ طَاعَتَهُ فَيَسْتَوْجِبُوا بِذَلِكَ رِضْوَانَهُ. (محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۹، ج ۲).

۴. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ۴۲۹.

۵. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۹، ج ۱.

جمع‌بندی بحث

در تحلیل موارد شش‌گانه‌ای که در متون دینی به‌عنوان هدف و غایت آفرینش انسان مطرح شده، باید گفت که این موارد با هم ناسازگار نبوده و بلکه جمع‌پذیرند، بدین معنا که می‌توان تمام این موارد را در زنجیره‌ای طولی لحاظ کرد که برخی از نظر رتبه مقدم بر برخی دیگر بوده و حصول برخی نیز منوط به دستیابی به مرحله پیشین است. بر این پایه، نخستین هدف خدا از آفرینش انسان و بلکه همه موجودات جهان، آشکار نمودن دانش و حکمت و توانایی و حقیقت خداوندگاری خود بوده است. نتیجه آشکار شدن این صفات برای انسان نیز توجه او به خدا و راهیابی به مسیر تکامل است. پس از آنکه آدمی پا به عرصه وجود نهاد، هماره در معرض آزمون الهی است و این آزمون که سنت دائمی خداوند در بخش‌های مختلف زندگی آدمیان است، از باب کسب آگاهی از عملکرد ایشان نیست، بلکه وسیله‌ای است تا او به گوهر ناب الهی خود دست یابد و از سویی نیکوکاران از بدکاران و فرمان‌برداران از نافرمانان نیز متمایز گردند. نتیجه آزمون الهی، کسب معرفت خدا و در نتیجه پرستش اوست. پس از آنکه آدمی در پرتو معرفت خدا در مسیر پرستش او گام برداشت، حاصل این انتخاب و عملکرد او رسیدن به رحمت بی‌کران و رضوان الهی است؛ رحمت و رضوانی که کمال و سعادت برین آدمی است. بدین ترتیب این اهداف حلقه‌هایی از یک زنجیره طولی است که آدمی با استفاده از آن به کمال انسانی خود دست یافته، مشمول رحمت الهی می‌گردد.

خلاصه فصل

۱. یکی از بنیادی‌ترین مسائل انسان که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته، هدف آفرینش یا فلسفه حیات انسان است. مکاتب بشری با رویکردهای مختلف، به این پرسش پاسخ‌های ناهمگونی داده‌اند.

۲. هدف خدا از آفرینش منفعتی است که به ذات الهی باز نمی‌گردد؛ زیرا لازمه این سخن ناقص بودن خدا و کامل‌تر شدن او و در نتیجه تغییر در ذات الهی است که همه اینها محال است و ناسازگار با کمال مطلق بودن خداوند.

۳. در متون دینی موارد متعددی به‌عنوان اهداف خلقت انسان مطرح شده؛ مانند اظهار صفات الهی (همچون حکمت و ربوبیت)، آزمون انسان، پرستش خدا، دستیابی به رحمت و رضوان

الاهی و معرفت خدا. این موارد در طول یکدیگر بوده و حصول برخی منوط به دستیابی به مرحله پیشین است.

۴. در فرهنگ دینی تمام آنچه در اختیار آدمی است و تمامی رخدادهای و وضعیت‌های خوشایند و ناخوشایندی که از جانب خدا برای انسان رقم می‌خورد، وسیله آزمایش اوست؛ زیرا بدون ابتلا و آزمون، افعال خوب و بد زمینه صدور نمی‌یابد و نیکوکاران از بدکاران متمایز نمی‌گردند.

۵. مفهوم آزمایش و امتحان در مورد خداوند، با آزمایش‌های آدمیان تفاوت دارد؛ بدین بیان که آزمایش انسان‌ها برای شناخت اشخاص یا امور مبهم و ناشناخته و در نتیجه برای کاستن از جهل و نادانی خود است، اما آزمایش الهی به منظور پرورش و سازندگی انسان‌هاست.

۶. خدای حکیم و مهربان تمامی لوازم، شرایط و امکانات مورد نیاز انسان را برای انتخاب و دستیابی به هدف خلقت - که همان شناخت و پرستش خدا و رسیدن به رضوان و رحمت الهی است - در اختیار او نهاده است.

پرسش و پژوهش

۱. دیدگاه‌های مکاتب مادی درباره فلسفه حیات انسان را بررسی و نقد کنید.
۲. به نظر شما مهم‌ترین هدف از آفرینش انسان چیست؟ در این باره به بحث بنشینید.
۳. فلسفه آزمایش‌های الهی در زندگی انسان‌ها را بررسی کنید.
۴. به نظر شما راز ابتلائات فراوان اولیای خدا چیست؟
۵. در طول زندگی خود با چه آزمایش‌هایی روبه‌رو شده و چگونه با آنها برخورد کرده‌اید؟
۶. چرا برای رسیدن به سعادت و کمال، مسیری جز پرستش خدا تصورپذیر نیست؟
۷. برای دستیابی به هدف خلقت چه امکانات و شرایطی لازم است و خداوند چگونه آنها را برای انسان‌های گوناگون فراهم کرده است؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی جعفری، فلسفه و هدف زندگی.
۲. محمدتقی جعفری، حیات معقول.
۳. علیرضا موفق، معنای زندگی: تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری.
۴. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیة (ترجمه فارسی)، ج ۸.
۵. عبدالله نصری، فلسفه آفرینش.

۶. مادهاو و. کاماته، *فلسفه زندگی و مرگ*، ترجمه علی‌احمد بیات.
۷. محمد محمدی‌ری‌شهری، *انسان‌شناسی از منظر قرآن و حدیث*، ترجمه حمیدرضا شیخی.
۸. حسین بن محمد راغب اصفهانی، *فلسفه آفرینش انسان و سعادت واقعی او*، ترجمه زین‌العابدین قربانی.
۹. *فصلنامه نقد و نظر (ویژه معنای زندگی)*، سال ۱۳۸۲، ش ۳۲ - ۲۹.

فصل ششم

کرامت و منزلت انسان



اهداف

۱. آشنایی با ویژگی‌های مثبت انسان در متون دینی.
۲. آشنایی با ویژگی‌های منفی انسان در متون دینی.
۳. آشنایی با تفاوت کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی انسان.
۴. آگاهی از اسباب دستیابی به کرامت اکتسابی.

با بررسی آیات قرآن کریم درمی‌یابیم که تعابیر کلام الهی درباره انسان دوگونه است: از یک سو، انسان موجودی صاحب کرامت و برتری‌یافته بر بسیاری از موجودات،^۱ دارای روح الهی،^۲ صاحب بیان،^۳ مسجود فرشتگان،^۴ دارای احسن تقویم (بهترین ساختار)،^۵ موجودی که پدیده‌هایی چون جویبارها، خورشید و ماه و کشتی‌ها مسخر اوست،^۶ کسی که تمامی مخلوقات زمینی برای او آفریده شده^۷ و کسی که هرآنچه خواسته، خدا به او عطا فرموده است،^۸ معرفی شده و از سوی

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء(۱۷): ۷۰).

۲. «وَتَقَوَّضْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر(۱۵): ۳۹؛ ص(۳۸): ۷۲).

۳. «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن(۵۵): ۴).

۴. «فَقَعَوْا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر(۱۵): ۲۹؛ ص(۳۸): ۷۲).

۵. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین(۹۵): ۴).

۶. «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهيم(۱۴): ۳۲ و ۳۳).

۷. «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره(۲): ۲۹).

۸. «وَأَتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَآ سَأَلْتُمُوهُ» (ابراهيم(۱۴): ۳۴).

دیگر، با تعبیری همچون ضعیف آفریده شده،^۱ ظلوم و جهول،^۲ بسیار آزمند و بی‌تاب،^۳ زیان‌کار،^۴ آفریده شده در سختی^۵ و بازگردانیده شده به اسفل سافلین از او یاد شده است.^۶ برای تحلیل و جمع‌بندی این دو دسته از آیات، توضیحی درباره مهم‌ترین آیات هر دسته ضروری می‌نماید.

الف) ویژگی‌های مثبت

۱. تکریم انسان

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^۷ و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا ابر مرکب‌ها^۸ برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

این آیه مهم‌ترین آیه‌ای است که بیانگر کرامت آدمی است. سید مرتضی از عالمان بزرگ امامیه، فضیلت مورد بحث در آیه را نعمت‌ها و منافع دنیوی، و کرامت را مسائلی از قبیل خوشی و آسایش دانسته است.^۹ مفسران در تفسیر آیه مواردی مانند برخورداری انسان از عقل و قوه تمیز، توانایی گفتار، تناسب‌اندام و مسخر بودن اشیا برای انسان را برشمرده و درعین حال تأکید کرده‌اند که موضوع آیه مطلق بوده و تمامی نعمت‌های خدادادی را دربرمی‌گیرد.^{۱۰} گفتنی است در متن آیه نیز به برخی از مصادیق مهم کرامت‌بخشی به انسان - یعنی راه بردن انسان در خشکی و دریا و برخورداری از روزی‌های پاکیزه - تصریح شده است.

۱. «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۴): ۲۸.

۲. «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۳۳): ۷۲.

۳. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۷۰): ۱۹.

۴. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر: ۱۰۳): ۲.

۵. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۹۰): ۴.

۶. «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین: ۹۵): ۵.

۷. اسراء: ۱۷): ۷۰.

۸. علی بن حسین علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۶۳.

۹. فضل بن حسن طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۳۸؛ ملامحسن فیض‌کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۳،

ص ۲۰۵؛ محمد بن علی شوکانی، فتح‌القدیر، ج ۳، ص ۲۴۴.

براساس آیات متعددی تفاوت انسان با دیگر جنبندگان بهره‌مندی از نعمت عقل و به کارگیری آن است. در قرآن کریم انسان‌هایی که تعقل را رها کرده‌اند، به چهارپایان تشبیه و بلکه بدتر از آنها دانسته شده‌اند:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^۱ آیا گمان داری که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند ستوران نیستند، بلکه گمراه‌ترند.

در آیه‌ای دیگر آمده است که خداوند بر خردگريزان مهر پلیدی می‌نهد: «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۲

در احادیث نیز ارزش و اصالت انسان به عقل او دانسته شده است:

دعامة الإنسان العقل؛^۳ بنیاد انسان عقل است.

إِنْ حَسَبَ الرَّجُلُ دِينَهُ وَ مَرْوَتَهُ خَلَقَهُ وَأَصْلُهُ عَقْلُهُ^۴ شرافت و بزرگی مرد، دین او، و مردانگی‌اش، خلق و خوی او، و بن‌مایه‌اش عقل اوست.

بنابراین مهم‌ترین نعمتی که خداوند با آن به انسان کرامت و فضیلت بخشیده، عقل است که آدمی با به کارگیری آن و پیروی از احکام آن به کرامت و فضیلت انسانی دست خواهد یافت.^۵ در روایتی نیز کرامت به برخورداری از روح ایمان تفسیر شده و مراد از روزی پاکیزه، علم دانسته شده است.^۶ بر پایه این تفسیر، کرامت امری اکتسابی و ویژه مؤمنان است. در روایتی دیگر نیز در تفسیر آیه مورد بحث، به کامل بودن آفرینش انسان، کامل بودن حواس، ثبات عقل و گویایی زبان آدمی تصریح شده است.^۷

۱. فرقان (۲۵): ۴۴؛ نیز بنگرید به: انفال (۸): ۲۲.

۲. یونس (۱۰): ۱۰۰.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۳.

۴. همان، ج ۸، ص ۱۸۱ و ۲۰۳.

۵. توضیح این مطلب در فصل ساحت‌های وجودی انسان گذشت.

۶. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۲.

۷. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۴۷۰ و ۴۷۱.

بنابراین چنین می‌نماید که کرامت و فضیلت مطرح در این آیه، به امتیازات و اختصاصات آدمی - که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند - بازمی‌گردد و شرط دارا بودن کرامت نیز استفاده از همین نعمت‌ها به‌ویژه عقل و خرد است.

۲. دارای نیکوترین ساختار

یکی دیگر از تعبیر قرآن کریم درباره انسان آن است که خداوند وی را در احسن تقویم (بهترین ساختار) آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۱

تقویم در لغت به معنای اعتدال و تعادل است.^۲ طبرسی معنای واژگانی آن را نهادن یک شیء بر سازواری و اعتدال شایسته آن می‌داند.^۳ مفسران مراد از انسان را در آیه مورد بحث نوع انسان انگاشته و در تفسیر احسن تقویم به مواردی مانند بهترین پیکره و استواری قامت اشاره کرده‌اند.^۴ ابن عباس مقصود از آیه را آفرینش انسان با کمال نفسانی و تعادل و تناسب اندام‌ها و ویژگی او (مانند برخورداری از گویایی و شناخت و تدبیر) دانسته است.^۵ در روایتی از امام هادی علیه السلام می‌خوانیم:

خدای عزوجل خبر داده که فرزندان آدم را بر دیگر آفریده‌هایش - اعم از ستوران و درندگان و جنبندگان دریا و پرندگان و هر [موجود] دارای حرکتی که حواس فرزندان آدم ادراک می‌کند - به واسطه توانایی [او] تمییز عقل و نطق برتری بخشیده است و این سخن خداست: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۶ و این سخن خدا: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ»^۷

۱. تین (۹۵): ۴.

۲. اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، ج ۵، ص ۲۰۱۷؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ج ۴، ص ۱۶۸.

۳. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۳۹۳.

۴. همان؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۴۱۸.

۵. محمد بن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۷۶؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۳۹۳؛ ملا محسن فیض کاشانی، *الصافی فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۳۴۷.

۶. تین (۹۵): ۴.

۷. انفطار (۸۲): ۸ - ۶.

و در آیات بسیار [دیگر]. پس نخستین نعمت خدا بر انسان، سلامت عقل او و برتری دادن او بر بسیاری از آفریده‌های خدا با [برخورداری] از کمال عقل و تمیز بیان است...^۱

بنابر آنچه یاد شد، برخورداری انسان از نیکوترین ساختار در آفرینش بدن و اندام‌ها و روح و کمالات آن (مانند عقل و اندیشه و گویایی) یکی از ممیزات آدمی از دیگر موجودات است که شرافت خاصی بدو بخشیده است.

۳. حمل امانت الاهی

در قرآن کریم از این مطلب سخن رفته که خداوند متعال امانت خود را به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه نمود و آنها از حمل و پذیرش آن سر باز زدند و از آن ترسیدند، اما انسان ستمگر و جهل‌پیشه آن را بر دوش گرفت:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.^۲

در نگاه نخست، چنین می‌نماید که این آیه درصدد نکوهش انسان است که با وجود ظلم و جهول بودن، امانتی الاهی را بر دوش گرفته که آسمان‌ها و زمین از حمل آن ناتوان‌اند. اما تفسیر آیه نشان خواهد داد که حمل امانت الاهی افتخاری بس بزرگ برای انسان شمرده می‌شود، مشروط بر اینکه امانت‌خدایی را به شایستگی به سرمنزل مقصود برساند. از آنجاکه مفهوم آیه متوقف بر فهم امانت و عرضه شدن آن است، در اینجا به اختصار بدین بحث می‌پردازیم.^۳ شیخ مفید عرضه امانت به موجودات غیرجاندار را از باب مجاز و برای نزدیک ساختن مطلب به ذهن‌ها و تعظیم و بزرگداشت امر امانت شمرده است. او امانت را به قرینه سیاق آیه و احادیث صحیح - که در تفسیر آن وارد شده - همان اطاعت از خدا و رسول او در اوامر و نواهی آنها می‌داند.^۴

۱. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف المقول، ص ۴۷۱.

۲. احزاب (۳۳): ۷۲.

۳. برای آگاهی از دیدگاه‌های مختلف در تفسیر این آیه بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۷،

ص ۲۷۸ به بعد.

۴. محمد بن محمد مفید، اوائل المقالات، ص ۲۲۲.

تفسیر مجمع البیان دیدگاه‌های مختلفی درباره آیه مطرح نموده؛ ازجمله آنکه مراد از امانت، امر خدا به اطاعت از خود و نهی از معصیت اوست. برخی نیز امانت را احکام و فرائض دانسته‌اند که خداوند بر بندگان واجب نموده است. عده‌ای نیز معنای آن را همان مفهوم رایج امانت‌داری و وفای به عهد انگاشته‌اند.^۱

ملاصالح مازندرانی می‌نویسد: مشهور میان مفسران آن است که مراد از امانت، مطلق تکلیف است و آسمان‌ها و کوه‌ها و زمین به خاطر ترس از مخالفت خدا و استحقاق کیفر، از حمل آن ترسیدند.^۲ در احادیث متعددی که در منابع حدیثی شیعه آمده، امانت به ولایت امیرمؤمنان علیه السلام تفسیر شده است.^۳ به نظر می‌رسد ولایت از مصادیق بارز و اتم امانت است و این تفسیر به معنای نفی مصادیق دیگر نیست. دلیل این مدعا، روایتی است که در آن امانت به همان معنای متعارف امانت تفسیر گشته است.^۴ در حدیثی دیگر، یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام درباره این مسئله فقهی پرسید که هرگاه کسی فرد دیگری را برای خرید لباس به بازار بفرستد، در صورتی که آن مرد خود لباس مورد نظر را داشته باشد، آیا می‌تواند لباس خود را به‌عنوان لباس خریداری شده عرضه نماید؟ حضرت ضمن نهی از این کار، به آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» استشهد کردند.^۵ همچنین در برخی منابع آمده است که چون وقت نماز می‌رسید، رنگ از رخسار امیرمؤمنان علیه السلام می‌پرید و آن حضرت به خود می‌لرزید. ایشان در بیان علت آن می‌فرمود:

هنگام [ادای] امانتی رسید که خدای والا آن را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد و آنها از حمل آن خودداری کردند و انسان در عین ناتوانی‌اش آن را به دوش کشید. نمی‌دانم که اکنون آنچه بر دوش گرفته‌ام، به نیکی انجام خواهم داد، یا نه!^۶

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۸۶.

۲. ملاصالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۷، ص ۵۲.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۳، ح ۲؛ محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ص ۹۶، ح ۲ و ۳؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، معانی الاخبار، ص ۱۱۰، ح ۳ - ۱؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۶۶ ح ۲۷۳.

۴. علی بن حسن طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، ص ۱۰۸؛ حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۹.

۵. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۵۲، ح ۱۲۰.

۶. محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل‌ابی‌طالب، ج ۱، ص ۳۸۹.

با توجه به روایات یادشده و آن گونه که برخی از عالمان شیعی یادآور شده‌اند،^۱ امانت مطرح در آیه، مطلق بوده و همه تکالیف و هرآنچه را که خداوند بر دوش آدمی نهاده، دربرمی‌گیرد و تنها به ولایت یا نماز یا امانت‌داری اختصاص ندارد.

درباره ادامه آیه، یعنی «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» نیز گفته‌اند که این دو تعبیر، وصف نوع انسان به اعتبار اغلب است؛^۲ بدین معنا که اغلب انسان‌ها به سبب پیروی از هواهای نفسانی، به تکالیف خود عمل نمی‌کنند و از عهده حمل امانت الهی برنمی‌آیند.

بنابراین انسان حامل امانت سترگ الهی است و طبیعی است که چون آن را به سرمنزل مقصود رساند، از کرامت و برتری نسبت به دیگر موجودات بهره‌مند می‌گردد. آنهایی نیز که در این امانت خیانت کنند، نه تنها از کرامت انسانی بی‌بهره می‌مانند، بلکه در رتبه‌ای پایین‌تر از همه موجودات قرار خواهند گرفت.

۴. برتری بر فرشتگان

مراد از برتری انسان بر فرشته آن نیست که تک‌تک افراد انسانی از یکایک فرشتگان برترند؛ زیرا ناگفته پیداست که فرشتگان موجوداتی ملکوتی و معصوم‌اند،^۳ اما بسیاری از آدمیان نه تنها هیچ گونه فضیلتی ندارند، بلکه به تعبیر قرآن بسان ستوران و بلکه گمراه‌تر از آنها‌یند.^۴ چنین می‌نماید که یکی از خاستگاه‌های مهم این بحث، داستان سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام است که در قرآن کریم آمده است.^۵ این آیات و آیات دیگری که در آنها یادکردی از فرشتگان آمده، دست‌مایه پیدایش آرای گوناگون در این باب شده که پیامبران برترند یا فرشتگان؟ در این میان، اعتزالیان معتقد به برتری فرشتگان بر پیامبران‌اند و امامیان و

۱. ملا صالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۷، ص ۵۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۲۸۱؛

ملا محسن فیض کاشانی، العاصی فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۰۶.

۲. همان.

۳. «مَلَائِكَةُ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَفْضُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶۶: ۶)؛ «بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۱) و ۲۶ (۲۷).

۴. «أَوَلَيْكَ كَالِإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۷)؛ «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۲۵)؛ (۳۴).

۵. «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (بقره: ۲)؛ (۳۴)؛ اعراف: ۷)؛ ۱۱: اسراء)؛ ۱۷)؛ ۶۱: کهف)؛ ۱۸)؛ ۵۰:

طه (۲۰)؛ ۱۱۶).

اشعریان نیز قائل به برتری پیامبران بر فرشتگان.^۱

متکلمان امامیه در این موضوع متفق‌اند که رتبت پیامبران برتر از فرشتگان است.^۲ در احادیث این موضوع با تفصیل بیشتری مطرح شده؛ چنان‌که در برخی از این احادیث تصریح شده که «انسان مؤمن» برتر از فرشتگان مقرب است و در پاره‌ای دیگر نیز مصافحه با مؤمن برتر از مصافحه با فرشتگان دانسته شده است.^۳ در روایتی آمده که چون حضرت آدم علیه السلام درگذشت، هبة‌الله (فرزند آدم) به جبرئیل علیه السلام گفت: ای رسول‌خدا! پیش آی و بر نبی خدا نماز بگذار. جبرئیل گفت: خداوند عزوجل به ما فرمان داد که برای پدرت سجده کنیم؛ پس ما بر «فرزندان نیکوکار» او پیشی نمی‌گیریم.^۴ در روایتی دیگر می‌خوانیم که در شب معراج نیز جبرئیل به حضرت رسول صلی الله علیه و آله گفت: «إِنَّا لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْآدَمِيِّينَ مُنْذُ أَمَرْتَنَا بِالسُّجُودِ لِآدَمَ»^۵ در حدیثی دیگر آمده است:

مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ خُدَّامُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ جِوَارَ اللَّهِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُؤْمِنِينَ...؛ خدای عزوجل آفریده‌ای گرمی‌تر از مؤمن نزد خدای عزیز و جلیل نیافریده است؛ زیرا فرشتگان خدمت‌گزاران مؤمنان هستند و جوار الاهی از آن مؤمنان است و بهشت از آن مؤمنان است....

در روایتی دیگر حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخُدَّامُنَا وَخُدَّامُ مُحِبِّينَا؛^۶ بی‌گمان فرشتگان، خدمت‌گزاران ما [اهل‌بیت] و خدمت‌گزاران دوستان ما هستند.

۱. محمد بن محمد مفید، *اوائل المقالات*، ص ۴۹ و ۵۰؛ علی بن محمد جرجانی، *شرح المواقیف*، ص ۲۸۳؛

محمدامین بن عمر بن عابدین، *حاشیه رد المحتار علی الدر المختار*، ج ۱، ص ۵۶۸

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *الاعتقادات*، ص ۸۹؛ محمد بن محمد مفید، *اوائل المقالات*، ص ۴۹ و ۵۰؛

علی بن حسین علم‌الهدی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، ص ۱۰۹، ۱۱۰ و ۲۸۴ و ج ۲، ص ۱۵۶.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۱۸۳، ح ۲۱.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۴۶۵؛ محمد بن حسن طوسی، *تهذیب*

الأحكام، ج ۳، ص ۳۲۰؛ نیز بنگریه به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *کمال الدین وتمام النعمة*، ص ۲۱۳.

۵. همو، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۸.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۳۳، ح ۲.

۷. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، ج ۱، ص ۳۲۷، ح ۲۲؛ همو، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۵.

به نظر می‌رسد که در بحث تفاضل مؤمن و ملک، این فرمایش امیرمؤمنان علیه السلام فصل الخطاب باشد. عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: فرشتگان برترند یا فرزندان آدم؟ فرمود: امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: خداوند عزوجل در فرشتگان عقل بدون شهوت نهاد، در ستوران شهوت بدون عقل و در فرزندان آدم نیز هر دو را نهاد. پس هرکس عقلش بر شهوتش چیره شود، او بهتر از فرشتگان است و هرکس شهوت او بر عقلش چیره گردد، بدتر از بهایم است.^۱ بدین سان نمی‌توان گفت همه انسان‌ها از همه فرشتگان برترند، بلکه تنها انسان‌هایی که از عقل پیروی کنند، از فرشتگان فراترند. در واقع آدمیان با وجود داشتن شهوت از عقل متابعت می‌کنند، اما فرشتگان بی‌آنکه شهوتی داشته باشند، پیرو عقل‌اند؛ نکته‌ای که بی‌شک دشواری مسیر انسان‌ها را می‌رساند.

۵. خلافت آدم علیه السلام

در قرآن کریم در داستان آفرینش حضرت آدم علیه السلام آمده است:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^۲ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت.»

درباره این آیه سه بحث حائز اهمیت است: نخست اینکه معنا و مفهوم خلیفه خدا چیست؟ دوم آنکه آیا این خلافت ویژه حضرت آدم علیه السلام و برخی پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام است، یا نوع انسان از این کرامت برخوردار است؟ سوم اینکه آدم علیه السلام جانشین چه کسی بر روی زمین است: خدا یا فرشتگان یا موجودات دیگر؟ طبری از مفسران بزرگ شیعه، خلیفه را به معنای جانشین دیگری می‌داند و می‌گوید: آدم و فرزندان او جانشین فرشتگانی‌اند که پیش‌تر روی زمین ساکن بوده‌اند. بر پایه این تفسیر، نوع بشر خلیفه خواهد بود. طبری آنگاه تفسیر دیگری را مطرح می‌کند و آن را صحیح می‌داند. براساس این دیدگاه که گروهی از مفسران نیز آن را پذیرفته‌اند، حضرت آدم علیه السلام خلیفه خدا بر زمین است؛ چنان‌که حضرت داود علیه السلام نیز برطبق آیه

۱. همان، ص ۴۴: محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۰۹، ح ۲.

۲. بقره (۲): ۳۰.

«یا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»^۱ جانشین خدا بوده است.^۲ برخی دیگر از مفسران ضمن آنکه مستخلف را خدا معرفی کرده‌اند، خلافت را مشترک میان تمامی انسان‌ها دانسته‌اند.^۳

به نظر می‌رسد که خلافت در آیه مورد بحث جانشینی خداست و از سویی دیگر نمی‌توان آن را به تمامی انسان‌ها تعمیم داد. آن هم بدین دلایل:

۱. ظاهر عبارت «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» که پس از آن بلافاصله حضرت آدم علیه السلام به عنوان خلیفه مطرح شده؛ بیانگر آن است که خداوند ایشان را جانشین خود در زمین قرار داده است. بنابراین ضمیمه کردن دیگر انسان‌ها به حضرت آدم و یا جانشین بودن آدم از ملائکه یا انسان‌های دیگر نیازمند قرینه است.

۲. معنای خلیفه خدا بودن روی زمین این است که خلیفه، نماینده و حجت خدا بر دیگران بوده و به همین رو بر آنهاست که از وی پیروی کنند. بی‌گمان این ویژگی خاص پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام است، نه همه انسان‌ها.

۳. احادیث متعددی بر این تفسیر دلالت دارد. در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌خوانیم:

فَلَمَّا سَمِعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ قَالَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً لِّي عَلَيْهِمْ
فَيَكُونُ حُجَّةً لِّي عَلَيْهِمْ فِي أَرْضِي عَلَى خَلْقِي؛^۴ چون خدای عزوجل آن [سخن] را از
فرشتگان شنید، گفت: من در زمین برای خود جانشینی قرار می‌دهم تا حجت من بر
مردمان در زمین باشد.

در حدیثی دیگر آمده است که چون از امام کاظم علیه السلام درباره امام پس از ایشان پرسش شد، فرمود: این پسر من علی (امام رضا علیه السلام) امام است. همانا پدرم دستم را گرفت و مرا وارد قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله نمود و گفت: پسر من! خدای عزوجل فرمود: «من در روی زمین جانشین قرار

۱. ص (۳۸): ۲۶.

۲. فضل بن حسن طبرسی، جوامع الجامع، ج ۱، ص ۹۱؛ محمدباقر ملکی میانجی، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، جزء ۱، ص ۱۹۴.

۳. محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۰۵؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۶.

می‌دهم» و خدای عزیز و جلیل چون سخنی گوید، بدان وفا کند.^۱

استدلال امام علیه السلام بدین معناست که امامت بسان خلافت، منصبی الهی است و طبق وعده خداوند، در هر زمان خلیفه‌ای منصوب از سوی خدا وجود خواهد داشت.

۴. بسیاری از عالمان شیعه برای اثبات ضرورت وجود امام و تأکید بر اینکه امامت و خلافت منصبی الهی است، به آیه «إِنِّي جَاعِلٌ...» استناد کرده‌اند.^۲ روشن است که اگر خلافت به افرادی برگزیده اختصاص نداشته و مشترک میان همگان باشد، نه آن احادیث و نه این استدلال‌ها معنادار نخواهد بود. براساس این تفسیر مراد از خلیفه، جانشین و حجت خدا بر روی زمین است، از این رو بر دیگران لازم است که از او پیروی کنند. مصداق این خلیفه در درجه نخست و براساس ظاهر آیه، حضرت آدم علیه السلام است. اما بر پایه برخی احادیث و نیز صدق عنوان خلیفه و حجت خدا بر معصومان علیهم السلام، فرزندان معصوم حضرت آدم علیه السلام نیز خلیفه خواهند بود.

بدین سان، آیه مورد بحث بر کرامت معصومان علیهم السلام دلالت می‌کند، نه کرامت همه انسان‌ها. اما از آنجاکه خلیفه خدا در زمین از نوع انسان نه دیگر موجودات برگزیده شده، اجمالاً بر کرامت نوع انسان دلالت می‌کند.^۳

۶. داشتن روح الهی

در دو سوره از قرآن کریم و در تعبیری همسان، در باب آفرینش حضرت آدم علیه السلام آمده است:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۴ پس وقتی آن را درست کردم و از

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۱۲؛ نیز بنگرید به: محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل‌ابی طالب، ج ۲، ص ۲۶۳.

۲. بنگرید به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۱۰؛ ابوالصلاح نقی بن نجم حلبی، تقریب المعارف، ص ۳۷۴؛ محمد بن علی بن حمزه طوسی، الثاقب فی مناقب، ص ۱۱۷؛ محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل‌ابی طالب، ج ۱، ص ۲۱۰ و ج ۲، ص ۳۷؛ علی بن موسی بن طاووس، الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام یامرة المؤمنین، ص ۴۱۱؛ حسن بن یوسف حلبی (علامه)، الالفین: الفارق بین الصدق والمین، ص ۳۳۶؛ علی بن یونس نباطی عاملی، الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم، ج ۱، ص ۸۶؛ ملا صالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۵، ص ۸۱ و ج ۶، ص ۱۸۳؛ احمد آشتیانی، لوامع الحقائق فی اصول العقائد، ج ۲، ص ۸.

۳. در مورد فلسفه و حکمت خلافت بنگرید به کتاب‌های مربوط به نبوت و امامت.

۴. حجر (۱۵): ۲۹.

روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید.

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي^۱ آنگاه او را درست اندام کرد، و از روح خویش در او دمید.

درباره این آیه بحث برانگیز، دو نکته مهم شایسته بررسی است: نخست اینکه بدانیم مراد از «رُوحی» در این آیه چیست؟ دوم آنکه آیا برخورداری از روح الاهی، ویژه حضرت آدم است، یا شامل همه انسان‌ها می‌گردد؟ به تعبیری دیگر، آیا مراد از آدم، آدم شخصی است یا نوعی؟ بسیاری از مفسران، مراد از روح در این آیات را همان روح و نفسی می‌دانند که مایه حیات انسان است. آنان بر این نکته تأکید کرده‌اند که اضافه روح به خدا در تعابیر «رُوحی» و «رُوحه»، از باب اضافه تشریفی است؛ یعنی منظور آن نیست که خداوند از روحی که خود نیز از آن روح برخوردار است، به انسان افاضه نموده، بلکه از روحی که آفریده خود او و در ملکیت اختصاصی اوست، به انسان عطا فرموده است، به همین رو، این روح با انتساب به خداوندگار هستی، کرامت و شرافتی ویژه یافته است^۲ (مانند انتساب خانه کعبه به خدا در تعبیر «بَيْتِي»). در روایات نیز بر این مطلب تأکید رفته است.^۳

نظریه‌ای دیگر در این باره آن است که مقصود از روح، روح القدس است نه نفس انسان. بر پایه این نظریه، تعبیر «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» در این آیات، هم‌سنگ تعبیر «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»^۴ است. به معنایی دیگر، روح قدسی علمی است که از سوی خداوند به پیامبران افاضه می‌شود تا با آن به رسالت و معارف و حقایق دینی شناخت بیابند؛^۵ علمی که درحقیقت سرچشمه عصمت پیامبران است. در حدیثی آمده است: «فَرُوحُ الْقُدُسِ يَبْعُثُوا أَنْبِيَاءَ مُرْسِلِينَ وَغَيْرَ مُرْسِلِينَ وَهِيَ عَلَمُوا الْأَشْيَاءَ»^۶

۱. سجده (۳۲): ۹.

۲. بنگرید به: محمد بن حسن طوسی، التیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۳۳۲؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۱۱۴؛ ملامحسن فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۰۷؛ محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۱۵۴؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۰، ص ۳۴.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۲، ج ۳؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ۱۰۳.

۴. بقره (۲): ۲۵۳.

۵. بنگرید به: محمدباقر ملکی میانجی، مباحث البیان فی تفسیر القرآن، جزء ۳۰، ص ۵۷.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۸۱؛ نیز بنگرید به: همان، ج ۱، ص ۲۷۱ و ۲۷۳.

در حدیثی دیگر می‌خوانیم که علت سجده جبرئیل و ملائکه در برابر آدم، وجود همین روح در آدم بوده است.^۱ درباره اینکه مراد از آدم در آیات مورد بحث، حضرت آدم علیه السلام است یا نوع انسان نیز باید گفت که هرگاه مراد از روح، همان نفس انسانی باشد، طبعاً دمیده شدن روح درباره همه انسان‌ها صدق می‌یابد، اما اگر دیدگاه دوم را بپذیریم، روح نیز دانش و قدرتی خواهد بود که ویژه برگزیدگان (پیامبران و امامان علیهم السلام) است. با پذیرفتن این معنا، آیات مزبور به موضوع بحث که کرامت مطلق انسان است، ارتباط نخواهد داشت.

۷. تعابیر دیگر

افزون بر آنچه گفته آمد، در متون دینی امتیازات دیگری نیز برای انسان ذکر شده است. مثلاً از نگاه قرآن، تمامی آفریده‌های روی زمین برای انسان آفریده شده است؛^۲ انسان از نعمت‌های خدادادی زمین در امور دینی و دنیوی خود سود می‌برد؛^۳ آنچه در آسمان‌ها و زمین هست،^۴ و همچنین پدیده‌هایی مانند جویبارها، خورشید، ماه و کشتی‌ها در تسخیر انسان است.^۵ افزون بر این به تصریح قرآن کریم، خداوند به آدمی هر آنچه خواسته، ارزانی داشته است.^۶ در روایتی ارزش آدمی، تنها بهشت معرفی شده و تأکید گردیده که انسان نباید خود را جز به بهشت بفروشد: «إِنَّ أَفْئِدَتَكُمْ لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِيعُوهَا بَعْرَهَا».^۷ در پاره‌ای از روایات نیز آمده که حرمت مؤمن از کعبه بیشتر است.^۸ در متون دینی به موارد بسیاری از کرامت اکتسابی انسان مانند تقوا^۹ نیز اشاره شده است.

۱. حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۴۶۳.

۲. «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹).

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان: ۳۱)؛ ۲۰: جاثیه (۴۵)؛ ۱۳.

۵. «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهیم: ۱۴)؛ ۳۲ و ۳۳.

۶. «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ» (ابراهیم: ۱۴)؛ ۳۴.

۷. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹؛ نیز بنگرید به: نهج البلاغه، حکمت ۴۵۶.

۸. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الخصال، ج ۲۷، ص ۹۴ و ۹۵؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۶۸.

۹. همان، ج ۸، ص ۲۲۰؛ ۲۷۲؛ محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۶۱۵.

بر این بنیاد، کرامت انسان بر سه بخش است: یکی بخش عام آن که همه انسان‌ها به حکم انسان بودن از آن برخوردارند؛ مانند بهره‌مندی از انواع نعمت‌های معنوی و مادی (همچون عقل، نطق)، مستخر بودن امکانات هستی برای او، حامل امانت الاهی بودن و داشتن نیکوترین ساختار. مجموع این کرامت‌ها منزلت ویژه‌ای را برای انسان در میان تمامی آفریده‌ها پدید آورده است. دسته دوم کرامت‌ها از آن انسان مؤمن است که امکانات عام خدادادی را در مسیر هدف متعالی آفرینش خود به کار بسته و بدین طریق افزون بر کرامت اعطایی خدا، کرامت‌های دیگری را نیز خود به دست آورده، تا آنجا که مخدوم فرشتگان گشته است. بخش سوم مواردی مانند خلافت الاهی است که ویژه انسان‌های کاملاً پاک و برگزیده (معصومان علیهم‌السلام) است.

ب) ویژگی‌های منفی

در نقطه مقابل اوصاف یادشده، متون دینی بر شماری از ویژگی‌های منفی انسان نیز انگشت نهاده‌اند که بدانها می‌پردازیم.

۱. یکی از تعابیر قرآن درباره انسان آن است که خداوند او را به اسفل سافلین بازمی‌گرداند: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»^۱ سپس او را به پست‌ترین [مراتب] پستی بازگردانیدیم.

برخی مفسران این جمله را به معنای بازگرداندن انسان به ناتوانی، کم‌هوشی و کم‌خردی در دوران پیری تفسیر کرده‌اند. در تفسیری دیگر، مراد از آیه بازگرداندن انسان — در نتیجه بدکاری‌ها و گناهان وی — به آتش جهنم است.^۲ نویسندگان تفسیر نمونه، دیدگاه دوم را به قرینه سیاق آیه درست دانسته و در تفسیر آن نوشته‌اند:

همیشه در کنار کوه‌های بلند، دره‌های بسیار عمیق وجود دارد و در برابر آن قوس صعودی تکامل انسان [= احسن تقویم]، قوس نزول وحشتناکی [= اسفل سافلین] دیده می‌شود. چرا چنین نباشد؟ درحالی که [انسان] موجودی است مملو از استعدادها و سرشار که اگر در طریق صلاح از آن استفاده کند، بر بالاترین قله افتخار قرار می‌گیرد

۱. تین (۹۵): ۵

۲. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۷۶؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۹۴.

و اگر این همه هوش و استعداد را در طریق فساد به کار اندازد، بزرگ‌ترین مفسده را می‌آفریند و طبیعی است که به اسفل سافلین کشیده می‌شود.^۱

برخی از مفسران واژه «أَسْفَلَ» را به قرینه کاربردهای قرآنی آن^۲ به معنای خواری و زبونی دانسته‌اند. اینان در نقد تفسیر آیه به «بازگشت انسان به ناتوانی» چنین نوشته‌اند که آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» در مقام امتنان انسان است و اینکه آفرینش او بر نیکوترین ساختار و تعادل است؛ درحالی که آیه «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» در مقام بیان دادگری خدا و سخت کیفری او نسبت به کسانی است که در قبال این نعمت بزرگ ره ناسپاسی پیموده‌اند. بازگشت انسان به دوران پیری (ارذل العمر) سنت عام خداست که در آن جنبه به کارگیری خشم و غضب (درباره انسان پیر) وجود ندارد. در نتیجه مقصود از اسفل سافلین طبق ظاهر آیه، خوارترین و پست‌ترین افراد نزد خدا (= اسفل معنوی) و یا پایین‌ترین افراد در طبقات جهنم (= اسفل مکانی) است که در این میان وجه نخست به قرینه سیاق آیه مناسب‌تر می‌نماید.^۳

۲. از منظر قرآن، انسان در «خُسْر» است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِي خُسْرٍ»^۴

«خُسْر» به معنای نقصان و نابودی^۵ یا کاهش سرمایه است. بر این پایه، آدمی همواره سرمایه‌های مادی و معنوی خود را به نابودی می‌سپارد.

۳. انسان از منظر قرآن «هَلُوع» آفریده شده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا»^۶ به‌راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است.

۱. ناصر مکارم‌شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۴۵.

۲. فصلت (۴۱): ۲۹؛ صافات (۳۷): ۹۸؛ توبه (۹): ۴۰.

۳. بنگرید به: محمدباقر ملکی میانجی، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، جزء ۳۰، ص ۵۷۳ و ۵۷۴.

۴. «واقعاً انسان دستخوش زیان است.» (عصر (۱۰۳): ۲).

۵. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ۲، ص ۶۴۵؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی،

القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۰؛ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۳۸.

۶. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۴۰۵؛ حسین بن محمد راغب‌اصفهانی، المفردات

فی غریب القرآن، ص ۱۴۷.

۷. معارج (۷۰): ۱۹.

«هَلُوع» به معنای بسیار آزمند و بی‌تاب است.^۱ قرآن پس از به کار بردن تعبیر «هَلُوع»، ویژگی‌های دیگری برای انسان برشمرده که برخی آن را تفسیر «هَلُوع» دانسته‌اند:^۲

إِذَا مَسَّ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّ الْخَيْرُ مَنُوعًا^۳؛ چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند. و چون خیری به او رسد بخل ورزد.

/ ۴. در آیاتی دیگر، انسان موجودی «جدال‌گر» و «ستیزه‌جو» معرفی شده است:

أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ^۴؛ مگر آدمی ندانسته است که ما او را از نطفه‌ای آفریده‌ایم، پس بناگاه وی ستیزه‌جوی آشکار شده است.

تعبیر دیگر قرآن درباره انسان «عجول» (= شتاب‌زده) و «آفرینش از عجله» است:

وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا^۵؛ و انسان همواره شتاب‌زده است.

خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ^۶؛ انسان از شتاب آفریده شده است.

عجله به معنای شتاب نمودن برای کاری پیش از وقت آن است که بی‌گمان امری است نکوهیده.^۷

ع از نگاه قرآن، انسان ناتوان آفریده شده است: «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»^۸ و انسان، ناتوان آفریده شده است. مفسران اسلامی با توجه به سیاق آیه، ناتوانی انسان را به ناشکیبایی او در برابر شهوات و تاب نیاوردن در برابر دشواری طاعات تفسیر کرده‌اند؛^۹ بدین معنا که هوا و

۱. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۱۰۷؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة وصحاح

المریة، ج ۳، ص ۱۳۰۸؛ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۴.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۱۲۴.

۳. معارج (۷۰): ۲۰ و ۲۱.

۴. یس (۳۶): ۷۷؛ نیز بنگرید به: کهف (۱۸): ۵۴؛ نحل (۱۶): ۴.

۵. اسراء (۱۷): ۱۱.

۶. انبیاء (۲۱): ۳۷.

۷. محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج ۴، ص ۱۲؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر

القرآن، ج ۷، ص ۸۵

۸. نساء (۴): ۲۸.

۹. ملامحسن فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴۲.

هوس او را به این سو و آن سو می‌کشاند و ترس و اندوه، او را به خشم می‌آورد.^۱
در مجموع می‌توان گفت بسیاری از ویژگی‌های منفی انسان مانند زیان‌کاری، آزمندی و بی‌تابی و ستیزه‌جویی، اوصافی است که گناهکاران در نتیجه اعمال خود آنها را به دست آورده‌اند.

کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی

به نظر می‌رسد که در تحلیل و جمع‌بندی دو دسته از متون دینی - که اولی بر نقاط مثبت و والای انسان و دومی بر نقاط ضعف وی تأکید دارند - می‌توان از تقسیم کرامت و منزلت انسان به کرامت ذاتی و اکتسابی مدد جست.

کرامت ذاتی بدین معناست که انسان ذاتاً و طبق آفرینش الهی، دارای کرامت و پایگاه ویژه‌ای در میان سایر آفریده‌هاست.

این کرامت به دلیل برخورداری انسان از نعمت‌هایی است که دیگر موجودات از آن محروم‌اند؛ مانند خرد و دانش. در کنار این موهبت سترگ، ویژگی‌هایی همچون اراده و اختیار، امکان تکامل، توانایی گفتار، تناسب اندام و مسخر بودن دیگر موجودات نیز یادکردنی است.

بی‌تردید کرامت ذاتی انسان، مشترک میان تمامی آدمیان (مؤمن و کافر و عالم و جاهل) است و انسان به حکم انسانیت، از این نعمت ویژه برخوردار بوده و دارای جایگاه ویژه‌ای در میان دیگر موجودات است. اما انسان به دلیل همین برخورداری و در برابر آن، وظیفه سنگینی بر عهده دارد و آن استفاده درست از نعمت‌هاست. هرگاه انسان این موهبت‌ها را در مسیر رسیدن به هدفی که برای آن آفریده شده (شناخت و بندگی خدا)، به کار بندد، به کرامت‌ها و کمالات بالاتر دست می‌یابد و این همان کرامت اکتسابی است. به دیگر بیان، آدمی در پرتو آزادی و اختیار خود می‌تواند با ایمان و عمل صالح و به کارگیری صحیح موهبت‌های الهی، به درجات بالاتری از کرامت نایل آید. از همین رو از منظر قرآن کریم، باکرامت‌ترین انسان‌ها نزد خدا باتقواترین آنان است؛^۲ چنان‌که ایمان و علم نیز مایه رسیدن به مقامات رفیع معنوی

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۷؛ محمد بن حسن طوسی، التیان فی تفسیر

القرآن، ج ۳، ص ۱۷۷.

۲. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات (۴۹): ۱۳).

است.^۱ بدین سان، کرامت ذاتی ابزار و مقدمه‌ای برای دستیابی به کرامت اکتسابی است.

از دیگر سو، انسان براساس قدرت اراده و اختیار می‌تواند از این نعمت‌ها استفاده نکند و یا آنها را در مسیر اهداف شیطانی به کار برد. در این صورت، آدمی از کرامت اکتسابی محروم می‌شود و حتی مقامش از ستوران فروتر می‌گردد؛ چراکه با وجود بهره‌مندی از ابزارهای دستیابی به کرامت اکتسابی، همچون بهایم از این کرامت محروم است.

با تأمل در اوصاف منفی آدمی این نکته آشکار می‌شود که اوصاف پیش‌گفته ناظر به موارد اکتسابی است؛ یعنی انسان با اراده و اختیار، خود را واجد این ویژگی‌های منفی ساخته است، چنان‌که پیش‌تر نیز گفته آمد. از این رو، بسیاری از آیات قرآن پس از ذکر خصوصیات منفی، مؤمنان و نیکوکاران را از آنها مستثنا نموده:

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ؛ سپس او را به پست‌ترین [مراتب] پستی بازگردانیدیم؛ مگر کسانی را که گرویده و کارهای شایسته کرده‌اند، که پاداشی بی‌منت خواهند داشت.

إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ؛^۲ به راستی که انسان خلق سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است. چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند. و چون خیری به او رسد بخل ورزد. غیر از نمازگزاران.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ؛^۳ واقعاً انسان دستخوش زیان است؛ مگر کسانی که گرویده و کارهای شایسته کرده و همدیگر را به حق سفارش و به شکیبایی توصیه کرده‌اند.

در مورد آیه عرضه امانت، مفسران تصریح کرده‌اند که منظور از ظلم و جهول بودن انسان این است که آدمی با ارتکاب گناهان بر خویشتن ستم نموده است.^۴ در مورد عجز و

۱ «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۵۸)؛ (۱۱)

۲ تین (۹۵): ۵ و ۶

۳ معارج (۷۰): ۲۲ - ۱۹.

۴ عصر (۱۰۳): ۲ و ۳.

۵ محمد بن حسن طوسی، التیان فی تفسیر القرآن، ج ۸ ص ۳۶۷؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی

تفسیر القرآن، ج ۸ ص ۱۸۶.

الانسان
بازگشت به پستی
مگر کسانی که
گرویده و کارهای
شایسته کرده‌اند

شتاب‌زده بودن انسان نیز به نظر می‌رسد که این ویژگی مربوط به همه انسان‌ها نبوده و وصف غالب آنهاست؛ ضمن آنکه شتابگر بودن، عملی اختیاری است و از همین‌رو در روایات متعددی از آن نهی شده است. امیرمؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

إِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا؛^۱ از شتاب‌زدگی در امور پیش از رسیدن موعد آنها برحذر باش.

امام صادق علیه السلام نیز فرمود:

مَعَ الثَّبَتِ تَكُونُ السَّلَامَةُ وَمَعَ الْعَجَلَةِ تَكُونُ الدَّمَامَةُ؛^۲ سلامت با درنگ و بردباری، و پشیمانی با شتاب‌زدگی است.

در پایان بحث کرامت انسان، یادکرد این نکته بایسته است که این موضوع با مباحث دیگری مانند ساحت‌های وجودی انسان و کمال و سعادت او نیز در ارتباط است، از این‌رو مباحث مطرح‌شده می‌تواند تکمیل‌کننده این بحث باشد.

خلاصه فصل

۱. در شماری از متون دینی ویژگی‌های مثبت و اوصافی ناظر به کرامت و منزلت والای انسان مطرح شده است؛ مواردی مانند تکریم انسان، داشتن نیکوترین ساختار، حمل امانت الاهی، برتری بر فرشته و مسخر انسان بودن تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین.
۲. در قرآن کریم برخی ویژگی‌های منفی نیز برای انسان برشمرده شده است؛ ویژگی‌هایی چون آزمندی و بی‌تابی، جدال‌گری و ستیزه‌جویی، شتاب‌زدگی و در زیان بودن. بر خورداری از دو جنبه توانایی‌ها و ناتوانایی‌ها انسان را برای قرار گرفتن در بوته آزمون الاهی آماده می‌کند.
۳. پسیری از ویژگی‌های منفی مانند زیان‌کار بودن، آزمندی و بی‌تابی اوصافی اکتسابی است که انسان‌های گناهکار در نتیجه اعمال خود آنها را به دست آورده‌اند.
۴. در جمع‌بندی دو دسته از متون دینی یادشده، می‌توان از تقسیم کرامت و منزلت انسان به کرامت ذاتی و اکتسابی بهره جست. کرامت ذاتی بدین معناست که انسان ذاتاً و برطبق آفرینش الاهی دارای کرامت و پایگاه ویژه‌ای در میان سایر آفریده‌هاست. کرامت ذاتی به دلیل

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر).

۲. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الخصال، ص ۱۰۰، ح ۵۲.

برخورداری انسان از نعمت‌هایی چون عقل و دانش است که دیگر موجودات از آن محروم‌اند.
 ۵. انسان به دلیل دارا بودن کرامت ذاتی ویژه، وظیفه سنگینی بر دوش دارد. هرگاه انسان از موهبت‌ها و ویژگی‌های خداداد در مسیر رسیدن به هدف آفرینش - یعنی شناخت و پرستش خدا - بهره گیرد، به کرامت‌ها و کمالات بالاتر که همان کرامت اکتسابی است، دست می‌یابد.
 ۶. هرگاه آدمی براساس قدرت و اختیار از نعمت‌های خداداد استفاده نکند و یا آنها را در مسیر اهداف شیطانی یا نفسانی به کار برد، از کرامت اکتسابی محروم می‌شود و حتی در جایگاهی پایین‌تر از ستوران قرار می‌گیرد؛ چراکه با وجود بهره‌مندی از ابزارهای دستیابی به کرامت اکتسابی، همچون حیوانات از این کرامت محروم است.

پرسش و پژوهش

۱. با مراجعه به تفاسیری مانند مجمع البیان و نمونه، دیدگاه‌های مفسران اسلامی را درباره آیات ناظر به کرامت ذاتی انسان بررسی کنید.
۲. به نظر شما انسان از چه توانایی‌ها و صفات مثبت و از چه ناتوانایی‌ها و صفات منفی برخوردار است؟ استدلال کنید.
۳. فلسفه برخورداری انسان از صفات مثبت و منفی خداداد را تحلیل نمایید.
۴. به نظر شما مهم‌ترین کرامت ذاتی انسان چیست؟ چرا؟
۵. کرامت ذاتی با کرامت اکتسابی چه تفاوتی دارد؟
۶. به نظر شما بحث کرامت و منزلت انسان با کدام یک از مباحث مربوط به انسان‌شناسی مرتبط است؟ توضیح دهید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمد رضا حکیمی و دیگران، الحیة (ترجمه فارسی)، ج ۷.
۲. محمد تقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن.
۳. ناصر مکارم‌شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه.
۴. محمد تقی جعفری، حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام؛ اسلام و غرب.
۵. مرتضی مطهری، انسان کامل.
۶. علی‌اکبر رشاد (زیر نظر)، دانشنامه امام علی (علیه السلام)، ج ۴.
۷. غلامحسین گرامی، انسان در اسلام.

فصل هفتم

سعادت و کمال انسان



اهداف

۱. آشنایی با تعریف و گونه‌های سعادت.
۲. آشنایی با عوامل سعادت و شقاوت انسان.
۳. آگاهی از معنای تقدیر سعادت و شقاوت انسان توسط خداوند.

سعادت انسان و راه رسیدن به آن از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ آن گونه که در این باره آرای مختلفی را به دست داده‌اند. فیثاغوریان در قرن ششم قبل از میلاد و سقراط و افلاطون و ارسطو و اپیکوریان و رواقیان در حدود قرن چهارم پیش از میلاد نمونه‌های برجسته‌ای از توجه به این موضوع‌اند. فیثاغورس راهی برای رسیدن به سعادت عرضه کرد که اساس آن ریاضت بود. سقراط و افلاطون، دستیابی به حکمت یعنی علم به کلیات و تعاریف کلی را راه رسیدن به سعادت معرفی کردند. ارسطو نیز نظریه حد وسط میان افراط و تفریط یا اعتدال را مطرح نمود. از سویی اپیکوریان سعادت را عبارت از لذت می‌دانستند و رواقیان نیز زندگی برطبق طبیعت را - که به استغنای از دنیا می‌انجامد - لذت شمردند. در عصر جدید نیز این بحث ادامه یافت: اسپینوزا نظریه صیانت ذات را مطرح کرد و نیچه نیز قدرت را کمال بشری دانست.^۱

تعریف و گونه‌ها

در متون دینی واژگان متعددی چون سعادت، کمال، فلاح، فوز و نجات به یک حوزه معنایی متعلق‌اند و واژگانی مانند شقاوت، خسران و هلاکت نیز در نقطه مقابل آن قرار دارند.

۱. در این باره بنگرید به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱ و ۴.

«سعادت» در لغت به معنای خیر و سرور و برکت و نیکی‌ختی است و شقاوت نیز در برابر اینهاست. ابن فارس می‌گوید: «السن و العین و الدال اصل یدل علی خیر و سرور، خلاف النحس، فالسعد: الیمن فی الأمر.»^۱

ابن منظور نیز می‌نویسد: «السعد: الیمن، و هو نقیض النحس، و السعادة خلاف النحوسة، و السعادة خلاف الشقاوة.»^۲

در عرف عام نیز سعید به کسی می‌گویند که از چیزهایی که مردم آنها را خیر و خوب می‌دانند، بهره‌مند باشد. به دیگر سخن، سعادت حالت و وضعیتی است که دارنده خوبی‌ها و خیرات، آن را دارد. اما پرسش اصلی این است که خوبی‌ها و خیرات چیست؟ پاسخ به این سؤال، تفسیر ما را از سعادت روشن خواهد ساخت. اگر همه خیرات را در لذت‌های جسمانی خلاصه کنیم، سعادت حالتی خواهد بود که فقط دارنده لذت‌های جسمی بدان دست می‌یابد، اما اگر خیر را مساوی ملکات و فضایل اخلاقی بدانیم، آن که دارنده این فضایل است، سعادت‌مند خواهد بود.

برای روشن شدن بحث گفتنی است که در قرآن و احادیث خیر و شر به دو معنا به کار رفته است. نخستین معنای آن دو همان است که معمولاً در شبهه شرور (در بحث عدل خدا) مطرح می‌شود. در این معنا، خیر به امری خوشایند، و شر بر امری ناخوشایند اطلاق می‌شود. شر نیز خود دو مصداق دارد: یکی درد و رنج و دیگری نیز چیزی که موجب درد و رنج می‌شود؛ مانند مرض، فقر، سيل، زلزله و جنگ.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تفسیر خیر و شر در آیه «وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً.»^۳ فرمود:

فَالْخَيْرُ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى، وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ ابْتِلَاءٌ وَإِخْتِبَارٌ^۴ منظور از خیر، تندرستی و غناست و مراد از شر، بیماری و فقر است [که همه] از سر امتحان و آزمایش است.

۱. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ماده «سعد».

۲. محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ماده «سعد».

۳. «و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود» (انبیاء: ۲۱-۲۵).

۴. محمد بن اشعث کوفی، الجعفریات، ص ۲۳۳؛ قطب‌الدین راوندی، الدعوات، ص ۱۶۸؛ فضل بن حسن طبرسی،

مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۷۴.

دومین معنای خیر و شر عبارت است از خیر و شر نهایی. در این معنا، مراد از خیر آن چیزی است که برای انسان سودمند بوده و موجب سعادت او در دنیا و آخرت است. شر نیز همان چیزی است که برای آدمی زیان‌بار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت می‌گردد. معنای اول را خیر و شر ابتدایی و معنای دوم را خیر و شر نهایی می‌نامیم. دلیل این نام‌گذاری آن است که چه‌بسا امری در نگاه نخستین خیر به نظر برسد، چراکه باعث لذت می‌گردد، اما با بررسی بیشتر روشن شود که همین امر در نهایت باعث بدبختی و هلاکت انسان می‌شود.^۱

مشکلی که در دیدگاه‌های مربوط به سعادت و فضیلت و خیر وجود دارد، این است که هریک به جنبه‌ای از حیات انسان می‌نگرند و آن را برجسته می‌کنند و از جنبه‌های دیگر غفلت می‌ورزند. اما از آنجا که آفریدگار انسان به همه ابعاد وجودی او توجه دارد، در همه ساحات آدمی - از جمله سعادت و شقاوت او - طرحی همه‌جانبه و فراگیر را عرضه می‌کند. با دقت در آیات و احادیث مرتبط با سعادت و شقاوت درمی‌یابیم که اسلام از یک سو ریاضت مبتنی بر ترک دنیا را پیشنهاد نمی‌کند، اما از دیگر سو برخورداری از لذت‌های دنیوی را نیز تنها عامل سعادت‌مندی نمی‌داند. لذت‌های معنوی نیز به همین گونه است؛ بدین بیان که در طرح اسلام برای سعادت انسان، جسم و روح، دنیا و آخرت و به‌طور کلی خیر و سعادت وجود دارد، اما نه در عرض یکدیگر. اسلام برای هر جنبه از حیات مادی و معنوی انسان خیر و سعادت را قائل است و میزان آن نیز به‌اندازه اهمیتی است که آن جنبه داراست. از این رو، همان‌گونه که اهمیت دنیا به‌اندازه آخرت نیست، وزن خیرات دنیوی نیز به قدر خیرات اخروی نیست.

۱. قرآن کریم به همین دو معنای خیر و شر این چنین اشاره می‌کند: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است، و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است، و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. (بقره (۲): ۲۱۶). چیزی که انسان آن را ناخوش می‌دارد و واژه «شَيْئًا» در عبارت «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا» به آن اشاره دارد، شر به معنای اول است. ادامه آیه، شر به معنای نخست را خیر معرفی می‌کند: «وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ»؛ مراد از این خیر، خیر به معنای دوم است. براساس این آیه چه‌بسا اموری که در نظر نخستین شر است، با نظر عمیق و نهایی معلوم می‌شود که خیر است.

اسلام، انسان را مرکب از روح و بدن و این دو را از حیات دنیوی و اخروی برخوردار می‌داند، از این رو سعادت و شقاوت انسان را می‌باید در چهار زمینه جستجو کرد: جسمی دنیوی، روحی دنیوی، جسمی اخروی و نیز روحی اخروی.

اگر بخواهیم سعادت‌های چهارگانه را درجه‌بندی کنیم، ملاک آن بی‌شک درجات خیراتی است که در این سعادت‌ها از حیث کمی و کیفی به انسان می‌رسد. بنابراین سعادت‌ی که بیشترین و بهترین خیرات را نصیب انسان کند، عالی‌ترین سعادت‌ها خواهد بود. از آنجا که خیرات و لذت‌های اخروی همیشگی و شدید است و خیرات و لذت‌های دنیوی نیز در مقایسه با آنچه در آخرت وجود دارد، محدود و ضعیف، می‌توان نتیجه گرفت که سعادت‌های اخروی مهم‌تر از سعادت‌های دنیوی است. برای مثال، یکی از کمالاتی که موجب سعادت انسان می‌شود، علم و آگاهی است. این کمال در آخرت، ابدی و شدید است؛ درحالی‌که در دنیا در زمانی محدود و به مقدار کم دست‌یافتنی است. این بدان دلیل است که دنیا جایگاه اصلی و دائمی انسان نیست، بلکه مقدمه‌ای است برای رسیدن به موقف نهایی و دائمی. از این رو آیات و احادیث، سعادت و شقاوت اصلی و حقیقی را سعادت و شقاوت اخروی می‌دانند. در قرآن کریم می‌خوانیم:

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئِ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ؛^۱ و اما کسانی که نیک‌بخت شده‌اند، تا آسمان‌ها و زمین برجاست، در بهشت جاودانند.

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَبِئِ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ؛^۲ و اما کسانی که تیره‌بخت شده‌اند، در آتش، فریاد و ناله‌ای دارند. تا آسمان‌ها و زمین برجاست، در آن ماندگار خواهند بود.

امام صادق علیه السلام درباره معنای سعادت و شقاوت فرمود:

السَّعَادَةُ: سَبَبُ خَيْرٍ، تُنْسِكُ بِهِ السَّعِيدُ فَيَجْزِيهِ إِلَى التَّجَاةِ، وَالشَّقَاوَةُ سَبَبُ خِذْلَانٍ، تُنْسِكُ بِهِ الشَّقِيُّ فَيَجْزِيهِ إِلَى الْهَلَكَةِ، وَكُلُّ يَعْلَمُ اللَّهُ؛^۳ سعادت ریسمان خیر و نیکی است که

۱. هود(۱۱): ۱۰۸.

۲. هود(۱۱): ۱۰۶ و ۱۰۷.

۳. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۹۶.

نیک‌بخت بدان چنگ زده و او را به رهایی می‌کشاند و شقاوت [نیز] ریسمان خذلان است که نگویند بخت به آن چنگ زده و او را به هلاکت می‌کشاند و همه به علم خداست.

امام علی علیه السلام نیز در باب حقیقت سعادت و شقاوت می‌فرماید:

حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنْ يَخْتَمَ الرَّجُلُ عَمَلَهُ بِالسَّعَادَةِ وَ حَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يَخْتَمَ الْمَرْءُ عَمَلَهُ بِالشَّقَاءِ؛^۱

حقیقت سعادت این است که عمل انسان به سعادت ختم شود و حقیقت بدبختی این است که عمل او به بدبختی بینجامد.

سعادت‌های روحی - خواه در دنیا و خواه در آخرت - مهم‌تر از سعادت‌های جسمی است؛ زیرا از یک سو شدیدتر و پایدارتر است و از سوی دیگر نیز تضمین‌کننده سعادت جسمی و روحی اخروی است. از این رو، بیشتر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت، ناظر به سعادت روحی و اسباب و مبادی پیدایش این نوع سعادت است. در مورد سعادت‌های دنیوی - اعم از جسمی و روحی - نیز احادیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درخور توجه است:

مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ وَالْمَرْكَبُ الْهَنِئِيُّ وَالْوَلَدُ

الصَّالِحُ؛^۲ از جمله سعادت‌های مرد مسلمان، همسر صالح، خانه بزرگ، مرکب راهوار و فرزند صالح است.

خَمْسَةٌ مِنَ السَّعَادَةِ الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْبَيْتُ الْوَارِثُ وَالْخُلَاطَاءُ الصَّالِحُونَ وَ رِزْقُ الْمَرْءِ فِي

بَلَدِهِ وَالْحُبُّ لَأَلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله؛^۳ پنج چیز از سعادت است: همسر صالح، فرزندان نیک، دوستان صالح، روزی انسان در شهر خود و دوستی آل محمد صلی الله علیه و آله.

مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ حُسْنُ الْخُلُقِ؛^۴ از جمله سعادت‌های انسان خُلق نیکوست.

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الخصال، ص ۵.

۲. محمد بن اشعث کوفی، الجعفریات، ص ۹۹؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۶، ص ۱۵۵.

۳. نعمان بن محمد تمیمی مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۹۵؛ نیز بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۲۵۷ و ج ۸، ص ۵۲۵.

۴. محمد بن سلامه قضاعی، مستند الشهاب، ج ۱، ص ۱۹۹؛ مسعود بن عیسی بن ابی فراس (ورام)، تنبیه الخواطر

ونزهة النواظر، ج ۲، ص ۲۵۰.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

مِنْ سَعَادَةِ الْمُؤْمِنِ دَأْبُهُ يَرْكُبُهَا فِي حَوَائِجِهِ وَ يَقْضِي عَلَيْهَا حَقُّوَ إِنْ حَاقَبَهُ؛^۱ از سعادت مؤمن، داشتن چهارپایی است که برای برآوردن نیازهایش سوار آن می‌شود و حقوق برادرانش را با آن به جا می‌آورد.

در احادیثی از این دست، گاه به سعادت جسمی و دنیوی اشاره شده و گاه به سعادت روحی و دنیوی و گاه نیز به هر دو. برای مثال، خانه بزرگ و مرکب راهوار تنها به سعادت جسمی اشاره دارد و خُلق نیکو و دوستی آل محمد علیهم السلام نیز به سعادت روحی. اما زن و فرزند و دوست صالح یا وسیله نقلیه که با آن می‌توان به مؤمنان خدمت کرد، هر دو جنبه را مطمح‌نظر دارد.

عوامل سعادت و شقاوت

چنان‌که اشاره شد، بیشتر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت مربوط به مبادی و عوامل آنهاست. برخی از این مبادی بدین قرار است: معرفت، ایمان، طاعت خدا، پیروی از قرآن و دین حق، ولایت اهل بیت علیهم السلام، توفیق الهی، محاسبه و مجاهده نفس، اخلاص، تقوا، زهد و عمل نیک. بدیهی است که در این میان جهل، کفر، ردائیل اخلاقی، اعمال زشت و معصیت خدا، از مبادی شقاوت به شمار می‌روند. اهمیت این امور از آن‌روست که هم بیانگر سعادت و شقاوت روحی در دنیاست و هم در سه نوع سعادت و شقاوت دیگر (جسمی دنیوی، جسمی اخروی و روحی اخروی) مؤثر است. تأثیر سعادت و شقاوت روحی دنیوی در سعادت و شقاوت اخروی روشن است؛ زیرا خداوند جایگاه هر کس را در بهشت و جهنم براساس اموری همچون ایمان و کفر، طاعت و معصیت، فضایل و ردائیل و پیروی از حق یا باطل - که از جمله سعادت‌های روحی دنیوی است - معین می‌دارد. این امور در جسم انسان نیز بی‌تأثیر نیست. فرد مؤمنی که دارای اخلاق و اعمال نیکوست، کم‌تر از دیگران در معرض امراض جسمی قرار می‌گیرد. به‌طور کلی انسان‌های خوب حتی در همین دنیا از زندگی بهتری نسبت به افراد شرور

برخوردارند. حال به یک آیه و چند حدیث درباره مبادی سعادت و شقاوت اشاره می‌کنیم:^۱

فَمَنْ أَتَّبِعْ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى^۲ پس هرکس از هدایت‌م پیروی کند نه گمراه می‌شود و نه تیره‌بخت.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

لَا يَنْتَفِي لِمَنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا أَنْ يَعُدَّ سَعِيدًا^۳ سزاوار نیست غیر عالم، سعید دانسته شود.

ایشان در مورد آیه «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا»^۴ فرمود: «بِأَعْمَالِهِمْ شَقُّوا»^۵ به خاطر اعمال زشت خود بدبخت و شقی شدند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام چنین فرمود:

إِنَّ السَّعِيدَ حَقَّ السَّعِيدِ مَنْ أَحْبَبَكَ وَأَطَاعَكَ^۶ سعید حقیقی کسی است که تو را دوست بدارد و فرمان‌برداری‌ات کند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

فَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا تَحَقَّقْ شِقْوَتُهُ^۷ هر که غیر از اسلام از دین دیگری پیروی کند، شقاوتش تحقق یافته است.

امام علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر پس از امر به پیروی از قرآن و احکام آن، در مورد احکام قرآن می‌فرماید:

لَا يَسْتَعِدُّ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا^۸ کسی به سعادت

۱. درباره مبادی و عوامل سعادت و شقاوت بنگرید به: محمد محمدی‌ری‌شهری، *عدل در جهان‌بینی توحیدی*.

۲. طه (۲۰): ۱۲۳.

۳. حسن بن علی بن شعبه حرائی، *تحف العقول*، ص ۳۶۴.

۴. «می‌گویند: پروردگارا، شقاوت ما بر ما چیره شد» (مؤمنون (۲۳): ۱۰۶).

۵. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *التوحید*، ص ۳۵۶.

۶. محمد بن حسن طوسی، *الأمالی*، ص ۴۲۶.

۷. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۶۱.

۸. همان، نامه ۵۳.

نمی‌رسد مگر از راه پیروی از این احکام، و بدبخت نمی‌شود مگر با انکار آنها و عمل نکردن به آنها.

تقدیر سعادت و شقاوت

در آیات و احادیث مرتبط با سعادت انسان، از تقدیر سعادت و شقاوت او از سوی خداوند سخن به میان آمده و حتی در برخی احادیث زمان این تقدیر، پیش از تولد انسان ذکر شده است. در قرآن کریم آمده است که حضرت عیسی علیه السلام که نوزادی بیش نبود، به امر خداوند زبان به سخن گشود و خود را معرفی کرد. یکی از جملات عیسی علیه السلام چنین بود: «وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا»^۱ و زورگو و نافرمانم نگردانیده است.

از این آیه برمی‌آید که شقاوت و سعادت به تقدیر الهی است. از این‌رو، حضرت عیسی گفت که خداوند مرا شقی قرار نداده است. در کتاب‌های شیعه و سنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده:

السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ^۲؛ سعید کسی است که در شکم مادرش سعید شد و شقی کسی است که در شکم مادرش شقی شد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَ الشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ^۳؛ خداوند سعادت و شقاوت را پیش از آنکه آفریدگانش را بیافریند، آفرید.

پرسش اصلی درباره این احادیث آن است که اگر سعادت و شقاوت انسان‌ها پیش از تولد آنها مشخص شده، چگونه می‌توان انسان‌ها را مختار دانست؟ دست‌کم بدین سؤال می‌توان سه پاسخ داد، اما پیش از آن باید خاطرنشان کرد که مسئله تقدیر سعادت و شقاوت نباید به گونه‌ای تفسیر شود که به جبر بینجامد؛ چراکه جبر با علم حضوری انسان در تنافی است و

۱. مریم (۱۹): ۳۲.

۲. حسین بن سعید کوفی‌اهوازی، الزهد، ص ۱۴؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۲۷؛ محمد بن یزید بن ماجه، سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۱۸.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۲.

لازمه آن بی معنا شدن دین و نبوت و معاد و عدل است. حتی اگر فرض کنیم تفسیری مطابق با اختیار نداشته باشیم، باید این احادیث کنار نهاده شود، هرچند چنین فرضی درست نیست و برای تقدیر سعادت، تفسیرهایی همسو با اختیار انسان وجود دارد. تفسیرهای مربوط به تقدیر سعادت و شقاوت عبارت است از:

۱. مشخص بودن سعادت و شقاوت انسان‌ها قبل از تولد به این معناست که خداوند از سعادت و شقاوت انسان‌ها آگاه است و می‌داند که آنها در آینده چه کارهایی را انجام خواهند داد. براساس این علم، خداوند در لوح تقدیرات برای کسی که در آینده با اختیار خود سعید خواهد شد، سعادت را می‌نویسد و از این سو نیز شقاوت را برای فردی ثبت می‌کند که کارهای بد خواهد کرد. بنابراین تقدیر الاهی بر پایه علم خدا به اختیار انسان است و از این رو لازمه آن جبر و ظلم نیست. هنگامی که از امام کاظم علیه السلام درباره حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد سعید و شقی بودن افراد در شکم مادر سؤال شد، حضرت این گفته را چنین تفسیر فرمود:

الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السَّعْدَاءِ؛^۱ شقی کسی است که درحالی که در شکم مادرش است، خدا می‌داند که اعمال اشقیا را در آینده انجام خواهد داد، و سعید کسی است که درحالی که در شکم مادرش است، خدا می‌داند که اعمال سعیدها را در آینده انجام خواهد داد.

۲. در برخی احادیث، تقدیر سعادت و شقاوت بدین معنا تفسیر شده که خداوند سعادت را برای ایمان‌آورنده و شقاوت را برای منکران، تقدیر کرده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَى الْقَدَرُ بِالسَّعَادَةِ مِنَ اللَّهِ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَى وَ بِالْشَّقَاءِ لِمَنْ كَذَّبَ وَ كَفَرَ؛^۲ علم [الاهی]، به سعادت کسی که ایمان آورد و تقوا پیشه کرد، و به شقاوت کسی که تکذیب کرد و کافر شد، پیشی گرفت و قلم [خدا] جاری شد و تقدیر الاهی گذشت.

براساس این حدیث، هرچند سعادت و شقاوت از سوی خداوند مقدر می‌گردد، این تقدیر براساس ایمان و کفر است که عمل اختیاری انسان به شمار می‌رود. در تفسیری دیگر نیز

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، التوحید، ص ۳۵۶.

۲. همان، ص ۳۴۳.

می‌توان گفت که آن اعمال اختیاری که باعث سعادت و شقاوت می‌شود نیز مشخص شده است. بدین‌سان، ایمان و تقوای آینده موجب تقدیر سعادت، و تکذیب و کفر آینده نیز سبب تقدیر شقاوت است.

۳. آخرین تفسیر تقدیر سعادت و شقاوت، مبتنی بر وجود عوالم پیشین است. براساس احادیث مربوط به این عوالم - که در بحث عوالم وجودی انسان بدانها اشاره شد - انسان‌ها پیش از جهان کنونی مورد آزمایش قرار گرفته‌اند که نتیجه این آزمون سعادت و یا شقاوت آنها بوده است. بنابراین هر انسانی پیش از تولد یا سعید است و یا شقی. این سعادت و شقاوت نیز براساس اراده و اختیار انسان‌ها و نوعی پاسخ به آزمون الهی بوده است. ازاین‌رو، لازمه سعید و شقی بودن در شکم مادر، جبر نیست.

نکته مهم درباره این پاسخ آن است که سعید و شقی بودن در عوالم پیشین که براساس اختیار انسان‌ها بوده، موجب نمی‌شود که آدمی در این جهان قدرت و اختیار نداشته باشد و نتواند سرنوشت خود را تغییر دهد. بر این بنیاد، سعادت و شقاوت آدمیان در شکم مادر نتیجه اعمال پیشین آنهاست، ازاین‌رو در جهان کنونی ممکن است فرد با انجام کارهایی متفاوت با عوالم قبل، سعادت و شقاوت گذشته را تغییر دهد. امروزه نیز وقتی شخص مؤمنی را می‌بینیم، می‌گوییم که این فرد سعید است، اما این گفته بدان معنا نیست که او نمی‌تواند در آینده کافر و شقی گردد.

خلاصه فصل

۱. سعادت انسان و راه رسیدن به آن از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ آن‌گونه که آرای مختلفی نیز در این باره به دست داده‌اند.

۲. سعادت در لغت نقطه مقابل شقاوت و به معنای خیر و سرور و برکت و نیک‌بختی است. برای فهم معنای سعادت باید تفسیر صحیحی از خوبی‌ها و خیرات ارائه کرد.

۳. در متون دینی خیر و شر به دو معنا به کار رفته است: خیر و شر ابتدایی و نهایی. در خیر و شر ابتدایی، خیر به امری خوشایند گفته می‌شود و شر نیز به امری ناخوشایند اطلاق می‌گردد که خود دو مصداق دارد: یکی درد و رنج و دیگری نیز چیزی که موجب درد و رنج می‌شود؛ مانند مرض، فقر، سیل، زلزله و جنگ.

۴. در خیر و شر و نهایی، مراد از خیر آن چیزی است که برای انسان سودمند است و سعادت

دنیوی و اخروی او را به ارمغان می‌آورد و شر نیز همان چیزی است که برای آدمی زیان‌بار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت می‌گردد.

۵. گونه‌های سعادت و شقاوت عبارت است از: جسمی دنیوی، روحی دنیوی، جسمی اخروی و نیز روحی اخروی.

۶. سعادت و شقاوت اخروی مهم‌تر از سعادت و شقاوت دنیوی است؛ چراکه شدیدتر و همیشگی است.

۷. برخی از عوامل و مبادی سعادت در قرآن و حدیث از این قرار است: معرفت، ایمان، طاعت خدا، پیروی از قرآن و دین حق، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام، توفیق الهی، محاسبه و مجاهده نفس، تقوا، زهد و عمل نیک. برخی از مبادی شقاوت نیز عبارت است از: جهل، کفر، رذایل اخلاقی، اعمال زشت و معصیت خدا.

۸. در مورد تقدیر سعادت و شقاوت انسان‌ها قبل از تولد، تفاسیری چند درخور ذکر است:
۱. این تقدیر به معنای معلوم بودن سعادت و شقاوت انسان‌ها برای خدا و ثبت این علم در لوح تقدیر است.

۲. خداوند متعال سعادت را برای ایمان‌آوردگان، و شقاوت را برای منکران تقدیر کرده است.
۳. تقدیر سعادت و شقاوت انسان‌ها براساس آزمون آنها در عوالم پیشین است، اما درعین حال انسان‌ها می‌توانند با انجام برخی اعمال، تقدیر خود را تغییر دهند.

پرسش و پژوهش

۱. سعادت و شقاوت چند گونه است؟
۲. کدام نوع سعادت و شقاوت مهم‌تر است؟ چرا؟
۳. چه تفاسیری درباره تقدیر سعادت و شقاوت قبل از تولد انسان مطرح شده است؟
۴. با مراجعه به کتاب *دانشنامه عقاید اسلامی* (ج ۸) عوامل و مبادی سعادت و شقاوت را همراه با احادیث مربوط بررسی نمایید.
۵. درباره دیدگاه‌های مختلف در مورد سعادت انسان پژوهش کنید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. جعفر سبحانی، تفسیر سوره فرقان: سیمای انسان کامل.
۲. مرتضی مطهری، انسان کامل.

۳. محمد محمدی‌شهری و رضا برنجکار (همکار). دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۸ و ۹.
۴. علی‌اکبر رشاد (زیر نظر)، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۴.
۵. رضا برنجکار، معرفت عدل الاهی.
۶. حیدر علوی‌نژاد، افق‌های کمال.
۷. عباس پسندیده، رضایت از زندگی.
۸. حسین بن محمد راغب‌اصفهانی، فلسفه آفرینش انسان و سعادت واقعی او، ترجمه زین‌العابدین قربانی.
۹. محمدتقی جعفری، فلسفه و هدف زندگی.
۱۰. عبدالله نصری، فلسفه آفرینش.

فصل هشتم

رابطه انسان با خدا و خود

اهداف

۱. آشنایی با مفهوم رابطه تکوینی و رابطه تشریعی انسان با خدا.
۲. آشنایی با نقش خدا در تعامل با انسان.
۳. آشنایی با وظایف انسان در تعامل مطلوب با خدا.
۴. آشنایی با مهم‌ترین اعمال در تعامل مستقیم انسان با خدا.
۵. آشنایی با اهمیت خودشناسی.
۶. آگاهی از حقوق و وظایف انسان در برابر خود.

انسان به‌عنوان موجودی با مختصات منحصر به فرد در جهان هستی دارای روابط متنوعی با دیگر موجودات است. پرداختن به چند و چون این روابط و عرضه راهکارهای لازم در هریک از گونه‌های روابط، بخش درخور توجهی از مباحث متون دینی را به خود اختصاص داده است که در مطالعات انسان‌شناختی نمی‌توان از آنها غفلت کرد. به‌طور کلی روابط انسان با موجودات در چهار حوزه قابل بررسی است که در این فصل و فصل بعد به تناسب بحث به‌اختصار به هریک می‌پردازیم: رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خود، رابطه انسان با جامعه و رابطه انسان با جهان.

الف) رابطه انسان با خدا

رابطه انسان با خداوند به‌عنوان یگانه آفریدگار و خداوندگار تمام هستی، رابطه‌ای بسیار ویژه است. آدمی بدون خواست و اراده خود، با آفرینش هدفمند الهی گام به عرصه وجود می‌نهد و تحت مشیت و قدرت و ربوبیت مستمر الهی قرار می‌گیرد و سرانجام پس از سپری کردن

دوره حیات دنیوی به اذن خدا وارد سرای واپسین می‌گردد و حیات مجددی را در فضایی کاملاً متفاوت تجربه می‌کند. در تمام این مراحل انسان ژرف‌ترین، استوارترین و همه‌جانبه‌ترین رابطه را با آفریدگار بنده‌نواز خود داراست.

در بخشی از این ارتباط، انسان هیچ‌گونه مشارکتی در امور خود ندارد و همه کاره او خدای فعال مایشاء است. در بخش دیگری از همین رابطه، انسان به‌عنوان موجودی مختار و مسئول، کنش‌گر بوده و در امور خویش مشارکتی تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز دارد. از این‌رو، روابط انسان با خدا دو گونه بوده و در دو ساحت درخور بررسی است: رابطه تکوینی و رابطه تشریعی.

رابطه تکوینی

مراد از رابطه تکوینی میان خدا و انسان، رابطه فراگیر و گسترده‌ای است که برخاسته از موقعیت و نسبت وجودی میان خدا و آدمی است. برای درک این رابطه باید دو سوی آن را نیک مورد تأمل قرار داد: در یک سو، خدای دانا، توانا، بی‌نیاز، روزی‌رسان و حکیمی قرار دارد که آفریدگار، صاحب‌اختیار، رب و مولای حقیقی انسان است و در سوی دیگر نیز موجودی آفریده، بنده و نیازمند مطلق به نام انسان. در این رابطه، زمام امور خُرد و درشت انسان به دست خداست که با قدرت و مشیت حکیمانه خود به ربوبیت و تدبیر آن می‌پردازد. خداست که بر پایه اراده معطوف به حکمت و رحمت خود - بی‌آنکه با انسان به مشاوره بنشیند و از او نظرخواهی کند - جامه آفرینش هر شخصی را با ویژگی‌های متناسب با او - در ساختار جسمی و روحی و امکانات مادی و معنوی فراخور - بر تن او پوشاند و به او روزی داد و بزرگش نمود و به رشد و کمالش رساند. پس از مدتی معین نیز او را از این دنیا خواهد برد و جهان دیگری را بر روی او خواهد گشود.

در رابطه تکوینی، همه انسان‌ها - اعم از مؤمن و کافر، و عالم و جاهل - مشترک‌اند. خداوند در این رابطه، خدای همگان است و انسان‌ها نیز جملگی آفریده و بنده همان خدای یگانه‌اند، چه خود به این موضوع عارف و معترف باشند و چه نباشند. به‌واقع در رابطه تکوینی، انسان جزء کوچکی از جهان بی‌کران و موجودات بی‌شمار آن به شمار می‌رود.

رابطه تکوینی به دلیل رابطه ژرف و تنگاتنگ انسان با خدا وجوه بسیاری دارد. برای

آشنایی با اقسام رابطه تکوینی می‌توان اسماء الاهی را مورد مطالعه قرار داد.^۱ هر نامی از نام‌های نیکوی خدا بیانگر گونه‌ای رابطه میان خدا و موجودات جهان از جمله انسان است. برای نمونه، اسم «عالم» دلالت دارد که انسان پیش از آفرینش در قلمرو دانش ازلی خدا قرار داشت و پس از آفرینش نیز با تمام جزئیات حرکات و سکنت خود لحظه‌ای از فراچنگ علم الاهی بیرون نمی‌رود. «خالق» نیز از آفریده شدن انسان و خروجش از کتم عدم حکایت می‌کند و «مالک»، حاکی از آن است که انسان ملک طلق خداست. بدین ترتیب رازق، رب، محیی، ممیت، رحیم، قریب و دیگر اسماء و اوصاف الاهی هر کدام به‌گونه‌ای بر رابطه و همبستگی خدا با جهان و انسان دلالت دارند.

بر پایه متون دینی، انسان دارای معرفت فطری نسبت به خداست، از این‌رو با رجوع به فطرت خود، گونه‌های متنوع رابطه خود با خدای خود را درمی‌یابد. از همین‌روست که پیامبران در دعوت انسان‌ها به خداشناسی فارغ از هرگونه استدلال پیچیده فلسفی، بر رابطه اصیل تکوینی خدا و انسان تأکید می‌کردند؛ چنان که حضرت موسی علیه السلام در معرفی خدای حقیقی به فرعون گفت:

رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛^۲ پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است.

حضرت ابراهیم علیه السلام نیز خدای خود را این‌گونه شناساند:

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ؛^۳ آن کس که مرا آفریده و همواره مرا درمان می‌کند، و آن کس که او به من خوراک می‌دهد و سیرابم می‌گرداند، و چون بیمار شوم او مرا درمان می‌بخشد، و آن کس که مرا می‌میراند و سپس زنده‌ام می‌گرداند.

رابطه تشریعی

مراد از رابطه تشریعی، رابطه‌ای است که انسان به‌عنوان موجودی خردمند، اندیشه‌ورز،

۱. برای آگاهی تفصیلی درباره اسماء حسنی الاهی بنگرید به: محمد محمدی‌ری‌شهری و رضا برنجکار (همکار)،

دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۵، ۶ و ۷.

۲. طه (۲۰): ۵۰.

۳. شعراء (۲۶): ۸۱ - ۷۸.

انتخاب‌گر، مسئول و برخوردار از کرامت و منزلتی ویژه در جهان هستی، با خدای سبحان برقرار می‌کند. در این رابطه نه تنها انسان یکسره فعال و نقش‌آفرین است، بلکه می‌تواند در چندوچون رابطه تکوینی نیز مؤثر باشد.

در حقیقت خدای مهربان صراط مستقیم را که انسان را به کمال می‌رساند، به همه آدمیان نمایانده است،^۱ اما از آنجاکه انسان موجودی مختار و انتخاب‌گر است، خداوند این اجازه و این مسئولیت را به عهده او گذارده تا خود نوع رابطه و چگونگی تعاملش با خدا را تعیین کند. از این‌رو، مسیر انتخابی انسان ممکن است در جهت رسیدن به هدف آفرینش وی بوده و در نتیجه مورد رضایت خدا باشد، یا اینکه مورد رضایت خدا نبوده و سبب‌ساز ناخشنودی و خشم او باشد.

بر پایه نصوص دینی می‌توان رابطه تشریعی مطلوب میان خدا و انسان را در این جمله خلاصه نمود: عبادت و پرستش خدا توسط انسان. در این رابطه، خدا معبود است و انسان نیز بنده و پرستش‌گر.^۲ رابطه تشریعی رابطه‌ای دو سویه است؛ بدین بیان که خداوند و انسان در تعامل مستمر با یکدیگرند و هریک در این زمینه شئونی دارند و اموری را انجام می‌دهند که بدانها می‌پردازیم.

نقش خدا در تعامل با انسان

خداوند به‌عنوان آفریدگار، صاحب‌اختیار و مالک حقیقی انسان که دارای ربط تکوینی با اوست، از آدمی خواسته که او را یگانه معبود و اله خود بداند و جز او را نپرستد؛ از عبادت و اطاعت نفس، شیطان، طاغوت‌ها و نیروها و پدیده‌های مختلف هستی نیز بپرهیزد و فرمان‌بردار خالقش باشد و در برابر شکوه، قدرت، حاکمیت و ربوبیت او سر تعظیم فرود آورد و تنها ولایت او را پذیرا باشد. در قرآن کریم و احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام ضرورت و اهمیت برقراری رابطه بندگی با خدا به قدری روشن و مورد تأکید است که نیازی به ذکر آیات و روایات نیست، اما از

۱. «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِمَّا كَفُورًا.» (انسان (۷۶): ۳).

۲. توجه داریم که مراد از واژه عبادت در اینجا برگزاری اعمال و آداب خاص دینی مانند نماز نیست، بلکه مقصود مطلق بندگی و پرستش خدا در تمام ابعاد و شئون زندگی است.

باب نمونه به مواردی اشاره می‌کنیم:

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ^۱ درحقیقت، خداوند پروردگار من و پروردگار شماست؛ پس او را بپرستید [که] راه راست این است.

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ^۲ فرمان جز برای خدا نیست. دستور داده که جز او را نپرستید. این است دینِ استوار.

از منظر قرآن کریم، پیام تمامی پیامبران دعوت مردم به پرستش خدا و دوری گزیدن از طاغوت‌ها بوده است:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ^۳ و درحقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید: «خدا را بپرستید و از طاغوت [فریبگر] بپرهیزید»]

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز فلسفه بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله را این گونه بیان فرموده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ عِبَادِهِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَمِنْ غُيُودِ عِبَادِهِ إِلَى عُيُودِهِ وَمِنْ طَاعَةِ عِبَادِهِ إِلَى طَاعَتِهِ وَمِنْ وِلَايَةِ عِبَادِهِ إِلَى وِلَايَتِهِ^۴ خداوند تبارک و تعالی محمد را به حق برانگیخت تا بندگان را از بندگی بندگان به پرستش او، و از پیمان‌های بندگان به پیمان‌های او، و از طاعت بندگان به طاعت او، و از ولایت بندگان به ولایت او بیرون آورد.

کتاب پرستش
اللهم
فصل

درحقیقت تنها مسیری که انسان را به کمال و رستگاری می‌رساند، همان طریق بندگی و پرستش خداست؛ زیرا اساساً هدف از آفرینش پرستش خداست.^۵

خداوند در یک سوی رابطه، باب ارتباط، گفتگو و تعامل با خود را گشوده و برای روی آوردن به آستان خود فراخوان عمومی داده است. بدین‌سان، انسان با خدا به گفتگو می‌نشیند، درد دل می‌کند و نیازها و خواسته‌های خود را بیان می‌دارد. خدای فرزانه و مهربان تمام امکانات و

حکیم

۱. آل عمران (۳): ۵۱

۲. یوسف (۱۲): ۴۰

۳. نحل (۱۶): ۳۶

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۸۶

۵. بنگرید به فصل فلسفه حیات انسان در همین اثر.

نیازمندی‌های آدمی را برای برقراری رابطه آگاهانه و آزادانه با خود در اختیار وی نهاده است؛ امکانات گسترده‌ای مانند برخورداری از ابزارهای متنوع شناخت، قدرت اختیار و انتخاب، برخورداری از انواع هدایت‌های ویژه و نیز بهره‌مندی از استعدادهای ذاتی و ساحت‌های وجودی مختلف که در مباحث گذشته از آنها سخن رفت. در اینجا موضوع هدایت و راهنمایی انسان توسط خدا که زمینه‌ساز و زیربنای تعامل انسان با خداست، اندکی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

خداوند برای برقراری رابطه انسان با خود ابتدا معرفت روشنی از خود در سرشت همه انسان‌ها نهاده است. این معرفت اصیل و پایدار هیچ‌گاه آدمی را ترک نمی‌گوید و از او جدا نمی‌گردد و با کوچک‌ترین اسباب غفلت‌زدایی قابل بازیابی است؛ اسبابی چون اندیشیدن در نظام آفرینش، مطالعه پدیده‌های هستی به‌عنوان آیات و نشانه‌های خدا، تأمل در ناتوانی و نیازمندی خود، تدبر در کلام الاهی، گوش فرادادن به ندای پیامبران، قرار گرفتن در سختی‌ها و مشکلات، نیایش و مویه به درگاه الاهی و نیز مشاهده رخدادهای شگرف و معجزه‌آسا در زندگی خود یا دیگران.^۱ بدین‌سان، آدمی با رجوع به فطرت و صبغه الاهی، خویشتن را با تمام وجود در محضر الاهی و آستان قدس ربوبی می‌یابد و این سرآغاز تعامل و ارتباط تشریعی انسان با خداست. در این مرحله است که انسان با اراده آزاد خود تصمیم می‌گیرد که در برابر خدای سبحان موضع ایمان یا کفر را برگزیند. او پس از ایمان به خدا درمی‌یابد که نیازمند ارتباط با معبود خود است و از اینجاست که موضوع هدایت تشریعی الاهی برای تبیین شیوه و راه و رسم تعامل انسان با خدا ضرورت می‌یابد. باری، آفریدگار حکیم که از سر لطف و مهربانی، خود را به وجدانی‌ترین صورت به آدمیان نمایانده و آنها را به ایمان و اعتراف در برابر حقیقت انکارناپذیر خود ترغیب کرده، سازوکار تعامل با خود را نیز فراروی ایشان نهاده است. قرآن کریم از این برنامه زندگی پاکیزه که مایه حیات انسان و سبب‌ساز دستیابی او به رستگاری دنیا و آخرت است، با عنوان اسلام، دین خدا و دین حق یاد کرده و از همگان خواسته که مخلصانه تابع دین خدا باشند:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ^۲

۱. برای آگاهی از معرفت فطری بنگرید به: رضا برنجکار، معرفت فطری خدا.

۲. روم (۳۰): ۳۰.

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست.

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ^۱ و فرمان نیافته بودند جز اینکه خدا را بپرستند، و درحالی که به توحید گراییده‌اند، دین [خود] را برای او خالص گردانند، و نماز برپا دارند و زکات بدهند؛ و دین [ثابت و] پایدار همین است.

دین نه تنها دربردارنده آیین تعامل و رابطه انسان با خداست، بلکه با جامعیت خود برنامه مورد نیاز انسان در سه حوزه ارتباطی دیگر را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا اساساً زندگی انسان مجموعه‌ای پیچیده، و روابط چهارگانه او نیز مقوله‌ای به هم پیوسته و درهم‌تنیده است و خداوند نیز درباره چگونگی و بایسته‌ها و نبایسته‌های هریک از این روابط چهارگانه نظر دارد.^۲ از مجموع آنچه به اجمال گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند برای برقراری ارتباط آگاهانه و آزادانه انسان با او، مسیر روشنی را تعریف کرده و مختصات آن را بدو نشان داده است. حال بجاست به وظایف انسان در این تعامل دوسویه نیز بپردازیم.

۱. بینه(۹۸): ۵

۲. درباره دین مباحث متنوعی در متون دینی مطرح است که پرداختن به آنها از موضوع نوشتار حاضر بیرون است. براساس قرآن نزد خدا هیچ دینی جز اسلام پذیرفته نیست: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران(۳): ۸۵) قرآن کریم سه‌بار تعبیر دین حق را به کار برده و وعده غلبه آن را بر ادیان دیگر داده است که در هر سه مورد، مقصود دین پیامبر خاتم است. (بنگرید به: توبه(۹): ۳۳؛ فتح(۴۸): ۲۸؛ صف(۶۱): ۹) ظاهراً تأکید بر حقایق دین اسلام در این آیات از آن‌رو است که قرآن درباره باورها و آیین‌های باطل نیز تعبیر دین را به کار برده است. (بنگرید به: کافرون(۱۰۹): ۶؛ یوسف(۱۲): ۷۶) آخرین دین آسمانی که توسط پیامبر خاتم در اختیار انسان قرار گرفته، از یک سو بر مبانی روشن عقلی و فطری استوار است و از سوی دیگر در آیات قرآن کریم و از سوی پیامبر تبیین شده، از این‌رو در پذیرش آن اکراه و اجبار وجود ندارد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره(۲): ۵۶) شایان ذکر است که منظور از نفی اکراه در دین، نفی اکراه تکوینی است؛ یعنی انسان برای پذیرش دین خدا آزاد و مختار است و کسی او را به زور ملزم به پذیرش آن نمی‌کند و در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «أَفَأَنْتُمْ تُكْفِرُ الْإِنْسَانَ حَتَّى يَكُونُ مِنْهُمْ مُنْكَرًا» (یونس(۱۰): ۹۹) اما توجه داریم که به لحاظ تشریعی و به حکم عقل و فطرت، انسان نمی‌تواند از پذیرش دین خدا و گزینش مسیر بندگی و پرستش او سر باز زند از دیگر ویژگی‌های دین اسلام، آسانی و عاری بودن آن از عسر و حرج است: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج(۲۲): ۷۸)

✱ وظایف انسان در تعامل با خدا

۱. ایمان

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، اصل و اساس معرفه‌الله، فطری و فعل خداست. پس از تذکر به معرفت فطری، وظیفه عقلی انسان ایمان به اوست. خدا کانونی‌ترین و اصلی‌ترین موضوع ایمان است. دیگر موضوعات ایمان نیز جملگی جایگاه خود را از نسبت با خدا به دست آورده‌اند؛ موضوعاتی مانند ایمان به روز جزا، پیامبران، اولیای خدا، دین، فرشتگان و کتاب‌های آسمانی. به تعبیری دیگر، انسان عارف به خدا در درجه نخست به خدا ایمان می‌آورد و سپس به هر آنچه خدا خواسته و موضوع ایمان قرار داده است.

ایمان به خدای یگانه، مستلزم نفی هرگونه شریک برای خدا و واپس‌زدن معبودهای دروغین است، اعم از شیطان، دنیا، هوی و هوس، بت‌ها، طاغوت‌ها و قدرت‌های مادی. ایمان را می‌توان باور عمیق قلبی دانست که از یک سو بر شناختی صحیح از موضوعات ایمان استوار است و از سوی دیگر داعی و انگیزه یک رشته الزامات عملی و بایدها و نبایدهاست، از این‌رو میان معرفت، ایمان و عمل ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. معرفت صحیح پایه ایمان صحیح، و ایمان صحیح نیز مبنای عمل صالح است. امام صادق علیه السلام در حدیثی بلند خطاب به سدید در توصیف ویژگی‌های شیعیان ممتاز فرمود:

أُولَئِكَ أَهْلُ عَرَفُوا التَّوْحِيدَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَأَحْكَمُوا عِلْمَ تَوْحِيدِهِ وَالْإِيمَانَ بَعْدَ ذَلِكَ بَمَا هُوَ وَمَا صِفَتُهُ ثُمَّ عَلِمُوا حُدُودَ الْإِيمَانِ وَحَقَائِقَهُ وَشُرُوطَهُ وَتَأْوِيلَهُ قَالَ سَدِيرٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا سَمِعْتُكَ تَصِفُ الْإِيمَانَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ قَالَ نَعَمْ يَا سَدِيرُ لَيْسَ لِلْسَّائِلِ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الْإِيمَانِ مَا هُوَ حَتَّى يَعْلَمَ الْإِيمَانَ بِنِ! نخستین صفت ایشان آن است که توحید را آن‌گونه که شایسته است، شناختند و دانش یگانه‌پرستی خدا را استوار داشتند و پس از آن چپستی و صفت ایمان را [شناختند]. آنگاه حدود و حقایق و شروط و تأویل ایمان را دانستند. سدید گفت: ای پسر رسول خدا! نشنیده بودم ایمان را بدین وصف توصیف کنی. فرمود: آری، ای سدید! پرسش‌گر را روا نیست که از چپستی ایمان بپرسد، مگر آنکه بداند ایمان به چه کسی.

در حدیثی دیگر ایمان به خدای یگانه بی‌انبار، برترین و ارجمندترین اعمال معرفی شده

که پذیرش امور دیگر (اعم از باورها و کردارها) منوط به آن است.^۱
 با توجه به وجود مکاتب مختلف فلسفی و عرفانی در الاهیات، کسب دیدگاهی صحیح از
 معرفه‌الله بسیار ضروری است؛ چراکه داشتن موضع درست و منطبق بر آموزه‌های دینی
 در شناخت ذات و صفات خدا، زیربنای ایمان درست و نخستین گام در تعامل مطلوب انسان
 با خداست.

۲. عمل صالح

دومین رکن رابطه تشریعی انسان با خدا، التزام عملی به دین خداست که بی‌تردید نشانه
 صداقت در ایمان است. عمل صالح از منظر قرآن کریم به قدری اهمیت دارد که در مواضع
 متعدد با تعبیر «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» در کنار ایمان بر آن تأکید شده است. در
 تعبیری دیگر از عمل صالح مؤمنانه سخن رفته است:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ؛^۲ پس هر که کارهای شایسته انجام
 دهد و مؤمن [هم] باشد، برای تلاش او ناسپاسی نخواهد بود.

از آنجا که برخی فرقه‌ها در روزگار امامان عمل را برای تحقق ایمان لازم نمی‌دانستند، در
 احادیث به ضرورت عمل و مداخلیت آن در ایمان تصریح شده؛ تا جایی که در برخی روایات
 ایمان همان عمل دانسته شده که به اعضا و جوارح آدمی سریان یافته است.^۳

در حدیث دیگری عمل جزء ایمان و عامل ثبات آن شمرده شده است.^۴ درباره ارتباط
 عمل با معرفت نیز در حدیثی زیبا از امام صادق (علیه السلام) چنین می‌خوانیم:

إِيْمَانُكُمْ لَا تَكُونُونَ صَالِحِينَ حَتَّى تَعْرِفُوا وَلَا تَعْرِفُونَ حَتَّى تُصَدِّقُوا وَلَا تُصَدِّقُونَ حَتَّى تُسَلِّمُوا
 أَبَوَابَ أَرْبَعَةٍ لَا يَصْلُحُ أُولُهَا إِلَّا بِآخِرِهَا صَلَّ أَصْحَابُ الثَّلَاثَةِ وَ تَاهُوا تَنْهَا بَعِيداً إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۴.

۲. انبیاء (۲۱): ۹۴.

۳. الْإِيْمَانُ عَمَلٌ كُلُّهُ وَالْقَوْلُ بَعْضُ ذَلِكَ الْعَمَلِ... الْإِيْمَانُ حَالَاتٌ وَ دَرَجَاتٌ وَ طَبَقَاتٌ وَمَنَازِلُ... أَنْ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ
 تَعَالَى فَرَضَ الْإِيْمَانَ عَلَى جَوَارِحِ الْإِنْسَانِ أَدَمَ وَ قَسَمَهُ عَلَيْهَا وَ فَرَّقَهَا فِيهَا فَلَيْسَ مِنْ جَوَارِحِهِ جَارِحَةٌ إِلَّا وَ قَدْ وَكَلْتُ
 مِنَ الْإِيْمَانِ بَغِيرَ مَا وَكَلْتُ بِهَ أَخْتَهَا. (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۳)

۴. الْإِيْمَانُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعَمَلٍ وَالْعَمَلُ مِنْهُ وَ لَا يَنْتَبِئُ الْإِيْمَانُ إِلَّا بِعَمَلٍ. (همان، ص ۳۸، ح ۳)

تَمَالَى لَا يَقْبَلُ إِلَّا الْعَمَلُ الصَّالِحَ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا بِالْوَفَاءِ بِالشُّرُوطِ وَالْهُدُودِ...؛^۱ شما نیکوکار نخواهید شد تا اینکه بشناسید. و به شناخت دست نمی‌یابید، تا اینکه تصدیق کنید، و تصدیق نمی‌کنید تا اینکه تسلیم گردید. [این] ابواب چهارگانه [در طول همانند که] اولی جز با آخری سامان نمی‌یابد. کسانی که سه مرحله را دارا هستند [و دارای عمل صالح نیستند]، گمراه گشتند و سخت به بیراهه رفتند. خدای تبارک و تعالی تنها عمل صالح را می‌پذیرد و جز وفای به شروط و پیمان‌ها را قبول نمی‌کند...

در اهمیت عمل صالح این نکته را نیز باید دانست که از منظر قرآن کریم عمل صالح موجب بالا رفتن «سخن پاکیزه» می‌گردد.

إِنِّي يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ^۲ سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود، و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد.

درباره عمل دین‌دارانه، افزون بر ضرورت حضور آن در همه ابعاد زندگی انسان، دو مطلب دیگر نیز حائز اهمیت است: نخست آنکه اعمال با عنایت به معیارهای مختلف، تقسیم‌بندی‌های مختلف می‌یابد؛ بدین معنا که گاه به صورت فعل است و گاه به صورت ترک فعل که از آن می‌توان به بایدها و نبایدها یاد کرد. همچنین عمل گاه کاری فردی است که در زندگی شخصی هر فرد انجام می‌شود و گاه نیز اجتماعی است که در تعامل با افراد دیگر صورت می‌پذیرد. از منظری دیگر، برخی اعمال جوانحی (قلبی) هستند و برخی جوارحی.^۳

دوم آنکه، هر عمل انسانی را دو وجه است: جنبه نخست که از آن به وجه قلبی عمل یاد می‌شود، انگیزه، قصد و جهت‌گیری آن است. در متون دینی تأکید شده که تمامی اعمال صالح باید همراه با اخلاص باشد؛ یعنی با انگیزه الهی و به قصد تقرب به خدا انجام شود. بی‌تردید وجود انگیزه‌های دیگر مانند خودنمایی، سودجویی و شهرت‌طلبی موجب آلوده شدن عمل صالح می‌شود و حسنه را به سیئه بدل می‌سازد. اخلاص، هم در مرحله وقوع عمل لازم است و هم پس از آن. بسا عملی که در مقام وقوع، مخلصانه انجام یافته، اما پس از آن با

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۷.

۲. فاطر(۳۵): ۱۰.

۳. افزون بر اینها، عمل برحسب میزان اهمیت و رجحان در انجام دادن یا ترک کردن، بر پنج قسم واجب، مستحب، مباح، حرام و مکروه تقسیم می‌شود.

منت گذاردن، خود بزرگ‌بینی و یادکرد عمل به قصد خودنمایی یا دیگر انگیزه‌های مادی، آلوده گشته است. جنبه دوم شکل بیرونی عمل است که از آن به وجه قالبی عمل یاد می‌شود. در این راستا، هر عمل صالحی باید کاملاً منطبق بر معیارها و موازین دین خدا باشد. البته وجود معیارهای دینی در اعمال مختلف یکسان نیست.^۱

مهم‌ترین اعمال در تعامل با خدا

آن سان که اشاره شد، افعال انسان اشکال و مصادیق بسیار متنوعی دارد: برخی از اعمال فردی یا اجتماعی مانند درس خواندن، ازدواج کردن و خرید و فروش ارتباط مستقیم با خداوند ندارند. این اعمال در تعامل انسان با خود یا انسان‌های پیرامون خویش یا جهان هستی انجام می‌پذیرد و هرچند در مواجهه بی‌واسطه با خداوند نیست، می‌تواند جهت‌گیری خدایی (یا غیرخدایی و بلکه ضدخدایی) داشته باشد.

بخش دیگری از اعمال ارتباط مستقیم انسان با خداست؛ مانند نماز، ذکر، دعا، روزه، حج، قرائت قرآن، توکل، ترس از خدا، تسلیم شدن در برابر مشیت الهی و فرمان و تقدیر خداوند. با توجه به فراوانی اعمال بخش دوم، برخی از آنها را که در متون دینی بر آنها تأکید رفته است، برمی‌رسیم.

۱. تقوا

از آموزه‌های مهم متون دینی در حوزه روابط انسان با خدا، آموزه تقواست که در قرآن و احادیث مورد تأکید بسیار قرار گرفته است. تقوا در قرآن کریم، اطاعت از پیامبران،^۲ عامل پذیرش اعمال،^۳

۱. در یک عمل عبادی مانند نماز، تمام اجزا و شرایط عمل از سوی شارع معین، و از نظر درجه الزام رده‌بندی شده است؛ به گونه‌ای که تخطی از شرایط الزامی موجب بطلان آن می‌گردد در این گونه اعمال، موافقت کامل عمل با دستورهای دینی شرط است. درباره برخی اعمال - مانند ازدواج و طرز پوشش - حدود و ضوابط کلی مشخص شده که موافقت با آنها ضروری است و جزئیات نیز تابع موازین عرفی و اجتماعی - در زمان‌ها و مکان‌های مختلف - است. درباره بسیاری از اعمال نیز عدم مخالفت با ضوابط دینی کافی است. در واجبات توسلی مانند آب کشیدن لباس برای پاک شدن آن نیز اساساً نیت خالصانه شرط نیست و فقط رعایت ظاهر عمل کافی است.

۲. «فَاسْتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» (آل عمران: ۳)؛ ۵۰: شعراء (۲۶)؛ ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳ و ۱۷۹؛ زخرف (۴۳): ۶۳

۳. «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۵). (۲۷)

ملاک برتری نزد خدا، ^۱ بهترین توشه ^۲ و شرط ایمان ^۳ معرفی شده است. در آیه‌ای آمده است که اگر تقوا داشته باشید، خداوند برای شما فرقان (وسیله شناخت و تشخیص) قرار می‌دهد. ^۴ در آیه‌ای دیگر نیز هم از بندگی و پرستش سخن رفته و هم از تقوا که این نمودار ارتباط خاص میان این دو است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ ^۵ ای مردم، پروردگارتان را که شما، و کسانی را که پیش از شما بوده‌اند آفریده است، پرستش کنید؛ باشد که به تقوا گرایید.

با توجه به متون دینی به نظر می‌رسد که نمی‌توان تقوا را عملی با قالب و نمودی خاص تعریف کرد، بلکه تقوا به معنای خداترسی و پروای خاصی در وجود انسان است که سرچشمه و عامل فرمان‌برداری از خدا و انجام واجبات و نیز خویش‌تن‌داری از نافرمانی خداست. از همین روی، گاه تقوا به آن حالت ترس و پروای قلبی اطلاق می‌شود و گاه نیز به فعل یا ترک فعل برخاسته از آن خداترسی. برای مثال در آیاتی می‌خوانیم:

وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ؛ ^۶ و هر کس شعائر خدا را بزرگ دارد درحقیقت، آن [حاکمی] از پروای دل‌هاست.

أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى؛ ^۷ همان کسانی که خدا دل‌هایشان را برای پرهیزگاری امتحان کرده است.

قرآن درباره عمل قربانی در حج نیز تصریح می‌کند که گوشت و خون آن به خدا نمی‌رسد، بلکه تقوای شما به او می‌رسد: «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» ^۸

۱. «إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات (۴۹): ۱۳).

۲. «فَإِنَّ خَيْرَ الرِّغَادِ التَّقْوَى» (بقره (۲): ۱۹۷).

۳. «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده (۵): ۵۷ و ۱۱۲).

۴. «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال (۸): ۲۹).

۵. بقره (۲): ۲۱.

۶. حج (۲۲): ۳۲.

۷. حجرات (۴۹): ۳.

۸. حج (۲۲): ۳۷.

از سوی دیگر، آیاتی مانند «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»،^۱ «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى»،^۲ و «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۳ نیز بر تقوا به مثابه یک عمل جوارحی (اعم از انجام فعل یا ترک آن) دلالت دارد. در احادیث نیز آمده است که هیچ عملی با وجود تقوا اندک نیست؛ چراکه آن عمل پذیرفته شده است:

لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ التَّقْوَى وَكَيْفَ يَقِلُّ مَا يَتَّقِلُ؟^۴ هیچ کاری با تقوا اندک نیست، و چگونه اندک است آنچه که پذیرفته شود.

در حدیث دیگری تصریح شده که عمل صالح اندک همراه با تقوا بهتر از عمل بسیار بدون تقواست. مفضل بن عمر گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم و درباره اعمال سخن می‌گفتم. من گفتم: چقدر عمل من اندک و کم‌بار است! حضرت فرمود: «ساکت! استغفار کن!» آنگاه به من فرمود: بی‌گمان عمل اندک همراه با تقوا بهتر از عمل بسیار بدون تقواست. گفتم: عمل بدون تقوا چگونه بسیار خواهد بود؟ فرمود: «آری، مانند کسی که در راه خدا طعام می‌دهد و با همسایگان خوش‌رفتاری می‌کند و در خدمت دیگران است، ولی هرگاه در حرامی بر روی او باز شد، در آن وارد می‌شود. این عمل بدون تقواست. و فرد دیگری صاحب آن اعمال نیست، اما هرگاه در حرام بر روی او باز شد، در آن وارد نمی‌شود».^۵ در این حدیث بر بُعد پرهیزگاری و پارسایی تقوا تأکید شده است.

بحث تقوا را با سخنی زیبا از پیشوای پارسایان علیه السلام به پایان می‌بریم:

شما را سفارش می‌کنم به تقوای خدایی که آفرینش شما را آغاز کرد و بازگشت شما به سوی او خواهد بود... زیرا تقوای خدا داروی درد دل‌هایتان و مایه بینایی از کوری درون‌هایتان و درمان بیماری بدن‌هایتان و موجب اصلاح فساد سینه‌هایتان و پاکیزگی پلیدی نفس‌های شماست.^۶

۱. «عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است.» (مائده: ۵). (۸)

۲. «بلکه نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند.» (بقره: ۲). (۱۸۹)

۳. «سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد.» (شمس: ۹۱). (۸)

۴. نهج‌البلاغه، حکمت ۹۵؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۷۵، ح ۵.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۷۶، ح ۷.

۶. اوصیکم بتقوی الله الذی ابتدأ خلقکم و الیه یرکعون معاذکم... فإن تقوی الله دواء قلوبکم و بصر عَمَی

۴. بیم و امید

انسان مؤمن همواره در رابطه خود با خدا در حالت بیم و امید به سر می‌برد. بدین بیان، او از یک سو از مقام الوهی و از قهر و غضب خدای قهار و سخت کیفر — به خاطر گناهان و کوتاهی‌هایش — بیمناک است؛ خوف و خشیتی که مبتنی بر معرفت خداست. البته بی‌گمان با معرفت بیشتر نسبت به خدا بیم او نیز بیشتر می‌شود، آن گونه که از هیچ کس و قدرتی جز پروردگارش نمی‌هراسد.^۱ از سوی دیگر، او به رحمت بی‌کران خدای رحیم و مهرورز امیدوار است و هیچ‌گاه در آستان او در گرداب یأس و ناامیدی گرفتار نمی‌شود؛ چراکه تنها کافرانند که از رحمت خدا مأیوس می‌گردند.^۲ بی‌تردید بیم و امید حقیقی، انسان را به انجام طاعات و ترک محرمات وامی‌دارد. در حضور امام صادق علیه السلام از گروهی سخن به میان آمد که گناه می‌کنند و می‌گویند به رحمت و مغفرت خدا امیدواریم. آن حضرت فرمود: «ایشان گروهی‌اند که در آرزوها پا در هوا هستند. دروغ گفته‌اند! امیدوار نیستند! هرکس به چیزی امید بست، آن را می‌جوید و هرکه از چیزی ترسید، از آن می‌گریزد.»^۳ آن حضرت در حدیثی دیگر فرمود:

لا یكون المؤمن مؤمناً حتى يكون خائفاً راجياً و لا یكون خائفاً راجياً حتى یكون عاملاً لا یخاف و یرجو؛^۴ مؤمن، مؤمن نخواهد بود تا اینکه بیمناک و امیدوار باشد، و بیمناک و امیدوار نخواهد بود تا اینکه برای آنچه می‌ترسد و امیدوار است، کار کند.

از سوی دیگر، باید توجه دانست که توازن در داشتن دو مقام خوف و رجا شرط تعامل مطلوب با خداست. در احادیث آمده است که نور امید و نور بیم از خدا در قلب مؤمن یکسان است و هیچ‌یک بر دیگری فزونی ندارد. در همین باره امام صادق علیه السلام فرمود: شگفت‌انگیزترین نکته در حکمت لقمان آن بود که به پسرش گفت: از خدای عزوجل چنان بترس که اگر با نیکی جن و انس نیز به پیشگاه او بیایی، تو را عذاب خواهد کرد و به خدا آن گونه امید ببند

أَفْتَدَيْتَكُمْ وَ شِفَاءَ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ وَ صَلَاحَ فَسَادِ صُدُورِكُمْ وَ طَهُورَ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ. (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸).

۱. «الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا.» (الاحزاب: ۳۳).

۲. «وَكَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ.» (یوسف: ۱۲). (۸۷)

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۸ ح ۵.

۴. همان، ص ۷۱، ح ۱۱.

که هرگاه با گناهان جن و انس به پیشگاه او آیی، به تو رحمت خواهد آورد. آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: پدرم می گفت هیچ بنده مؤمنی نیست، جز آنکه در قلب او دو نور هست: نور ترس و نور امید. چون این با آن سنجیده شود، بر آن فزونی نیابد و هرگاه آن با این سنجیده شود، از آن افزوده نیاید.^۱

۳. محبت

افزون بر آنچه گفته شد، رابطه خدا و انسان مبتنی بر عطا و مهرورزی است. مؤمنان، معبود راستین خود را آگاهانه و مهرورزانه می پرستند؛ زیرا نیک می دانند که خدای مهربان و خیرخواه، انسان ها را برای دستیابی به رحمت خود آفریده و آنان را غرق در رحمت فراگیر خود ساخته است. البته مؤمنان افزون بر رحمت عام الاهی، از رحمتی ویژه نیز برخوردارند.

محبت مؤمن به خدا تمام حوزه های مرتبط به ساحت ربوبی را که موضوع ایمان اند، دربرمی گیرد. از این رو مؤمنان، به دین خدا، رسول خدا، اهل بیت پیامبر خدا، اولیای خدا، دین داران یگانه پرست و به تمام اموری که محبت به آنها مورد خواست خدا و موجب خشنودی اوست، در راه او مهر می ورزند و با دشمنان خدا و هر آنچه او خواسته، دشمنی می کنند. بدین سان، حب و بغض در راه خدا از پایه های اصلی دین و دین داری به شمار می رود. در این باره بدین آیات بنگرید:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ؛^۲ و برخی از مردم، در برابر خدا، همانندهایی [برای او] برمی گزینند، و آنها را چون دوستی خدا، دوست می دارند؛ ولی کسانی که ایمان آورده اند، به خدا محبت بیشتری دارند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ؛^۳ ای کسانی که ایمان آورده اید، هرکس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می آورد که آنان را دوست می دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ

۱. همان، ص ۶۷

۲. بقره (۲): ۱۶۵.

۳. مائده (۵): ۵۴.

أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ؛^۱ قومی را نیایی که به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند [و] کسانی را که با خدا و رسولش مخالفت کرده‌اند - هرچند پدرانشان یا پسرانشان یا برادرانشان یا عشیره آنان باشند - دوست بدارند. در دل اینهاست که [خدا] ایمان را نوشته است.

امام باقر علیه السلام فرمود:

آیا دین جز دوست داشتن است. خدای تعالی فرمود: «ایمان را برای شما دوست داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست.»^۲ و فرمود: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستان بدارد.»^۳ و فرمود: «هرکس را که به سوی آنان کوچ کرده دوست دارند.»^{۴ ۵}

فضیل بن یسار گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که آیا حب و بغض از ایمان است؟ فرمود: «آیا ایمان جز حب و بغض است؟» سپس این آیه را تلاوت کرد: [خدا] ایمان را برای شما دوست داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و نافرمانی را در نظر شما ناخوشایند ساخت. آنان [که چنین‌اند] ره‌یافتگان‌اند.^۶ امام صادق علیه السلام فرمود:

من أوثق عرى الإيمان أن تحب في الله و تبغض في الله و تعطي في الله و تمنع في الله؛^۷ از استوارترین دستاویزهای ایمان آن است که در راه خدا دوستی کنی و در راه خدا دشمنی کنی و در راه خدا ببخشی و در راه خدا دریغ کنی.

آن حضرت در حدیث دیگری فرمود: «كُلُّ مَنْ لَمْ يَحِبَّ عَلَى الدِّينِ وَ لَمْ يَبْغِضْ عَلَى الدِّينِ فَلَا دِينَ لَهُ؛^۸ هرکس بر پایه دین محبت نکند و بر پایه دین دشمنی نوزد، دین ندارد.»

۱. مجادله (۵۸): ۲۲.

۲. «حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات (۴۹): ۷).

۳. «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران (۳): ۳۱).

۴. «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ» (حشر (۵۹): ۹).

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۷۹.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۲۵.

۷. همان، ص ۱۳۵، ج ۲.

۸. همان، ص ۱۲۷، ج ۱۶.

رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید:

أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمه وأحبوني لحب الله عز وجل وأحبوا أهل بيتي لحيي؛^۱ خدا را برای نعمت‌هایی که به شما می‌دهد، دوست بدارید و مرا به خاطر دوستی خدا دوست بدارید و اهل‌بیت مرا برای دوستی من دوست بدارید.

آن حضرت همچنین دوستی مؤمن نسبت به مؤمن در راه خدا را از بزرگ‌ترین شاخه‌های ایمان شمرده است.^۲

محبت خدا چنان دل‌های مؤمنان و پارسایان را تسخیر کرده که به جز او نمی‌اندیشند و اندوهی معنوی دل‌هایشان را فراگرفته است. اینان نه تنها به مظاهر دنیا ذره‌ای دل نمی‌بندند، که اساساً زندگی دنیوی را - حتی در صورت جاودانه بودن در آن - شایسته دلبستگی نمی‌دانند.^۳ در متون دینی بر این نکته نیز تأکید شده که نشانه و شرط دوستی خدا عمل کردن به دین و پیروی از رسول خداست:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛^۴ بگو: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد، و خداوند آمرزنده مهربان است.»

امام صادق علیه السلام فرمود: «مَا أَحَبَّ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مَنْ عَصَاهُ»^۵ خدای عزوجل را دوست ندارد کسی که نافرمانی او می‌کند.

حضرت آنگاه به این شعر تمثیل جست و فرمود:

تَعْصَى الْإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّه
هَذَا مُحَالٌ فِي الْفِعَالِ بَدِيع
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ
إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يَجِبُ مُطِيعٌ^۶

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *الأمالی*، ص ۳۶۴.

۲. وَهُوَ الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ فِي اللَّهِ مِنْ أَكْثَرِ شُعَبِ الْإِيمَانِ. (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۱۲۵، ح ۳).

۳. بنگرید به: همان، ص ۱۳۲.

۴. آل عمران (۳): ۳۱.

۵. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *الأمالی*، ص ۴۸۵.

۶. نافرمانی خدا می‌کنی، درحالی که اظهار دوستی او می‌کنی! این امور نشدنی و شگفت است. اگر دوستی تو راستین بود، حتماً از او فرمان می‌بردی؛ زیرا دوست، فرمانبر آن کسی است که دوست می‌دارد.

۴. توکل

توکل به معنای وکیل گرفتن خدا و سپردن کارها به اوست. طبرسی، مفسر بنام شیعی در توضیح این مفهوم قرآنی می‌نویسد: توکل اظهار ناتوانی و تکیه کردن به دیگری است. توکل به خدا یعنی سپردن کار به او و اطمینان به حسن تدبیر او. اصل توکل، وکیل گرفتن است که عبارت است از اینکه انسان در انجام دادن کاری که نیاز دارد، به فردی که به او تکیه می‌کند، بسنده نماید. وکالت نیز به همین معناست و وکیل کسی است که انسان با سپردن کاری، به او اعتماد می‌کند.^۱

از منظر متون دینی، توکل به خدا یکی از ویژگی‌های برجسته مؤمنان است. مؤمنان باید به خدا توکل کنند^۲ و توکل به خدا شرط مؤمن بودن است.

عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛^۳ و اگر مؤمنید، به خدا توکل کنید.

بی‌گمان خدا توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.^۴ بنا به تصریح قرآن کریم، شیطان بر کسانی که ایمان آورده‌اند و به پروردگارشان توکل می‌کنند، سلطه‌ای ندارد.^۵ هرکس به خدا توکل کند، خدا او را بسنده است: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»^۶ و هرکس بر خدا اعتماد کند او برای وی بس است.^۷

پیامبران هرگاه در مقابل آزارهای امت‌های خود قرار می‌گرفتند، شکیبایی می‌ورزیدند و به خدا توکل می‌نمودند:

وَمَا لَنَا أَلَّا تَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛^۸ و چرا بر خدا توکل نکنیم و حال آنکه ما را به راه‌هایمان رهبری کرده است؟ و

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۲۷.

۲. «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.» (آل عمران (۳): ۱۶۰).

۳. مائده (۵): ۲۳.

۴. «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.» (آل عمران (۳): ۱۵۹).

۵. «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.» (نحل (۱۶): ۹۹).

۶. طلاق (۶۵): ۳.

۷. ابراهیم (۱۴): ۱۲.

البته ما بر آزاری که به ما رساندید شکیبایی خواهیم کرد، و توکل کنندگان باید تنها بر خدا توکل کنند.

از منظر احادیث، توکل به خدا و سپردن کارها به او از ارکان ایمان است. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

إِلْيَمَانُ لَهُ أَرْكَانُ أَرْبَعَةٌ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَ تَفْوِضُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ وَ الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.^۱

امام صادق علیه السلام فرمود: هر چیزی حد دارد. راوی عرض کرد: حد توکل چیست؟ فرمود: یقین. راوی گفت: حد یقین چیست؟ فرمود: اینکه با [وجود] خدا از چیزی نهراسی.^۲ هر جا توکل هست، بی‌نیازی و عزت نیز آنجاست.^۳ هر کس به خدا توکل کند، مغلوب نمی‌گردد و هر کس به خدا تمسک جوید، شکست نمی‌خورد.^۴ این مضمون در حدیثی دیگر از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به این صورت آمده است: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ، فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.»^۵

رسول خدا صلی الله علیه و آله بر گروهی برخورد کرد و پرسید: شما کیستید؟ گفتند: ای رسول خدا! ما مؤمن هستیم. حضرت فرمود: حقیقت ایمان شما چیست؟ گفتند: خشنودی به قضای خدا و سپردن کار به او و تسلیم شدن در برابر امر خدا. رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره آنان فرمود: اینان دانشمندانی فرزانه هستند و نزدیک است که از حکمت و فرزانی پیامبر گردند.^۶

درخور یادآوری است که توکل به خدا به معنای ترک کار و کوشش نیست، بلکه تلاش برای به دست آوردن اسباب و فراهم کردن مقدمات امور و اهدافی که به دنبال آنیم، لازمه توکل به خداست؛ چراکه خدای متعال خود این‌گونه خواسته و نظام اسباب و مسببات را بر شئون زندگی ما حاکم ساخته است. برای مثال، انسان مؤمن نمی‌تواند از طلب روزی حلال دست بردارد و با خانه

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۷، ح ۲.

۲. همان، ص ۵۷.

۳. همان، ص ۶۴.

۴. محمد بن فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ج ۲، ص ۴۲۵.

۵. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۷.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵۳، ح ۱.

نشینی و توکل به خدا خواستار روزی باشد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

لا تدع طلب الرزق من حله فإنه عون لك علي دينك و اعقل راحتك و توكل؛^۱ طلب روزی را از راه حلال ترک مکن که یاور تو در دین توست، و شترت را ببند و توکل کن.

۵. ذکر

ذکر خدا یکی دیگر از اعمال مهم در تعامل مستقیم انسان با خدای خود است. معبود حقیقی از انسان‌ها خواسته که همراه به ذکر و یادکرد او بپردازند:

وَأَذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْمَغْنِيِّ وَالْإِبْكَارِ؛^۲ و پروردگارت را بسیار یاد کن، و شبانگاه و بامدادان [او را] تسبیح گوی.

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاسْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُون؛^۳ پس مرا یاد کنید، تا شما را یاد کنم؛ و شکرانه‌ام را به جای آرید؛ و با من ناسپاسی نکنید.

قرآن کریم یاد خدا را مایه آرامش دل‌ها معرفی کرده است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۴ آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

مؤمنان کسانی هستند که یاد خدا دل‌هایشان را به خوف از خدا وامی‌دارد.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ؛^۵ مؤمنان، همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دل‌هایشان بترسد، و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید، و بر پروردگار خود توکل می‌کنند.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله ذکر فراوان خدا را مایه دوستی او و رهایی از نفاق و آتش جهنم دانسته است.^۶ بر پایه حدیثی دیگر، فراموش کردن خدا موجب مرگ قلب می‌شود.^۷ هم چنین یادکرد

۱. محمد بن محمد مفید، *الأمالی*، ص ۱۷۲؛ محمد بن حسن طوسی، *الأمالی*، ص ۱۷۱.

۲. آل عمران (۳): ۴۱.

۳. بقره (۲): ۱۵۲؛ نیز بنگرید به: اعراف (۷): ۲۰۵.

۴. رعد (۱۳): ۲۸.

۵. انفال (۸): ۲.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۴۹۹.

۷. همان، ص ۳۹۸، ح ۱۱.

بسیار خدا در خلوت، از ویژگی‌های شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام شمرده شده است.^۱

از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که هر چیزی را حدی است که بدان پایان می‌پذیرد، مگر یاد خدا که برای آن حد و پایانی نیست. خداوند واجبات را واجب نموده، از این‌رو هرکس آنها را ادا کند، این حد آن است. مثلاً روزه ماه رمضان را واجب کرده و هرکس رمضان را روزه بگیرد، حد آن است. هرکس نیز حج گزارد، همان حد آن است، جز ذکر که خداوند برای اندک آن راضی نگشته و برای آن حدی قرار نداده است. آنگاه حضرت این آیه را خواند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوا بُكْرَةً وَأَصِيلًا»^۲ خداوند برطبق این آیه برای ذکر حد و پایانی ننهاده است. امام علیه‌السلام در ادامه حدیث فرمود: پدرم کثیرالذکر بود؛ آن گونه که وقتی با او راه می‌رفتم، ذکر می‌گفت! با او غذا می‌خوردم، یاد خدا می‌کرد و هم سخنی با دیگران نیز او را از ذکر خدا باز نمی‌داشت...^۳

افزون بر ذکر زبانی و قلبی خدا،^۴ گونه‌ای مهم از یاد خدا، ذکر عملی است؛ بدین معنا که انسان در انتخاب‌ها و اعمال خود همواره به یاد خدا باشد و با در نظر گرفتن اوامر و نواهی الهی و خشنودی و ناخشنودی او، عملی را که طاعت خداست انجام دهد و از عملی که معصیت اوست، اجتناب ورزد؛ چنان‌که در حدیث آمده است:

مِنْ أَشَدِّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ ذِكْرَ اللَّهِ كَثِيرًا ثُمَّ قَالَ لَا أَغْنِي سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَإِنْ كَانَ مِنْهُ وَلَكِنْ ذِكْرَ اللَّهِ عِنْدَ مَا أَحَلَّ وَحَرَّمَ فَإِنْ كَانَ طَاعَةً عَمِلَ بِهَا وَإِنْ كَانَ مَعْصِيَةً تَرَكَهَا^۵ از دشوارترین واجبات خدا بر بندگانش یادکرد بسیار خداست. سپس فرمود: مقصودم [گفتن] سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و اللَّهَ أَكْبَرُ نیست، گو اینکه آن هم ذکر و یاد خداست، بلکه یاد خدا در مواجهه با حلال و حرام خداست. که

۱. همان، ص ۵۰۲.

۲. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را یاد کنید، یادی بسیار. و صبح و شام او را به پاکی بستایید.» (احزاب: ۳۳).

۳ و ۴۱ (۴۲).

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۹۸.

۴. «وَإِذْ ذُكِّرُوا بِاللَّيْلِ فِي نَفْسِكَ نَضْرَعًا وَخِيفَةً وَذُورَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْأُدْوَى وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ؛ و در دل خویش، پروردگارت را بامدادان و شامگاهان با تضرع و ترس و بی صدای بلند، یاد کن و از غافلان مباش.» (اعراف: ۷) (۲۰۵).

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸۰.

اگر [آن کار] طاعت خداست، انجام دهد و اگر گناه است، آن را ترک کند.

امیرمؤمنان علیه السلام نیز درباره اقسام ذکر می‌فرماید:

الذِّكْرُ ذِكْرَانِ ذِكْرُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ ذِكْرُ اللَّهِ عِنْدَ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ
فَيَكُونُ حَاجِزًا^۱ ذکر دو گونه است: [یکی] یاد خدای عزوجل هنگام مصیبت است و
برتر از آن [نیز] یاد خدا در برخورد با محرمات است که مانع [ارتکاب] آنها شود.

۶. دعا

دعا یکی از اعمال مهم عبادی است که در متون دینی بر آن تأکید بسیار رفته است. قرآن از
انسان‌ها خواسته که خدا را بخوانند:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكَأْتَفْسَدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا
وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ^۲ پروردگار خود را به زاری و
نهانی بخوانید که او از حد گذرندگان را دوست نمی‌دارد. و در زمین پس از اصلاح آن
فساد مکنید، و با بیم و امید او را بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است.

خداوند انسان‌ها را به دعا و نیایش فراخوانده و وعده اجابت داده است:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي
لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ^۳ و هرگاه بندگان من، از تو درباره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم، و
دعای دعاکننده را - به هنگامی که مرا بخواند - اجابت می‌کنم، پس [آنان] باید فرمان
مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند.

در احادیث نیز از فضیلت و آثار دعا فراوان سخن رفته است. امام باقر علیه السلام با استناد به این

آیه کثرت دعا را برتر از کثرت قرائت قرآن دانسته است.^۴

همچنین در احادیث، دعا عامل بی‌ظنیر قرب به خدا، دوست‌داشتنی‌ترین عمل نزد خدا،
سلاح مؤمن و کلید نجات و رستگاری معرفی شده است.^۵ دعا موجب تغییر در قضا و قدر نیز

۱. همان، ص ۹۰.

۲. اعراف (۷): ۵۵ و ۵۶.

۳. بقره (۲): ۱۸۶.

۴. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۱۷.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۶۷ و ۴۶۸.

می‌گردد؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

الدُّعَاءُ يَرْدُ الْقَضَاءَ بَعْدَ مَا أُتِرِمَ إِبْرَامًا فَكَثِيرٌ مِّنَ الدُّعَاءِ فَإِنَّهُ مُفْتَاَحُ كُلِّ رَحْمَةٍ وَنَجَاحُ كُلِّ حَاجَةٍ وَلَا يَنَالُ مَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا بِالْأَدْعَاءِ وَإِنَّهُ لَيْسَ بِأَبْ يَكْتَرُ قَرْعُهُ إِلَّا يُوْشِكُ أَنْ يَفْتَحَ لِصَاحِبِهِ^۱ دعا قضا را برمی‌گرداند، پس از آنکه مبرم و قطعی شده است. پس فراوان دعا کن؛ زیرا دعا کلید هر رحمت و [مایه] برآورده شدن هر حاجت است و به آنچه نزد خدای عزوجل است، جز با دعا نمی‌توان دست یافت. هر دری که بسیار کوبیده شود، نزدیک است که گشوده گردد.

دعا مشتمل بر اظهار فقر و نیازمندی انسان در برابر خدا و اعتراف به قدرت، غنا و عزت خداوند است، از این رو صرف نظر از آنکه خواسته انسان اجابت شود یا به اجابت نرسد، دعا ذاتاً عبادتی بزرگ به شمار می‌رود و راز اهمیت آن در تعالیم دینی در همین نکته است. خداوند می‌فرماید:

قُلْ مَا يَعْبُودُ بَكُمْ رَبِّيْ أَوْلَا دُعَاؤِكُمْ^۲؛ بگو: «اگر دعای شما نباشد، پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند.»

امام صادق علیه السلام فرمود:

خدا را بخوان و مگو کار [آفرینش و تقدیر] به پایان رسیده است؛ زیرا دعا همان عبادتی است که خدای عزوجل فرموده است: «کسانی که از عبادت من سر باز زنند، با ذلت و خواری به جهنم درخواهند آمد» و [نیز] فرموده: «مرا بخوانید تا اجابت کنم شما را»^۳

نیز هنگامی که از امام باقر علیه السلام درباره برترین عبادت پرسش شد، فرمود: چیزی نزد خدای عزوجل برتر از آن نیست که از آنچه نزد اوست، درخواست کنند، و هیچ کس نزد خدا مبعوض‌تر از کسی نیست که از بندگی خدا تکبر می‌ورزد و از آنچه نزد اوست، درخواست نمی‌کند.^۴ البته درباره چگونگی دعا و آداب و شرایط آن مباحث زیادی مطرح شده که در اینجا

۱. همان، ص ۴۷۰، ح ۷.

۲. فرقان (۲۵): ۷۷.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۶۷.

۴. همان، ص ۴۶۶، ح ۲.

مجال پرداختن به آنها نیست^۱ اما تنها به این نکته بسنده می‌شود که دعا ممکن است کلامی در قالب و محتوای دلخواه دعاکننده باشد. انسان همواره می‌تواند با «زبان» خود به دعا بپردازد، اما شایسته‌تر آن است که از دعا‌های موجود در متون دینی استفاده کنیم. در قرآن کریم دعا‌های بسیاری از زبان پیامبران نقل شده است. نیز در منابع شیعی متون دعایی پرقدرتی از اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است که هم دربردارنده درخواست‌های مادی و معنوی از خداست و هم منبع سرشاری از معارف دینی در حوزه‌های مختلف است؛ دعا‌هایی مانند کمیل، عرفه، مناجات شعبانیه و نیز دعا‌های صحیفه سجاده.

در این بحث از مهم‌ترین اعمال آدمی در تعامل با خدای سبحان یاد کردیم. البته در این میان اعمال مهم دیگری نیز هست که دربردارنده برخی از موارد پیش گفته است؛ مانند نماز که برنامه مشخص روزانه مؤمنان برای ارتباط با خداست که در آن ذکر، دعا، اظهار محبت و توکل به خدا وجود دارد.

ب) رابطه انسان با خود

دومین رابطه از روابط انسان، رابطه وی با خود است. رابطه انسان با خویشتن و وظایف وی در این باره، نه تنها خود اهمیت بسیار دارد، بلکه در اصلاح روابط دیگر نیز مؤثر است. باری، انسان در برابر خود نیز حقوق و وظایفی را دارد که در متون دینی بسیار مورد توجه است. به‌طور کلی وظایف انسان در ارتباط با خود بدین شرح است.

۱. خودشناسی

خودشناسی یا معرفت نفس نخستین وظیفه انسان در تعامل با خود است. آدمی موظف است که خود را از ابعاد مختلف مورد مطالعه قرار دهد تا به شناختی درست از آن دست یابد و از سویی جایگاه خود را در جهان هستی و در میان انسان‌های دیگر بازشناسد. بدین‌سان، او به نسبت خود با خالق خویش نیز پی می‌برد و از استعدادها، ساحت‌های وجودی خود و ارتباط آنها با یکدیگر و همچنین از امیال و گرایش‌ها و ضعف‌ها و ناتوانایی‌های خود آگاه

۱. در این باره بنگرید به: احمد بن فهدحلی، *عدة الداعی ونجاح الساعی*.

می‌گردد. در اهمیت خودشناسی همین بس که امیرمؤمنان علیه السلام فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.»^۱

قرآن کریم از انسان‌ها دعوت می‌کند که نشانه‌های الهی را در وجود خود بکاوند؛ چراکه نزدیک‌ترین موجود به هر کس خود اوست و از سویی بی‌شک نشانه‌های قدرت و حکمت خدا که در آفرینش انسان به کار رفته، برای وی ملموس‌تر از آیات دیگر الهی است:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟^۲ و روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی [متقاعدکننده] است، و در خود شما؛ پس مگر نمی‌بینید؟

معرفت نفس موجب می‌شود که انسان با آگاهی از جایگاه خود در عالم هستی و توانایی‌های خود و کرامت‌ها و نعمت‌ها و امکاناتی که خداوند تنها بدو عطا فرموده، مسیر درست به کارگیری از امکانات و پاسداشت کرامت و منزلت ویژه خود را باز یابد. چنان‌که یاد شد، معرفت نفس ابعاد گسترده‌ای دارد. درحقیقت معرفت نفس، شناخت نفس اماره یا شناخت صرفاً نفس (به معنای روح) نیست، بلکه شناخت همه‌جانبه خود و تمام ساحت‌های وجودی (مانند بدن) و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر و اثرگذاری هر کدام بر دیگری و نیز شناخت استعدادها و توانایی‌های خداداد در وجود آدمی است. البته شناخت نفس اماره و توجه به دشمنی آن با انسان و آگاهی از تقابل نفس اماره با عقل و احکام آن، از دیگر مسائل معرفت نفس است. بخشی از خودشناسی را باید در تأمل در چگونگی و مراحل آفرینش انسان دانست. در متون دینی از انسان‌ها خواسته شده که با اندیشیدن در این امور، به توحید و معاد و هدفمندی آفرینش خود پی برند^۳ و با تذکر به ناچیزی و ناتوانایی خود، از فخر فروشی

۱. علی بن محمد لیثی واسطی، *عیون الحکم والمواعظ*، ص ۴۳۰.

۲. ذاریات (۵۱): ۲۰ و ۲۱.

۳. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ؛ خدا همان کسی است که شما را آفرید، سپس به شما روزی بخشید، آنگاه شما را می‌میراند و پس از آن زنده می‌گرداند. آیا در میان شریکان شما کسی هست که کاری از این [قبیل] کند؟ منزّه است او، و برتر است از آنچه [یا وی] شریک می‌گردانند.» (روم (۳۰): ۴۰). نیز در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟» (مؤمنون (۲۳): ۱۱۵). نیز بنگرید به: انسان (۷۶): ۱ و ۲؛ مریم (۱۹): ۶۶ و ۶۷؛ طه (۸۶): ۸ - ۵.

بپرهیزند.^۱ بخش دیگری از معرفت نفس را می‌توان شامل بازشناسی معلومات فطری دانست که خداوند در نهاد انسان‌ها قرار داده است. آدمی موظف است در معارف فطری — مانند خداشناسی و تقوا و پلیدکاری — بیندیشد تا فطریات خود را بازیابد.

۲. جهاد با نفس

دومین وظیفه انسان در ارتباط با خود، جهاد با نفس است. در اینجا مراد از نفس، نفس اماره و منظور از جهاد با نفس، مبارزه با خواهش‌های نامشروع نفسانی است.^۲ درباره ضرورت اهمیت جهاد با نفس گفتنی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مسلمانانی که از جهاد با دشمن برگشته بودند، فرمود:

آفرین بر گروهی که جهاد اصغر [= کوچک تر] را ادا کردند، و [لی هنوز] جهاد اکبر [= بزرگ تر] بر عهده ایشان باقی مانده است. گفته شد یا رسول‌الله! جهاد اکبر چیست؟
فرمود: جهاد با نفس.^۳

از منظر متون دینی نفس به مثابه بزرگ‌ترین دشمن انسان است که باید با آن به مقابله برخاست؛ چنان‌که پیامبر درباره دشمنی نفس با انسان فرمود: دشمن‌ترین دشمن تو نفس توست که در میان دو پهلوی توست.^۴ قرآن کریم ثمره بازداشتن نفس از هوا و هوس را بهشت معرفی کرده است:

و اما کسی که از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید، و نفس [خود] را از هوس‌باز داشت، پس جایگاه او همان بهشت است.^۵

یس (۳۶): ۷۹ - ۷۷؛ قیامت (۷۵): ۴۰ - ۳۶.

۱. مَا لَإِنَّ آدَمَ وَالْقَهْرَ أَوَّلَهُ نَفَقَةً وَ آخِرَهُ حِفْظَةً وَ لَا يَرْزُقُ نَفْسَهُ وَ لَا يَدْفَعُ حَتْفَهُ؛ آدمی‌زاد را چه به فخر فروشی! آغاز او نطفه و پایان او مردار است، نه به خود روزی می‌دهد و نه از مرگ خود جلوگیری می‌تواند (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۴).

۲. تعبیر نفس اماره، برگرفته از قرآن کریم است که در آن از زبان یوسف صدیق علیه السلام آمده است: «وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي». (یوسف (۱۲): ۵۳).

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۲، ح ۳.

۴. احمد بن فهدحلی، عده الداعی و نجات الساعی، ص ۲۹۵؛ نیز بنگرید به: حسین نوری، مستدرک الوسائل،

ج ۱۱، ص ۱۴۰.

۵. «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَتَتَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ». (نازعات (۷۹): ۴۰ و ۴۱).

در احادیث، نفس اماره نیرویی در برابر عقل دانسته شده که انسان موظف است آن را تابع احکام عقلانی نموده و مهارش کند:

ان العقل عقلال من الجهل و النفس مثل اخبث الدواب فان لم تعقل حارت؛^۱ به راستی که عقل در بند کشته شده جهل است و نفس مانند پلیدترین جنبندها است که اگر در بند کشیده نشود، سرگردان می شود.

در حدیثی دیگر، نفس به اسبی سرکش مانند شده که با راهبری علم و رانندگی عمل باید مهار شود: «العلم قائد و العمل سائق و النفس حرون».^۲
امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه بر تأدیب نفس و بازگرداندن آن از عاداتهای ناشایست تأکید کرده است:

أَيُّهَا النَّاسُ تَوَلَّوْا مِنْ أَنْفُسِكُمْ تَأْدِيبَهَا وَاعْمَلُوا بِهَا عَنْ ضَرَاوَةِ عَادَاتِهَا.^۳

نفس اماره درحقیقت یاور و همکار شیطان است و با شگردهای گوناگون انسان را از کار نیک بازمی دارد و به نافرمانی خدا فرمان می دهد. از همین روست که امام سجاد (علیه السلام) در یکی از نیایش های پانزده گانه خود - که به نیایش شکواگران معروف است - با بیان ویژگی ها و کارکردهای نفس اماره، از آن به خدا شکایت برده است:

خدایا! من به آستان تو شکایت می آورم از نفسی که بسیار به بدی فرمان می دهد و به سوی گناه می شتابد و به نافرمانی از تو حرص می ورزد و در معرض خشم تو قرار می گیرد. مرا به راه های هلاک و تباهی راه می برد و مرا نزد تو فرودست ترین تباه شده می سازد. بسیار بهانه جو [و] دارای آرزوهای دور و دراز است. چون به او بدی رسد، بی تاب می کند و چون به او خوبی رسد، [از دیگران] باز می دارد. به لهو و لعب بسیار گرایش دارد [و] آکنده از غفلت و اشتباه است. مرا باشتاب به سوی گناه می برد و توبه مرا به تأخیر می اندازد...^۴

۱. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۲۰۸.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۳۵۹.

۴. بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۴۳.

در قرآن کریم تعبیر جهاد با نفس و جهاد اکبر به کار نرفته، بلکه آموزه مهم تزکیه نفس مطرح شده است:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^۱؛ سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پرهیزکاری‌اش را به آن الهام کرد، که هرکس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد، و هرکه آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت.

برطبق آیه نخست، انسان با الهام الاهی، هم از اصل حسن تقوا و قبح فجور (پلیدکاری) و هم از راه دستیابی به هر کدام آگاه است.^۲ در ادامه بر این امر تصریح شده که هرکس تزکیه نفس کند، رستگار خواهد شد و آن کس که نفس را فروگذارد و تباه سازد، ناکام خواهد ماند. در اهمیت تزکیه همین پس که در برخی آیات به عنوان یکی از اهداف و کارکردهای رسالت پیامبر خاتم مطرح شده است.^۳ تزکیه از ریشه زکات به معنای رشد و نمو است.^۴ بر این پایه، تزکیه به معنای رشد دادن و بر کشاندن نفس است. با توجه به مجموع آیات، تزکیه نفس با رعایت تقوا به دست می‌آید و تباهی نفس نیز محصول فرو رفتن در فجور است.^۵ بنابراین تزکیه و جهاد با نفس در دو عرصه صورت می‌گیرد:

یک. ترک گناهان: از آنجا که نفس آدمی همواره به گناه فرمان می‌دهد، باید با ترک گناهان به مبارزه با نفس پرداخت؛ به‌ویژه باید با زدودن رذایل اخلاقی مانند ریا، حسد، آزمندی،^۶ کینه توزی، خودپسندی و خودبزرگ‌بینی از صفحه نفس، لوح درون را از پلیدی و

۱. شمس (۹۱): ۱۰ - ۷.

۲. فضل بن حسن طبرسی، *جوامع الجامع*، ج ۴، ص ۴۹۷.

۳. «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره (۲): ۱۲۹). نیز: آل عمران (۳): ۱۶۴؛ جمعه (۶۲): ۲.

۴. برخی تزکیه را به معنای تمطهیر دانسته‌اند که در این صورت، مقصود از آن پاک‌سازی نفس از انواع رذایل خواهد بود. برای واژه‌پژوهی تزکیه بنگرید به: خلیل بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، ج ۵، ص ۳۹۴؛ محمد بن مکرم بن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۴، ص ۳۵۸؛ فخرالدین بن محمد طریحی، *معجم البحرین*، ج ۱، ص ۲۰۳.

۵. فضل بن حسن طبرسی، *جوامع الجامع*، ج ۴، ص ۴۹۷.

۶. «وَمَنْ يُّوقْ شَحْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» و کسانی که از خست نفس خویش مصون مانند، آنان رستگاراند. (حشر (۵۹): ۹؛ تغابن (۶۴): ۱۶).

تاریکی گناهان پاک ساخت. این بخش که تهذیب نفس نامیده می‌شود، در تکامل و سازندگی اخلاقی انسان نقش بسزایی دارد.

دو. انجام طاعات: از آنجاکه انجام طاعات و تکالیف عقلی و شرعی خلاف خواسته نفس بوده و با رنج و سختی همراه است،^۱ با مداومت بر انجام آنها می‌توان با نفس مقابله نمود و به‌ویژه با کسب مکارم اخلاقی - مانند فروتنی، شکیبایی، بردباری، خرسندی، شجاعت، حیا و شکر -^۲ می‌توان خود را به زیبایی معنوی آراست.

۳. محاسبه

خوانند با تعبیر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ»^۳ از همه مؤمنان خواسته که مراقب خود باشند. از آنجاکه هرکس در گرو کسب و کار خود است،^۴ انسان همیشه باید پروای الهی پیشه کند و در این نکته تأمل کند که برای آینده خود چه توشه‌ای اندوخته است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ؛^۵
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا دارید؛ و هرکسی باید بنگرد که برای فردا ای خود! از پیش چه فرستاده است؛ و [باز] از خدا بترسید. درحقیقت، خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.

در اهمیت محاسبه نفس کلام امام کاظم علیه السلام بسنده است که فرمود:

ليس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم. فان عمل حسنا استزاد الله و ان عمل سيئا استغفر الله و تاب اليه؛^۶ از ما نیست کسی که در هر روز خود را حسابرسی نکند تا اگر کار

۱. تکلیف در لغت از کَلَفْتُ به معنای سختی است؛ چراکه انجام هر تکلیفی با نوعی سختی همراه است.
۲. در حدیثی امام صادق علیه السلام مکارم اخلاقی را این‌گونه برشمرده است: پارسایی، خرسندی، شکیبایی، سپاسگزاری، بردباری، آزر، سخاوت، شجاعت، غیرت، نیکوکاری، راست‌گویی و امانت‌داری. (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۵۶) برای آگاهی از موارد متنوع مکارم اخلاقی بنگرید به: همان، ص ۵۵، باب مکارم؛ صحیفه کامله سجاده، ص ۹۳، دعای مکارم اخلاق.

۳. مائده (۵): ۱۰۵.

۴. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مذکر (۷۴): ۳۸).

۵. حشر (۵۹): ۱۸.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۴۵۳.

نیکی انجام داده از خدا فزونی خواهد و اگر کار بدی انجام داده، از خدا آمرزش بطلبد و به سوی او باز گردد.

انسان مؤمن همواره باید بداند که خدای سبحان ناظر بر همه اعمال و سخنان اوست و فرشتگان نگهبان انسان کوچک‌ترین گفتار و کردار وی را ثبت می‌کنند و در روز قیامت نیز باید پاسخگوی تمامی آنها باشد.

در احادیث متعدد بر محاسبه و مراقبه از نفس تأکید بسیار شده است. رسول اکرم ﷺ در سفارش‌های خود به ابوذر غفاری فرمود: ای ابوذر! از خودت حسابرسی کن، پیش از آنکه تو را حسابرسی کنند؛ چراکه این کار، حسابرسی فردای [قیامت] را آسان می‌کند. خود را بسنج، پیش از آنکه سنجیده شوی و برای عرضه بسیار بزرگ [به آستان الاهی] آماده شو... ای ابوذر! مرد از پرهیزگاران نخواهد بود، تا اینکه خود را سخت‌تر از حسابرسی شریک از شریک خود حسابرسی کند و بداند خوراکش از کجاست و نوشیدنی‌اش از کجاست و پوشاکش از کجاست؟ آیا از حلال است یا حرام؟^۱

محاسبه نفس عامل سود انسان و غفلت از نفس مایه زیان‌کاری است.^۲ به‌واقع می‌توان گفت محاسبه و خویش‌ن‌بانی مکمل جهاد با نفس و تزکیه نفس است که موجب می‌شود انسان با حسابرسی از عملکرد خود و سود و زبانی که در معامله با خدای خود فراچنگ آورده، نقاط مثبت و منفی صفات اخلاقی و اعمال خود را شناسایی کند و با تأکید روزافزون بر موارد مثبت و تلاش برای رهایی از موارد منفی، رشد و سازندگی شایسته خود را به دست آورد. بحث خویش‌ن‌بانی را با حدیثی از امام زین العابدین علیه السلام به پایان می‌بریم:

پسر آدم! تو همواره بر نیکی هستی، هرگاه اندر زنده‌نده‌ای از خود داشته باشی و به محاسبه نفس اهتمام ورزی و ترس [از خدا] زیرپوش تو و اندوه [انیز] جامه روپوش تو باشد. [بدان که] تو می‌میری و برانگیخته می‌شوی و در پیشاپیش خدای عزوجل می‌ایستی. پس پاسخ آماده کن.^۳

۱. محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۹۸.

۲. مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رَيْحٌ وَمَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ. (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۸).

۳. محمد بن محمد مفید، الأموال، ص ۱۱۰، ح ۱۰؛ حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۸۰.

۴. پاسداشت کرامت انسانی و عزت نفس

بخش دیگری از وظایف انسان در رابطه با خویشتن را می‌توان در ضرورت توجه وی به منزلت حقیقی و کرامت انسانی خود جستجو کرد. در متون دینی بر این نکته تصریح شده که توجه به کرامت انسانی موجب خواری دنیا و خواهش‌های نفسانی در چشم انسان می‌شود و مانع آلوده شدن او به گناهان می‌گردد:

﴿مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا﴾^۱

﴿مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهَوَاتُهُ﴾^۲

توجه به منزلت انسانی و توجه به سود و زیان انسان در تعامل با امور دنیوی، در سفارش امام کاظم علیه السلام نیز مطرح گشته است:

إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ قَدْرًا الَّذِي لَا يَرِي الدُّنْيَا لِنَفْسِهِ خَطَرًا أَمَا إِنَّ أَيْدَانَكُمْ لَيْسَ لَهَا غِنًى إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِعُوهَا بَعِيرَهَا^۳ ارجمندترین مردم کسی است که دنیا را برای خود عوضی نبیند. هان! برای بدن‌های شما بهایی جز بهشت وجود ندارد؛ پس آن را جز در برابر بهشت مفروشید.

انسان مؤمن موظف است که از کرامت انسانی و عزت نفس خود پاسداری کند و از اموری که او را از پایگاه بلند انسانی فروتر می‌نشانند، بپرهیزد. در متون دینی بدین نکته ظریف به صورت‌های مختلف تصریح شده است.

در حدیثی امام صادق علیه السلام سفارش نمود که انسان نباید با افرادی هم سفر شود که وضعیت مالی بهتری دارند و در مسافرت هزینه می‌کنند، اما او نمی‌تواند مانند آنان خرج کند؛ زیرا این کار باعث ذلت نفس می‌شود.^۴

در حدیث دیگری هشدار داده شده که عمل پسندیده اطعام در صورتی که باعث تحقیر شخصیت دیگران شود، عملی ناشایست خواهد بود. حسین بن علاء گوید: با بیست و اندی

۱. همان، ص ۲۷۸.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹؛ نیز بنگرید به: عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ح ۴۶۲۰.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷. نیز بنگرید به: نهج البلاغه، حکمت ۴۵۶.

۴. «مَا أُجِبَ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ لِيَخْرُجَ مَعَ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۲۸۷، ح ۸).

مرد راهی مکه شدیم و در هر منزلی برای ایشان گوسفندی می‌کشتم. چون به محضر امام صادق علیه السلام وارد شدم، به من فرمود: آیا مؤمنان را خوار می‌کنی؟! گفتم: از این کار به خدا پناه می‌برم! فرمود: به من رسیده که تو در هر منزلی برای ایشان گوسفندی می‌کشتی. گفتم: فقط برای خدا انجام می‌دادم. فرمود: آیا توجه نداشتی که در میان ایشان کسانی هستند که دوست دارند همانند کار تو را انجام دهند، اما توانایی انجام آن را ندارند و از این‌روی به حقارت نفس می‌افتند؟ گفتم: از خدا آمرزش می‌خواهم و دیگر مرتکب این کار نمی‌شوم.^۱

از دیگر عوامل اذلال نفس (خود خوار کنی) در روایات، اقدام به کاری است که انسان توانایی آن را ندارد و داخل شدن در امری است که موجب عذرخواهی می‌شود.^۲ در متون دینی تأکید شده که انسان مؤمن مجاز نیست به عملی که مغایر با عزت اوست، مبادرت کند، بلکه همواره باید عزت خود را که محصول ایمان اوست، پاس بدارد. امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوْضٌ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمُورُهُ كُلُّهَا وَلَمْ يَفُوضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ فَأَلْزَمَ الْمُؤْمِنَ أَنْ يَكُونَ عَزِيزًا وَلَا يَكُونَ ذَلِيلًا...^۳
 خدای عزوجل همه امور مؤمن را به او وا گذاشته است، [اما] به او وانگذاشته که ذلیل باشد. سخن خدای عزوجل را نشنیده‌ای که می‌گوید عزت یکسره از آن خدا و از آن رسول او و از آن مؤمنان است؟ پس مؤمن عزیز است و ذلیل نخواهد بود...

از همین روست که بی‌نیازی ورزیدن از مردم^۴ و ترک سؤال و درخواست^۵ و سربار دیگران نبودن،^۶ اموری بسیار پسندیده و حافظ کرامت انسان است.

خلاصه فصل

۱. روابط انسان با موجودات در چهار حوزه درخور بررسی است: رابطه انسان با خدا، رابطه

۱. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۶۳ ح ۴ و ۵.

۳. همان، ح ۳.

۴. شَرَفَ الْمُؤْمِنِ قِيَامُ اللَّيْلِ وَ عِزُّهُ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنِ النَّاسِ. (همان، ج ۲، ص ۱۴۸، ح ۱) تَأَمَّلْ رِجَالَهُمْ إِذَا جَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ سُبْحًا وَ لَمَّا رَأَوْا النَّاسَ اسْتَبْلَبُوا إِلَيْهِمْ وَ مَدَّ يَدَهُمْ لِلْحَيَاءِ وَ الْيَأْسُ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ عِزٌّ لِلْمُؤْمِنِ. (همان، ح ۴).

۵. عَمَلُ الْمُؤْمِنِ مَلَكُوتٌ مَنْ أَلْقَى كُلَّهُ عَلَى النَّاسِ. (همان، ج ۴، ص ۱۲، ح ۹).

انسان با خود، رابطه انسان با جامعه و رابطه انسان با جهان.

۲. رابطه انسان با خدا بر دو گونه بوده و در دو ساحت مطرح است: رابطه تکوینی و رابطه تشریعی.

۳. مقصود از رابطه تکوینی میان خدا و انسان، رابطه فراگیر و گسترده‌ای است که برخاسته از

موقعیت و نسبت وجودی میان خدا و انسان است. در رابطه تکوینی، آدمیان - اعم از مؤمن و

کافر - مشترک‌اند. براساس این رابطه، خداوند سبحان آفریدگار، صاحب‌اختیار، رب و مالک

و مولای حقیقی است و انسان نیز موجودی است آفریده، بنده و نیازمند مطلق به خدا.

۴. مراد از رابطه تشریعی، رابطه‌ای است که انسان - به‌عنوان موجودی خردمند، اندیشه‌ورز،

انتخاب‌گر، مسئول و برخوردار از کرامتی ویژه در جهان هستی - با خدای سبحان برقرار

می‌کند. بر پایه این رابطه، انسان موجودی فعال و نقش‌آفرین است که با اراده و اختیار خود

شیوه تعامل با خدا را برمی‌گزیند. رابطه تشریعی مطلوب میان خدا و انسان از منظر نصوص

دینی عبارت است از عبادت و پرستش خدا توسط انسان. در رابطه مطلوب، خدا معبود و

انسان نیز پرستش‌گر است.

۵. سازوکار و آیین تعامل و رابطه شایسته انسان با خدا، دین نامیده می‌شود که از سوی پیامبران

در اختیار انسان‌ها قرار می‌گیرد. دین با جامعیت خود برنامه مورد نیاز انسان را در سه حوزه

ارتباطی دیگر پیش روی او می‌نهد. اساساً زندگی انسان مجموعه‌ای پیچیده و مقوله‌ای درهم

تنیده است و به همین رو خداوند درباره بایسته‌ها و نبایسته‌های هریک از روابط چهارگانه،

احکام و توصیه‌هایی را بیان فرموده است.

۶. مهم‌ترین وظایف انسان در رابطه تشریعی با خدا پس از تذکر به معرفت فطری، ایمان به

خدا و باور داشتن به روز جزا، پیامبران و اولیای خدا، دین حق و عمل صالح است. عمل صالح

که در قالب التزام عملی به دین الهی تحقق می‌یابد، نشانه صداقت در ایمان است.

۷. مهم‌ترین اعمال در تعامل با خدا، تقوا، پیم و امید، محبت، توکل، ذکر و دعاست.

۸. وظایف انسان در ارتباط با خود عبارت است از خودشناسی، جهاد با نفس، محاسبه، پاسداشت

کرامت انسانی و داشتن عزت نفس.

پرسش و پژوهش

۱. روابط انسان با موجودات در چند حوزه قابل بررسی است؟

۲. رابطه تکوینی و تشریعی انسان با خدا چه تفاوت‌هایی دارد؟

۳. به نظر شما چرا انسان نیازمند رابطه تشریعی با خداست؟

۴. ضرورت وجود دین برای رسیدن به کمال انسان را بررسی کنید.
۵. رابطه ایمان و عمل صالح را تبیین، و جایگاه آن دو را در پرستش خدا تحلیل نمایید.
۶. با مطالعه کتاب اصول کافی (باب ایمان و کفر)، ارزش‌ها و ضدارزش‌های دینی را استخراج کنید.
۷. وظایف انسان در ارتباط با خود را بیان دارید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی جعفری، خودشناسی.
۲. محمدتقی جعفری، انسان و رسالت انسانی.
۳. محمدتقی جعفری، فلسفه دین.
۴. محمدتقی فلسفی، شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق.
۵. مرتضی فریدتنکابنی و محمدصادق سجادی (گردآوری و تنظیم)، اخلاق از دیدگاه قرآن و عترت.
۶. محمدجواد باهنر، انسان و خودسازی.
۷. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیة (ترجمه فارسی)، ج ۸.
۸. محمدرضا مهدوی کنی، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی.
۹. جعفر سبحانی، الهیات و معارف اسلامی در صد و یک درس.
۱۰. محمد محمدی‌ری‌شهری و محمد تقدیری (همکار)، دوستی در قرآن و حدیث، ترجمه حسن اسلامی.
۱۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی (ترجمه فارسی)، کتاب ایمان و کفر.
۱۲. جمعی از نویسندگان، باورهای دینی.
۱۳. محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن (راه و راهنماشناسی).
۱۴. هادی صادقی، عقلانیت ایمان.
۱۵. محمد سبحانی‌نیا، کارکرد دین در زندگی بشر.

فصل نهم

رابطه انسان با جامعه و جهان هستی

اهداف

۱. آشنایی با آموزه‌های بنیادین اسلام در حوزه روابط اجتماعی.
۲. آشنایی با مهم‌ترین حقوق و وظایف مؤمنان نسبت به یکدیگر.
۳. آگاهی از ارزش مواجهه معرفتی انسان با جهان هستی.
۴. آشنایی با بایسته‌های رفتار انسان با پدیده‌های جهان هستی.

الف) رابطه انسان با جامعه

سومین بخش از روابط انسان، رابطه او با انسان‌های دیگر و به عبارتی جامعه انسانی است. در این بخش انسان‌ها در برابر یکدیگر حقوق و وظایف بسیاری دارند که اخلاق و حقوق دینی، عهده‌دار احکام مربوط به آن است.

نکته مهم در این باره آن است که حقوق انسان‌های دیگر نسبت به دیگران، بسته به وضعیت‌های متفاوت آنها تقسیم‌بندی‌های مختلف می‌یابد؛ بدین بیان که تعامل انسان مؤمن با مؤمنان دیگر به یک صورت است، اما با غیرمسلمانان در مواردی متفاوت می‌گردد.

از سوی دیگر، وظایف انسان مثلاً نسبت به ارحام به‌ویژه پدر و مادر و همسایگان - صرف‌نظر از اینکه مؤمن یا کافر و نیکوکار یا بدکار باشند - بسی بیشتر و مؤکدتر از وظایف وی در قبال دیگران است. قرآن کریم در آیات متعددی معیارهای لازم در روابط میان انسان‌ها را ترسیم کرده است. با توجه به گسترده بودن دامنه بحث تنها به برخی اصول و احکام عام دینی در این حوزه می‌پردازیم.

۱. عدل و احسان

قرآن کریم در آیه‌ای مهم و فراگیر بایدها و نبایدها را این‌گونه بیان فرموده است:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ^۱؛ درحقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید.

این آیه درحقیقت اصول کلی و فراگیر روابط آدمیان را بیان کرده است؛ چراکه هر عمل صالحی مصداقی از عدل یا احسان است و هر گناهی نیز مصداقی از منکر و یا ظلم. از همین رو، رسول خدا ﷺ آیه مورد نظر را جامع اصول تقوا برشمرده است.^۲ امام صادق (ع) نیز عدل و احسان را تنها فرمان خدا به بندگان دانسته است: «لیس لله فی عبادہ امر إلا العدل و الإحسان»^۳ امیرمؤمنان (ع) نیز عدل را در این آیه، انصاف معنا نموده و احسان را نیز تفضل (بخشش).^۴ طبرسی عدل را به انصاف ورزیدن با مردم و تعامل معتدلانه و به دور از کژی و ناراستی با آنان و احسان را نیز به نیکی به مردم تفسیر کرده است.^۵ عدل در رایج‌ترین تعریف عبارت است از مراعات حقوق افراد یا «اعطاء کل ذی حق حقه».^۶ در مقابل این معنا، ظلم و جور قرار دارد که به معنای تجاوز به حقوق دیگران است. بر این پایه، اگر حقی در میان باشد و شخص آن حق را رعایت کند، عدل تحقق یافته و اگر مراعات نشود، ظلم یا همان بغی واقع شده است. اما اگر حقی در میان نباشد و با این وصف، شخص خیری به دیگری برساند، در اینجا

۱. نحل (۱۶): ۹۰.

۲. محمد بن قتال نیشابوری، *روضة الواعظین*، ج ۲، ص ۴۳۷. برخی از قرآن‌پژوهان گفته‌اند که اگر در قرآن تنها همین آیه می‌بود، راست بود که قرآن بیانگر همه چیز است. (ملاحسن فیض کاشانی، *الصافی فی تفسیر القرآن*،

ج ۳، ص ۱۵۲).

۳. علی بن ابراهیم قمی، *تفسیر القمی*، ج ۱، ص ۳۸۹.

۴. *الْعَدْلُ الْإِنْصَافُ وَالْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ* (تهج البلاغه، حکمت ۲۳۱).

۵. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶ ص ۱۹۰ و ۱۹۱. گفتنی است که عدل و ظلم و احسان، معنای عامی دارند که در تمام حوزه‌های روابط انسان (با خدا، با خود، با دیگران و با طبیعت) به کار می‌روند. در اینجا به تناسب بحث، حوزه روابط فرد با جامعه انسانی مطرح نظر است. در این باره نیز بنگرید به: همان. ۶. بنگرید به: محمد بن محمد مفید، *تصحیح الاعتقاد*، ص ۸۳؛ محمد بن مکرم بن منظور، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۸۳.

فضل یا همان احسان محقق گشته است. بنابراین افعال انسان‌ها در تعامل با دیگران از این سه قسم بیرون نیست: عدل، ظلم و احسان.^۱ از همین رو قرآن در آیات متعدد به دادگری و نیکی فرمان می‌دهد و از ستم به دیگران بازمی‌دارد. به‌طور کلی در قرآن کریم برپایی عدل و قائم به قسط بودن جامعه انسانی هدف بعثت پیامبران شمرده شده است.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛^۲ به‌راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به دادگری برخیزند.

در آیه مهم دیگر، عدالت به تقوا نزدیک‌تر شمرده شده و به مؤمنان توصیه شده که دشمنی با گروهی نباید موجب ترک عدالت شود:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْمَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛^۳ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید، و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است.

در منطق قرآن، دآوری و حکومت میان مردم باید به عدل باشد.^۴ چنان‌که اصلاح میان دو گروه درگیر^۵ و اداره امور یتیمان^۶ نیز باید به همین گونه صورت پذیرد. حضرت شعیب علیه السلام از قوم خود خواست که پیمانه و ترازو را با عدالت، تمام دهند و اشیای مردم را کم نگذارند.^۷ مؤمنان حتی با کافران باید به عدالت و نیکی رفتار کنند؛ چراکه خداوند متعال دادگران و عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد.^۸ گفتار و گواهی مؤمنان باید عادلانه و برای خدا باشد،

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: رضا برنجکار، معرفت عدل الاهی، ص ۱۶ - ۱۳.

۲. حدید(۵۷): ۲۵.

۳. مائده(۵): ۸.

۴. «وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.» (نساء(۴): ۵۸)؛ نیز بنگرید به: مائده(۵): ۴۲.

۵. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا... فَاصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا.» (حجرات(۴۹): ۹)

۶. «وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ.» (نساء(۴): ۱۲۷).

۷. «يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ.» (هود(۱۱): ۸۵)؛ نیز بنگرید به: انعام(۶): ۱۵۲.

۸. «لَا يَنفَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

اگرچه به زبان خود، یا پدر و مادر و خویشاوندان باشد.^۱ از سویی کیفر مجرمان نیز باید عادلانه باشد.^۲

قرآن کریم با تعابیر متعدد مانند احسان و برّ و معروف، از نیکی و نیکوکاری یاد می‌کند و در حوزه‌های مختلف روابط انسانی، آن را به مثابه اصل و ضابطه‌ای بدل‌ناپذیر فرارومی‌نهد. بدین‌سان بر پایه آیات قرآن نیکی در روابط با دیگران از چنان اهمیتی برخوردار است که در کنار دعوت به پرستش خدا، از آن سخن رفته:

وَاَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا^۳ و خدا را بپرستید، و چیزی را با او شریک نگردانید؛ و به پدر و مادر احسان کنید؛ و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین و در راه مانده و بردگان خود [نیکی کنید]، که خدا کسی را که متکبر و فخر فروش است دوست نمی‌دارد.

با دیگران نیز باید به نیکی سخن گفت: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»^۴ و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویید.

افزون بر موارد یاد شده، قرآن در حوزه رابطه با همسران نیز تصریح می‌کند که مردان باید با همسران خود به نیکی رفتار کنند: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^۵ و با آنها به شایستگی رفتار کنید. زنان همانند وظایفی که بر عهده دارند، از همان حقوق نیز برخوردارند:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ^۶ و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به‌طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است.

الْمُقْسِطِينَ. (ممتحنه (۶۰): ۸)

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ» (نساء (۴): ۱۳۵)؛

نیز بنگرید به: انعام (۶): ۱۵۲.

۲. نحل (۱۶): ۲۵.

۳. نساء (۴): ۳۶.

۴. بقره (۲): ۸۳.

۵. نساء (۴): ۱۹.

۶. بقره (۲): ۲۲۸.

به‌طور کلی در نگه داشتن، طلاق دادن، پرداخت نفقه و پرداخت مالی افزون بر مهریه به هنگام طلاق دادن زنان، رعایت اصل نیکی سفارش شده است.^۱

۲. مشارکت و همبستگی اجتماعی

بنا به نیاز طبیعی انسان‌ها به یکدیگر در زندگی اجتماعی، در متون دینی تأکید شده که مسلمانان از یکدیگر غافل نباشند و با رعایت همبستگی اجتماعی به اشکال گوناگون، در امور دیگران مشارکت کنند. قرآن کریم در فرمانی عام و فراگیر از همگان خواسته که در نیکی و تقوا به یاری هم بشتابند و در گناه و تعدی همدیاری نکنند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَكَاتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ».^۲

از آنجاکه نیکوکاری و پرهیزگاری مصادیق بسیار متنوعی دارد، می‌توان مشارکت اجتماعی را به مثابه اصلی از اصول اخلاق دینی شمرد. در برخی آیات قرآن از ضرورت پیوند دادن اموری که خداوند به پیوسته بودن آنها فرمان داده، سخن رفته است.^۳

امام صادق (علیه السلام) درباره نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر و ضرورت مشارکت اجتماعی می‌فرماید:

عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ وَحُسْنِ الْجَوَارِ لِلنَّاسِ وَإِقَامَةِ الشَّهَادَةِ وَحُضُورِ الْجَنَائِزِ إِنَّهُ لَا يُدْلَكُم مِّنَ النَّاسِ إِلَّا أَحَدًا لَا يَسْتَفْضِي عَنِ النَّاسِ حَيَاتَهُ وَالنَّاسُ لَا يَدُلُّ بَعْضُهُمْ مِّنَ بَعْضٍ؛^۴ بر شما باد به نمازگزاردن در مساجد و خوش‌همسایگی با مردم و شهادت دادن و حضور در [تشییع] جنازه‌ها. شما ناگزیر از [تعامل با] مردم هستید. هیچ‌کس در خلال زندگی خود از مردم بی‌نیاز نیست و مردم نیازمند یکدیگرند.

در حدیثی دیگر آمده است:

مسلمان، برادر مسلمان است به او ستم نمی‌کند و یاری او را فرو نمی‌گذارد. [او] به او خیانت نمی‌کند. بر مسلمانان بایسته است که در همبستگی و هم‌پیمانی، بر مهرورزی

۱. بقره (۲): ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶ و ۲۴۰.

۲. «و در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید، و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید، و از خدا پروا کنید که خدا سخت کیفر است.» (مائده (۵): ۲)

۳. «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ؛ وَآنَ أَنْهَ خَدَّاهُ بِمُؤْتَمَرِهِمْ دُونَ ذَلِكَ» (رعد (۱۳): ۲۱)

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۵ ح ۱.

و بخشش بر نیازمندان و مهربانی بر یکدیگر بکوشند تا آن‌گونه شوید که خدای عزوجل به شما فرمان داده است. در میان خود مهربان باشید و به همدیگر رحم کنید.^۱ بر آنچه از کار دیگران از شما پنهان مانده [و نتوانسته‌اید انجام دهید]، اندوهگین شوید؛ همان‌سان که جماعت انصار در روزگار رسول خدا [این‌گونه] بودند.^۲

امام صادق علیه السلام به اصحاب خود سفارش فرمود:

إِقْوُوا اللَّهَ وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَّةً مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ مُتَوَاصِلِينَ مُتَرَاحِمِينَ تَزَاوَرُوا وَ تَلَقَّوْا وَ تَذَكَّرُوا أَمْرًا وَ أُخْبِرُوا^۳ از خدا بترسید و برادرانی نیکوکار، دوستدار یکدیگر در راه خدا، به هم پیوسته و با یکدیگر مهربان باشید؛ به دیدار و ملاقات همدیگر بروید و درباره مکتب ما گفتگو کنید و آن را زنده بدارید.

آن حضرت در کلامی دیگر می‌فرماید:

تَوَاصَلُوا وَ تَبَارَّوْا وَ تَرَاحَمُوا وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَّةً كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ؛^۴ با یکدیگر پیوند داشته باشید و به یکدیگر نیکی کنید و مهر بورزید و برادرانی نیک باشید؛ همان‌گونه که خدای عزوجل به شما فرمان داده است.

ایشان در حدیثی زیبا مؤمنان را چونان بدنی واحد دانسته‌اند که چون درد و رنجی به عضوی رسد، لاجرم اعضای دیگر نیز احساس درد می‌کنند:

الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ اشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَ أَرْوَاحُهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ؛^۵ مؤمن برادر مؤمن است، بسان یک تن که هرگاه بخشی از آن بیمار شود، درد آن را در بخش‌های دیگر بدن احساس می‌کند، و ارواح آن دو [= مؤمن] از یک روح است.^۶

۱. اشاره است بدین آیه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح (۴۸): ۲۹).

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۷۵، ح ۴.

۳. همان.

۴. همان، ح ۲.

۵. همان، ص ۱۶۶، ح ۴. آن حضرت در کلامی دیگر می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ بَنُو آبٍ وَ أُمٍّ وَ إِذَا ضَرَبَ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ عِرْقٌ سَهَرَ لَهُ الْأَخْرُونَ»

عمر سعدی شاعر نامدار ایرانی نیز، شاید با الهام از این‌گونه آموزه‌های دینی، سروده است:

بنی‌آدم اعضای یک دیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند

یکی از جنبه‌های مشارکت اجتماعی، مسئولیت‌پذیری است که از مصادیق بارز آن می‌توان به اداره امور افراد تحت سرپرستی انسان اشاره کرد؛^۱ چنان‌که در احادیث آمده است: «كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَعْوَلُهُ»^۲

از دیگر مظاهر مشارکت اجتماعی بدین قرار است: اهتمام به امور مسلمانان و دادرسی آنان،^۳ اصلاح میان مردم،^۴ آشتی کردن،^۵ هزینه کردن اموال در راه خدا،^۶ دستگیری از خویشاوندان و ارتباط با آنان و کمک به یتیمان و مستمندان و نیازمندان،^۷ ایثار،^۸ امر به معروف و نهی از منکر،^۹ شهادت به حق،^{۱۰} دشمنی با ستمگران و یاری ستم‌دیدگان،^{۱۱} خیرخواهی،^{۱۲}

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی

۱. درباره خاستگاه و گونه‌های فراوان مسئولیت بنگرید به: محمدرضا حکیمی و دیگران، *الحیة (ترجمه فارسی)*، ج ۸.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۴، ص ۱۲، ح ۸.

۳. پیامبر اکرم ﷺ در بیانی می‌فرماید: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يَتَذَكَّرُ بِالْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (همان، ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵).

۴. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات (۴۹): ۱۰)؛ «وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال (۸): ۱). گاه ممکن است لازمه اصلاح، نبرد با گروه ستمگر باشد: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَسَادًا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات (۴۹): ۹).

۵. «وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ» (نساء (۴): ۱۲۸).

۶. «وَأَتَّقُوا اللَّهَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره (۲): ۱۹۵).

۷. «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَتَقَنُّمُ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّهِ وَاللَّذِينَ إِتَّخَذُوا لِلدِّينِ الْحَسْبَ وَاللَّذِينَ إِتَّخَذُوا لِلدِّينِ الْحَسْبَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره (۲): ۲۱۵)؛ «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَكُنَّ الْبِرُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآلَكَاتِبَةٍ وَالْكِتَابِ وَالتَّبْيِينِ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ» (بقره (۲): ۱۷۷).

۸. «يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر (۵۹): ۹).

۹. «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه (۹): ۷۱). نیز بنگرید به: آل عمران (۳): ۱۰۴ و ۱۱۰.

۱۰. «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» (انبیاء (۲۵): ۷۲).

۱۱. كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَلَا تَلْمِظُوا عَوْثًا. (تهج البلاغه، نامه ۴۳).

۱۲. عَلَيْكَ بِالضَّحِّ لِلَّهِ فِي خَلْقِهِ فَلَنْ تَلْقَاهُ بِمَلِّ أَفْضَلِ مِنْهُ. (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۳).

سودرسانی به مردم،^۱ دستگیری معنوی (مانند راهنمایی، جلوگیری از انحراف عقیدتی یا اخلاقی و سفارش به اخلاق والا)، تکریم و احترام به دیگران به‌ویژه بزرگسالان. اسلام به دلیل ضرورت آگاهی مسلمانان از احوال یکدیگر و زمینه‌سازی برای گونه‌های مشارکت اجتماعی، برخی اعمال و آیین‌های عبادی - اجتماعی مانند حج و نمازهای جمعه و عید فطر و قربان را مقرر نموده و به خواندن نمازهای واجب روزانه در مساجد و به جماعت تأکید بسیار کرده است.

۳. ادای حقوق مؤمنان و مسلمانان

بر پایه آموزه‌های انسان‌دوستانه اسلام، مسلمانان و مؤمنان در برابر یکدیگر از حقوق اجتماعی بسیاری برخوردارند. بی‌تردید برخورداری از هر حق، تکلیفی را برای برادر مؤمن وی پدید می‌آورد. حقوق ایمانی شاخه‌ها و گونه‌های مختلفی دارد.^۲ در متون دینی بر رعایت این حقوق تأکید فراوان رفته است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود:

مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَاءِ حَقِّ الْمُؤْمِنِ؛^۳ خداوند به وسیله چیزی برتر از ادای حق مؤمن پرستش نشده است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی حقوق مؤمن بر دیگری را این‌گونه برمی‌شمرد: بزرگداشت او در نبودنش، دوست داشتن قلبی وی، بخشش مالی به او، حرام شمردن غیبت او، به عیادت وی رفتن به هنگام بیماری، تشییع جنازه او و آخر اینکه پس از مرگش درباره او جز نیکی مگوید.^۴ آن حضرت در کلامی دیگر از حقوق سی‌گانه مسلمان بر برادر مسلمان خود نیز سخن گفته است.^۵ به نقل از معلى بن خنيس، از یاران امام صادق آمده است که به آن حضرت گفتم: حق مسلمان بر مسلمان چیست؟ فرمود: «هفت حق واجب دارد که اگر چیزی از آن را ضایع کند،

۱. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است: «الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ مَنْ نَفَعَ عِيَالُ اللَّهِ وَ

أَدْخَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ سُرُورًا» (همان، ص ۱۶۴، ج ۶)؛ نیز بنگرید به: همان، ص ۱۶۷، ج ۸

۲. دراین باره بنگرید به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الخصال، ص ۵۶۴ به بعد؛ رساله حقوق امام

زین‌العابدین علیه السلام؛ محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۰۳.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۷۰.

۴. محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۰۸، ج ۱۳.

۵. همان، ص ۲۱۲.

از دوستی و طاعت خدا بیرون رفته است.» گفتم: فدایت گردم! آن حقوق چیست؟ فرمود: «ای معلى من نگران توام. بیم آن دارم که ضایع کنی و پاس نداری و بدانی و عمل نکنی.» به حضرت گفتم: «لا حول و لا قوة الا بالله.» فرمود: «کمترین حق آن است که دوست بداری برای او آنچه برای خود دوست می‌داری و برای او ناخوش داری آنچه برای خود ناخوش می‌داری. حق دوم آن است که از خشم او بپرهیزی و در پی خشنودی او باشی و فرمان او را اطاعت کنی. حق سوم آن است که او را با جان و مال و زبان و دست و پایت یاری کنی. حق چهارم آن است که چشم او و راهنمای او و آینه او باشی. حق پنجم آن است که تو سیر نباشی و او گرسنه، تو سیراب نباشی و او تشنه و تو لباس نبوشیده باشی و او برهنه باشد. حق ششم آن است که اگر تو خدمتگزار داشته باشی و برادرت خادم نداشته باشد، بایسته است که خدمتگزارت را بفرستی تا جامه‌های او را بشوید و غذایش را درست کند و بسترش را بگسترد. حق هفتم آن است که قسم او را بپذیری و دعوتش را اجابت کنی؛ از بیمارش عیادت کنی و در جنازه‌اش حاضر شوی و هرگاه دانستی که نیازی دارد، برای برآوردن آن مبادرت کنی و او را وادار نکنی که آن را از تو درخواست کند، بلکه بر او پیش‌دستی کنی. هرگاه این امور را انجام دهی، دوستی خود را به دوستی او، و دوستی او را به دوستی خود پیوند زده‌ای.»^۱

طبق احادیث تمام هستی مؤمن حرمت دارد و هرگونه تعرض به آن ممنوع است. پیامبر اسلام فرمود: «الْمُؤْمِنُ حَرَامٌ كُلُّهُ عَرَضُهُ وَمَالُهُ وَدَمُهُ»^۲

امام صادق علیه السلام نیز فرمود:

إِنْ بَلَكَ عَنْ أَخِيكَ شَيْءٌ وَ شَهِدَ أَرْبَعُونَ أَنَّهُمْ سَمِعُوهُ فَقَالَ لَمْ أَقُلْ فَأَقْبَلْ مِنْهُ؛^۳ اگر از برادرت سخنی به تو رسید و چهل نفر پیش تو شهادت دادند که آن را از او شنیده‌اند و او گفت: نگفتم، از او بپذیر.

۳. مهرورزی به انسان‌ها

یکی دیگری از اصول اساسی مورد تأکید در متون دینی در روابط مؤمنان با دیگران، اصل

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۶۹.

۲. حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۵۷.

۳. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، مصادقة الإخوان، ص ۸۲.

دوستی و مهرورزی به همدیگر است. قرآن کریم مؤمنان را برادر و دوست یکدیگر معرفی می‌کند.^۱ بی‌تردید آنان با وجود صلابت در برابر دشمنان، در میان خود با مهر و محبت تمام زندگی می‌کنند.^۲ رسول خدا ﷺ مهرورزی به مردم را نیمی از عقل دانسته است: «التَّوَدُّ إِلَي النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ».^۳

از منظر متون دینی نه تنها توده مردم باید با یکدیگر مهربان باشند، که حاکمان نیز بایسته است با مردم با عطف و رفتار کنند. امیرمؤمنان علیه السلام در عهدنامه مالک به وی سفارش فرمود که با همه شهروندان با مهربانی رفتار کند؛ چراکه آنان یا برادر دینی‌اند و یا همنوع.^۴ در متون دینی افزون بر اصل دوست داشتن، احکام و آداب بسیاری درباره دوستی آمده که بیانگر اهمیت اجتماعی آن است. حضرت رسول صلی الله علیه و آله سه چیز را موجب خلوص و پاکی دوستی دانسته است: هرگاه با دوست خود برخورد کرد، با خوشرویی رفتار نماید؛ هرگاه در مجلسی نزد او نشست، برایش جا باز کند و همچنین او را با بهترین نامش صدا زند.^۵ امام صادق علیه السلام سفارش فرمود که چون کسی را دوست داشتی، او را از آن آگاه کن که باعث پایداری دوستی شما می‌شود: «إِذَا أَحْبَبْتَ رَجُلًا فَأَخْبِرْهُ بِذَلِكَ فَإِنَّهُ أَتْبَتُ لِلْمَوَدَّةِ بَيْنَكُمَا».^۶

۵. پرهیز از گناهان و آزارهای زبانی

در متون دینی درباره آفات زبان به‌ویژه درباره آزار زبانی به شکل‌های گوناگون هشدارهای جدی داده شده است؛ هشدار درباره اموری مانند دروغ‌گویی، تحقیر دیگران، غیبت،

۱. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰)؛ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۹)؛ (۷۱).

۲. «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۴۸)؛ (۲۹).

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۴۳ ح ۴؛ نیز بنگرید به: همان، ح ۵.

۴. وَ أَشِيرَ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَقْتَتِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَعْجَلَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا تَطِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۵. ثَلَاثُ يَصِفِينَ وَدَّ الْعَرَمَ بِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ يَلْقَاهُ بِالْبِشْرِ إِذَا لَقِيَهُ وَ يَوْسَعُ لَهُ فِي الْمَجْلِسِ إِذَا جَلَسَ إِلَيْهِ وَ يَدْعُوهُ بِأَحَبِّ الْأَسْمَاءِ إِلَيْهِ. (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۴۳ ح ۳)

۶. همان، ص ۶۴۴ ح ۳. برای آگاهی بیشتر درباره محبت و دوستی بنگرید به: محمد محمدی‌ری‌شهری و محمد تقدیری (همکار)، دوستی در قرآن و حدیث؛ سلمان زواری‌نسب‌میانجی، دوستی از منظر اسلام.

سخن چینی، تجسس، مسخره کردن، شماتت، ناسزاگویی، عیب‌جویی، فخر فروشی، بدگویی، تهمت زدن و شهادت دروغ.

از دیگر آموزه‌های اخلاقی در حوزه تعامل با دیگران می‌توان بدین موارد اشاره داشت: راست‌گویی، امانت‌داری،^۱ وفای به عهد، گذشت کردن و گفتار نیک،^۲ نرم‌خویی و مدارای با مردم،^۳ معاشرت نیکو با همشینی،^۴ رازداری و عیب‌پوشی و پرهیز از تعصب بیجا.

روابط با غیرمسلمانان

در آیین الهی اسلام نه تنها برای تعامل مسلمانان و مؤمنان با یکدیگر احکام حقوقی و اخلاقی سازنده‌ای مقرر شده، بلکه در حوزه تعامل با غیرمسلمانان نیز آموزه‌های لازم تبیین گشته است. با توجه به گسترده بودن این بحث در اینجا به یادآوری چند نکته بسنده می‌کنیم: نخست اینکه در این زمینه باید دانست بسیاری از آموزه‌های دینی در عرصه تعامل با دیگران کلی و فراگیر است. این آموزه‌ها در لایه‌لای متون دینی به شکل‌هایی مختلف بیان شده است؛ بدین بیان که در برخی از آنها با به کار بردن تعبیری مانند «الناس» و «مَنْ» (= هرکس) حوزه شمول حکم حقوقی یا اخلاقی، فراگیر اعلام شده است، مانند: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»^۵ و یا «مُجَامَلَةُ النَّاسِ ثُلُثُ الْعَقْلِ»^۶ همچنین «أَحْسِنْ مُجَاوَرَةً مَنْ جَاوَرَكَ تَكُنْ مُؤْمِنًا وَ أَحْسِنِ مُصَاحَبَةً مَنْ صَاحَبَكَ تَكُنْ مُسْلِمًا»^۷

۱. امام صادق علیه السلام فرمود: «لَا تَنْظُرُوا إِلَى طُولِ رُكُوعِ الرَّجُلِ وَ سُجُودِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ اعْتَادَهُ فَلَوْ تَرَكَ اسْتَوْحَاشَ لِذَلِكَ وَ لَكِنْ انْظُرُوا إِلَى صِدْقِ حَدِيثِهِ وَ آدَاءِ أَمَانَتِهِ؛ به طول رکوع و سجود مرد نگاه نکنید؛ زیرا که آن امری است که بدان خو گرفته است که اگر آن را ترک کند، برای آن دلتنگی می‌کند، بلکه بنگرید به راست‌گویی و امانت‌داری او.» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۰۵)

۲. امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» فرمود: «قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا نُجِئُونَ أَنْ يَقَالَ فِیْکُمْ» (همان، ص ۱۶۵، ح ۱۰). امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ لَا تَقُولُوا إِلَّا خَيْرًا حَتَّى تَعْلَمُوا مَا هُوَ.» (همان، ح ۹)

۳. همان، ص ۶۴۳

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الأمالی، ص ۲۰۱.

۵. بقره (۲): ۸۳

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۴۳

۷. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الأمالی، ص ۲۰۱.

برخی آموزه‌ها نیز به صورت مطلق بیان شده که هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان را در برمی‌گیرد؛ همچون:

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ ذَا قُرْبَىٰ^۱؛ و چون [به داوری یا شهادت] سخن گوید دادگری کنید، هر چند [در باره] خویشاوند [شما] باشد.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ^۲؛ درحقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم بازمی‌دارد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^۳؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قراردادهای خود وفا کنید.

در برخی احادیث نیز به شمول این ارتباط تصریح شده، مانند این روایت از امام باقر علیه السلام:

خداوند در سه چیز برای احدی رخصت [= اجازه تخلف] قرار نداده است: ادای امانت به نیکوکار و بدکار، وفای به عهد نسبت به نیکوکار و بدکار و نیکی به پدر و مادر، نیکوکار باشند یا بدکار.^۴

دوم آنکه در متون دینی برای همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با پیروان ادیان دیگر که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، احکام و ویژه‌ای وضع شده است. افزون بر آموزه‌های متون دینی، در سیره پیشوایان معصوم نیز نمونه‌های زیادی از رفتارهای انسان‌دوستانه گزارش شده است؛ مانند فرمان امیرمؤمنان علیه السلام به پرداخت هزینه زندگی پیرمرد نابینای مسیحی از بیت‌المال،^۵ فریاد و شکوه آن حضرت در روده شدن زیورآلات زنان غیرمسلمان ساکن در سرزمین اسلامی،^۶

۱. انعام (۶): ۱۵۲.

۲. نحل (۱۶): ۹۰.

۳. مائده (۵): ۱.

۴. ثَلَاثٌ لَمْ يَحْتَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِأَحَدٍ فِيهِنَّ رُخْصَةً أَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرِّينَ كَانَا أَوْ فَاجِرَيْنِ. (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۶۲، ح ۱۵).

۵. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶ ص ۲۹۳.

۶. بنگرید به: نهج البلاغه، خطبه ۲۷.

نهی از ناسزاگفتن به مشرکان^۱ و نیز سفارش امام صادق علیه السلام به فرد تازه مسلمان برای نیکی به مادر پیر مسیحی خود.^۲

در متون دینی حتی در تعامل با دشمنان در حال نبرد با مسلمانان، آموزه‌هایی متعالی فراروی بشر نهاده شده است؛ همچون نهی از به کار گرفتن سم در مقابله با مشرکان در هنگام جنگ،^۳ نهی از کشتار زنان و کودکان و خردسالان در جنگ‌ها^۴ و نیز ترک حمله شبانه به دشمن.^۵ همچنین در منابع روایی آمده است که امیرمؤمنان علیه السلام هیچ‌گاه پیش از ظهر به نبرد نمی‌پرداخت. ایشان حکمت این کار را نزدیک بودن شب و امکان برگشت فرد دنبال‌کننده دشمن و فرار نیروهای شکست‌خورده بیان می‌کرد.^۶

ب) رابطه انسان با جهان هستی

از آنجاکه مباحث درباره رابطه انسان با جهان و پدیده‌های گوناگون آن به تفصیل در متون دینی مطرح شده، در اینجا به تناسب بحث به نکاتی می‌پردازیم. بی‌تردید خداوند سبحان تمامی موجودات جهان را برای انسان آفریده و آنها را مسخر وی نموده است تا از آنها در جهت رسیدن به هدف آفرینش خود بهره جوید:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا^۷؛ اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید.

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا^۸؛ و آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است به سود شما رام کرد.

۱. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶ ص ۳۸۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۶۰، ح ۱۱.

۳. نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ. (همان، ج ۵، ص ۲۸، ح ۲).

۴. همان، ص ۳۰، ح ۹.

۵. امام صادق علیه السلام فرمود: «مَا بَيْتَ رَسُولُ اللَّهِ عَدُوًّا قَطُّ لَيْلًا.» (همان، ص ۲۸، ح ۳).

۶. همان، ح ۵.

۷. بقره (۲): ۲۹.

۸. جاثیه (۴۵): ۱۳.

امام علی علیه السلام در کلامی زیبا در تفسیر آیه نخست می‌فرماید: او کسی است که تمام آنچه در زمین است، برای شما آفرید تا از آنها بگذرید و بدین وسیله به خشنودی خدا برسید و از عذاب الاهی در امان مانید.... خدا با دانش خود به همه چیز، مصالح انسان را می‌دانست، از این‌روی تمام مخلوقات زمینی را برای مصالح او آفرید.^۱ قرآن کریم نیز بیان می‌دارد که خدای مهربان نعمت‌های بی‌شماری را در اختیار انسان نهاده است.^۲

این نکته که خداوند متعال همه موجودات عالم را برای انسان آفریده، از یک سو نشانه منزلت ویژه آدمی در جهان هستی و از سوی دیگر حاکی از مسئولیت سنگین وی در تعامل با این موهبت بزرگ الاهی است. با عنایت به این مقدمه می‌توان تعامل انسان با جهان پیرامون خود را از دو منظر معرفتی و عملی مورد واکاوی قرار داد.

۱. مواجهه معرفتی

از بعد معرفتی، انسان موظف به مطالعه و تفکر در جهان و موجودات آن است تا هم از وجه آیه و نشانه بودن و هم از جنبه نعمت بودن آنها آگاه و متذکر گردد. قرآن کریم پدیده‌های هستی را آیات الاهی می‌نامد و از همگان دعوت می‌کند که در آنها نیک بیندیشند؛ پدیده‌هایی مانند آسمان، زمین، موجودات زنده زمینی، باران، باده‌ها، خورشید، ماه، آذرخش، رویش گیاهان در زمین مرده پس از بارش باران، کشتی‌های روان در پهنه دریاها و نیز شب و روز و آمدوشد آن دو.^۳ خدای از انسان خواسته که بدین آیات بی‌اعتنا نباشد.^۴ و با تفکر در آنها به وجود خدا و علم و قدرت و حکمت او پی برد. بدین‌سان هستی، کتاب معرفتی است که باید آن را به دقت کاوید و با تأمل در یکایک واژگان و جمله‌های آن، توشه دانش و حکمت اندوخت. به تعبیر

۱. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵، ح ۲۹.

۲. «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» و از هر چه از او خواستید به شما عطا کرد، و اگر نعمت خدا را شماره کنید، نمی‌توانید آن را به شمار درآورید قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است. (ابراهیم (۱۴): ۳۴).

۳. «وَكُلُّ أَيْنٍ مِنَ آيَاتِهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُرَوُّنَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» و چه بسیار نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین است که بر آنها می‌گذرند درحالی‌که از آنها روی برمی‌گردانند. (یوسف (۱۲): ۱۰۵).

۴. بنگرید به: جاثیه (۴۵): ۵ - ۳؛ روم (۳۰): ۲۴ - ۲۰.

سعدی شاعر سخنور پارسی:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

با مطالعه آیات تکوینی، انسان درمی یابد که مجموعه پدیده‌های گوناگون جهان جملگی بسان نظامی واحد و مجموعه‌ای به هم پیوسته، تحت مالکیت، تدبیر و ربوبیت خدای یگانه قرار دارند و نظم و هماهنگی شگفت‌آوری بر آنها حاکم است. این نظام را می‌توان با الهام از قرآن کریم نظام آیه‌ای نامید؛^۱ نظامی که کل و تک‌تک اجزای آن نشانه و جلوه‌گاه خدا و یادآور معرفت فطری است، چراکه به تعبیر امیرمؤمنان (علیه السلام) خداوند از طریق آفریده‌های خود برای خرده‌ها تجلی کرده است.^۲ برخی از ویژگی‌های این نظام خیره‌کننده عبارت است از: نیازمندی مطلق به خدا، تسلیم در برابر خدا و اطاعت محض از او،^۳ تسبیح خدا گفتن،^۴ زیبایی،^۵ استواری و سازواری،^۶ هدایت‌شدگی،^۷ نشانه بودن، هدفمندی،^۸ آفرینش برحق،^۹ و به‌اندازه بودن.^{۱۰}

قرآن از انسان‌ها خواسته است که در ملکوت آسمان‌ها و زمین و چگونگی آفرینش آن دو و پدیده‌های شگرف موجود در آنها نیک بنگرند:

وَلَكُمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ؛^{۱۱} آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده است ننگریسته‌اند.

۱. در منطق قرآن کریم خداوند دو گونه آیه دارد: آیات تشریعی و آیات تکوینی. در اینجا مراد ما آیات تکوینی خداست.
۲. هَا تَجَلِّي صَائِفَهَا لِيَقُولَ. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶).
۳. «وَكَلَّمَ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ». (آل عمران (۳): ۸۳)
۴. «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ». (اسراء (۱۷): ۴۴).
۵. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (سجده (۳۲): ۷).
۶. «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُتُورٍ». (ملک (۶۷): ۳).
۷. «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (طه (۲۰): ۵۰).
۸. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ». (انبیاء (۲۱): ۱۶).
۹. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ». (ابراهيم (۱۴): ۱۹).
۱۰. «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». (قمر (۵۴): ۴۹).
۱۱. اعراف (۷): ۱۸۵.

مطالعه در آیات و مشاهده نیازمندی مطلق آنها به خداوند و تدبیر در زیبایی و هدایتی که خداوند فراخور هر کدام به آنها عطا کرده، بینش معنوی عمیقی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. از همین رو، قرآن برای بیان ضرورت تدبیر و کسب بصیرت درونی، از انسان‌ها می‌خواهد که در زمین گردش کنند:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ^۱ آیا در زمین گردش نکرده‌اند، تا دل‌هایی داشته باشند که با آن ببینند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟ درحقیقت، چشم‌ها کور نیست لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است.

البته سیر در زمین، انسان را از سنت‌های الهی جاری شده درباره مجرمان نیز آگاه می‌کند.^۲ تدبیر در ویژگی‌ها و اسرار شگفت کائنات، انسان را متوجه هدفمندی آفرینش می‌سازد و او درمی‌یابد که هستی بی‌کران و اجزای نظام‌مند آن تحت امر و تدبیر خدا قرار دارند و نه تنها کوچک‌ترین نافرمانی نمی‌کنند، بلکه به تنزیه و ثناگویی خدا نیز مشغول‌اند. بنابراین آدمی را شاید که به‌عنوان عضوی بسیار کوچک از این مجموعه عظیم، از روند معقول طبیعت - که حرکت در مسیر فرمان الهی است - غفلت یا سرپیچی کند و مسیر متفاوتی را برای خود برگزیند.

ملاحظه آغاز و انجام آفریده‌ها نه تنها انسان را با آفریدگار آیات پیوند می‌زند، بلکه تأمل در پدیده‌هایی مانند آفرینش انسان و رویش گیاهان، انسان را به اندیشه در مسئله مهم معاد - که فرجام انسان است - وامی‌دارد. با توجه به این امور است که قرآن کریم در توصیف خردمندان دو ویژگی را برای آنها برمی‌شمرد: یکی یادکرد خدا و دیگری اندیشیدن در نشانگان او در آفرینش آسمان‌ها و زمین:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُهُودِهِمْ وَيتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا^۳ مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و

۱. حج (۲۲): ۴۶. در قرآن چهارده بار به سیر در زمین سفارش شده است.

۲. «فَقَدْ خَلَقْتَ مِن قَبْلِكُمْ سَنًّا فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (آل عمران (۳): ۱۳۷).

۳. آل عمران (۳): ۱۹۰ و ۱۹۱.

روز، برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع‌کننده] است. همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته، و به پهلوی آرمیده یاد می‌کنند، و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [که]: پروردگارا، اینها را ببوده نیافریده‌ای.

در احادیث نیز تفکر مداوم در نشانه‌های قدرت خدا برترین عبادت شمرده شده است؛ مانند: «افضل العبادۃ ادمان التفکر فی الله و فی قدرته»^۱

۲. مواجهه رفتاری

درباره چگونگی مواجهه رفتاری انسان با محیط زیست و پدیده‌های گوناگون آن، در متون دینی نکات بسیاری در ابواب مختلف فقهی و اخلاقی آمده است که گردآوری و بررسی همه آنها در این مقال نمی‌گنجد، از این رو به اختصار مطالبی بیان می‌گردد. نخستین مطلب ضرورت تلاش برای آبادکردن زمین است. در قرآن کریم از زبان صالح پیامبر ﷺ می‌خوانیم:

هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛^۲ او شما را از زمین پدید آورد و آبادانی آن را از شما خواست.^۳

در فرمان امیرمؤمنان ﷺ به مالک نیز توصیه شده که توجه وی به آبادانی سرزمین بیشتر از توجه به گردآوری مالیات باشد.^۴ به دلیل اهمیت آبادانی، در اسلام احیای زمین موات موجب تملک آن می‌گردد.^۵ کشاورزی بهترین کار است که نیکوکار و بدکار از محصول آن می‌خورند.^۶

همچنین در روایتی می‌خوانیم که حلال‌ترین و پاکیزه‌ترین کار کشاورزی و درخت کاری

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲ ص ۵۵، ح ۳؛ نیز بنگرید به: همان، ح ۴.

۲. هود(۱۱): ۶۱

۳. برای تفسیر آیه بنگرید به: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۱۶؛ فضل بن حسن طبرسی،

مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۹۷.

۴. نهج البلاغه، نامه ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر).

۵. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵ ص ۲۷۹، باب احیای زمین موات.

۶. خَيْرُ الْأَعْمَالِ الْحَرْتُ تَزْرَعُهُ فَيَأْكُلُ مِنْهُ الْبَرُّ وَالْفَاجِرُ. (همان، ص ۲۶۰).

است؛ چنانکه امام صادق علیه السلام فرمود:

اَزْرَعُوا وَ اغْرِسُوا فَلَا وَاللَّهِ مَا عَمِلَ النَّاسُ عَمَلًا أَحَلَّ وَلَا أَطْيَبَ مِنْهُ^۱ کشت کنید، درخت بکارید، به خدا سوگند مردم کاری انجام نمی‌دهند که از آن حلال‌تر و پاک‌تر باشد.

شغل پیامبران نیز کشاورزی بوده است.^۲ در احادیث از قطع درختان میوه‌دار به شدت نهی شده است.^۳ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هرگاه گروهی را به نبرد اعزام می‌کرد، به آنان سفارش می‌فرمود که هیچ درختی را جز از سر ناگزیری قطع نکنند.^۴ در احادیث از آلوده کردن نهرها، راه‌ها و زیر درختان میوه نیز منع شده است.^۵

در بسیاری از متون حدیثی به احکام حیوانات - به‌ویژه حیوانات اهلی - پرداخته شده است. در متون دینی به نگهداری چهارپایان سواری برای انجام دادن امور خود و دیگران سفارش شده و در این میان پرورش اسب و مسابقه دادن با آن بیشتر مورد تأکید است.^۶ همچنین به نگاه‌داری گوسفند (به‌ویژه گوسفند شیرده) و مرغ و خروس سفارش شده و نگهداری سگ شکاری و سگ پاسبان نیز مجاز شمرده شده است. در احادیث از کبوتر به‌عنوان پرنده پیامبران یاد شده و حتی آمده است که مردی از تنهایی خود به پیامبر صلی الله علیه و آله شکایت برد و حضرت دستور داد که یک جفت کبوتر نگه دارد.^۷

چکاوک پرنده تسبیح‌گویی است که مورد علاقه اهل بیت علیهم السلام بوده و حتی از خوردن گوشت این پرنده و دادن آن به کودکان برای بازی و ناسزا گفتن به آن نهی شده است.^۸ امام سجاده علیه السلام فرمود:

من در تکاپوی فرونی [مال] کشت و کار نمی‌کنم، بلکه می‌کارم تا فقیر و نیازمند از آن

۱. همان.

۲. بنگرید به: همان، باب ارزش کشاورزی.

۳. همان، ص ۲۶۴، ح ۹.

۴. همان، ص ۲۷، ح ۱.

۵. بنگرید به: همان، ج ۳، ص ۱، ح ۲.

۶. بنگرید به: محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۴۶۳، باب تهیه کردن چهارپایان.

۷. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۵۴۶، ح ۶، باب کبوتر.

۸. بنگرید به: همان، ص ۲۲۵، باب چکاوک.

برخوردار شوند و پرندگان به‌ویژه چکاوک از آن بهره‌برند.^۱

درباره پرستو نیز سفارش‌هایی شده و از آن به انس‌گیرنده‌ترین پرنده با مردم یاد شده است.^۲ در متون روایی درباره شیوه رفتار با چهارپایان مطالب مهمی آمده و از رعایت حقوق آنها سخن رفته است؛^۳ چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود:

لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتَّةُ حُقُوقَ فَوْقَ طَاقَتِهَا وَ لَا يَتَّخِذُ ظَهْرَهَا مَجَالِسَ يَتَحَدَّثُ عَلَيْهَا وَ يَبْدَأُ بِعَلَّتِهَا إِذَا نَزَلَ وَ لَا يَسْمُهَا وَ لَا يَضْرِبُهَا فِي وَجْهِهَا فَإِنَّهَا تُسَبِّحُ وَ يَغْرُضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ إِذَا مَرَّ بِهِ؛^۴ چهارپا بر صاحب خود شش حق دارد: بیش از توانش بر آن بار نمی‌کند؛ بر پشت آن با دیگران صحبت نمی‌کند؛ هرگاه فرود آمد، نخست به آن علوفه می‌دهد؛ به آن داغ نمی‌زند؛ بر صورتش نمی‌زند، چراکه او تسبیح خدا می‌گوید، و هرگاه به آب گذر کرد، آن را به او عرضه می‌کند.

نقل کرده‌اند امام زین‌العابدین علیه السلام بیست‌بار با شتری به مکه مشرف شد و حتی یک تازیانه به آن نزد.^۵ در احادیث توصیه شده که برای کاستن از فشار، بار چهارپایان را در قسمت عقب پشت آنها (بر روی پاها و نه دست‌های چهارپا) قرار دهند.^۶ نیز گفته شده که هرگاه سه نفر بر پشت مرکبی بنشینند، یکی از ایشان از رحمت خدا به دور است.^۷

در راستای اهمیت دادن به حقوق حیوانات رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان داد که آغل گوسفندان را پاکیزه و مواد داخل بینی آنها را پاک کنید.^۸ از منظر احکام دینی، شکار شبانه پرندگان پسندیده نیست و حتی از حمله به جوجه پرندگان پیش از آنکه پر در بیاورند و پرواز کنند، نهی شده است.^۹

۱. همان، ص ۲۲۵، ح ۲.

۲. بنگرید به: همان، ص ۲۲۳، باب پرستو.

۳. بنگرید به: محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۱، باب حقوق واجب و مستحب چهارپا.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶ ص ۵۳۷، ح ۱.

۵. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۹۳.

۶. همان، ص ۲۹۲.

۷. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶ ص ۵۴۱، ح ۱۹.

۸. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۶۴۱ ح ۱۵۷.

۹. بنگرید به: محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۸۰، باب ۲۸.

در روایات، چاق و سرحال و بانشاط بودن چهارپا نشانه جوانمردی شمرده شده است.^۱
امیرالمؤمنین (ع) فرمود: به صورت چهارپایان نزدیک و آنها را نفرین نکنید که خداوند
نفرین‌کننده بر آنها را نفرین کرده است.^۲

در احادیث از داغ زدن بر صورت چهارپایان و تحریک و به جان هم انداختن آنها -
به استثنای سگ - نهی شده است.^۳ وقتی پیامبر مشاهده نمود که شتری بسته شده و جهاز بر
پشت آن است فرمودند:

أَيْنَ صَاحِبِهَا مُرَوْهُ فَلَيْسَتْ بِغَدَا لِلْخُصُومَةِ؛^۴ صاحب این شتر کجاست؟ به او بگویید برای
دادخواهی فردا [ای قیامت] آماده گردد.

امام صادق (ع) فرمود: «زنی عذاب شد به دلیل اینکه گربه‌ای را بست تا از تشنگی
هلاک شد.»^۵

آن حضرت درباره خوردن گوشت پرستو فرمود:

خوردن آن مکروه است؛ زیرا او به تو پناه آورده است و در منزل تو آشیان گزیده است،
و هر پرنده‌ای که به تو پناهنده شد به آن پناه بده.^۶

در احادیث آمده که هرگاه انسان در بیابان یا بیرون منزل غذا خورد، آنچه از سفره
میریزد، را جمع نکند و برای پرندگان یا درندگان باقی بگذارد.^۷

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶ ص ۴۷۹، ح ۹؛ نیز بنگرید به: محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۴۷۲.

۲. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «فِي الدَّوَابِّ لَا تَضْرِبُوا الْوُجُوهُ وَلَا تَلْعَنُوهَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَعَنَ لَاعِنَهَا.» (محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۷).

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶ ص ۵۴۵ و ۵۵۲. ظاهراً استثنای سگ برای آموزش و آماده‌سازی آن برای شکار و پاسبانی است.

۴. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۹۲.

۵. همو، ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، ص ۳۷۸.

۶. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۸۱.

۷. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۶ ص ۲۹۸.

در متون روایی کشتن حیوانات گناه بزرگی شمرده شده،^۱ و از اذیت کردن و کشتن هدهد، مورچه، زنبور، قورباغه و چکاوک نهی شده است.^۲

به طور کلی باید گفت در متون دینی در تعامل با آنچه در اختیار انسان است (از جمله حیوانات)، به اصل مهم تقوا سفارش شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

اتَّقُوا اللَّهَ فِيمَا حَوَّلَكُمْ وَ فِي الْعُجْمِ مِنْ أَمْوَالِكُمْ؛ فَقِيلَ لَهُ وَ مَا الْعُجْمُ قَالَ الشَّاةُ وَ الْبَقَرَةُ وَ الْأَحْمَامُ وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ؛^۳ از خدا بترسید درباره آنچه به شما ارزانی داشته و درباره اموال زبان بسته تان. گفته شد اموال زبان بسته چیست؟ فرمود: گوسفند و گاو و کبوتر و مانند آنها.

خلاصه فصل

۱. اصول و احکام عام دینی در حوزه روابط با دیگران بدین قرار است: عدالت ورزی، احسان، مشارکت و همبستگی اجتماعی، ادای حقوق مسلمانان، پرهیز از آزارهای زبانی، راست گویی، امانت داری، وفای به عهد، گفتار نیک، مهرورزی، دلسوزی، گذشت و عیب پوشی.
۲. در دین اسلام در حوزه تعامل و همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان با غیرمسلمانان و حتی درباره چگونگی رفتار با دشمنان احکام لازم بیان شده است.
۳. تعامل انسان با جهان پیرامون خود از دو منظر معرفتی و عملی درخور بررسی است.
۴. از بعد معرفتی، انسان موظف به مطالعه و تفکر در جهان و پدیده های هستی است تا هم از جنبه آیه و نشانه بودن و هم از جنبه نعمت بودن آنها آگاه گردد.
۵. با مطالعه آیات تکوینی، انسان درمی یابد که مجموعه پدیده های جهان بسان نظامی واحد و مجموعه ای به هم پیوسته، تحت مالکیت، تدبیر و ربوبیت خدای یگانه قرار دارند و نظم و هماهنگی شگفت آوری بر آنها حاکم است. این نظام را می توان نظام آیه ای نامید که کل و تک تک اجزای آن نشانه وجود و علم و قدرت خداست.
۶. تدبیر در ویژگی ها و اسرار شگفت کائنات، انسان را متوجه هدفمندی آفرینش می سازد و ملاحظه آغاز و انجام آفریده ها، وی را به اندیشه در مسئله معاد وامی دارد.

۱. امام صادق علیه السلام فرمود: «أَفْذَرُ الذُّنُوبِ ثَلَاثَةٌ قَتْلُ الْبَهِيمَةِ وَ حَسُّ مَهْرِ الْمَرْأَةِ وَ مَنَعَ الْأَجِيرِ أَجْرَهُ.» (محمد بن حسن

حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۵۴۴)

۲. بنگرید به: همان، ج ۲۳، ص ۳۹۴.

۳. محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۴۹.

۷. درباره چگونگی مواجهه رفتاری انسان با محیط زیست و پدیده‌های گوناگون آن، در متون دینی آموزه‌ها و احکام بسیاری آمده و در تعامل با آنچه در اختیار انسان است، به اصل مهم تقوا سفارش شده است.

پرسش و پژوهش

۱. از اصول اجتماعی اسلام کدام یک اهمیت بیشتری دارد؟ چرا؟
۲. با مطالعه رساله حقوق امام سجاد علیه السلام گزارشی از آن ارائه کنید.
۳. مواجهه معرفتی انسان با جهان هستی را تحلیل کنید.
۴. تفکر در آیات تکوینی خدا چه آثار و فوایدی دارد؟
۵. نگرش اسلام به محیط زیست را تبیین کنید.
۶. با مراجعه به منابع روایی، حقوق حیوانات را برشمارید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام.
۲. محمدرضا مهدوی کنی، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی.
۳. محمدرضا حکیمی، جامعه‌سازی قرآنی.
۴. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی (ترجمه فارسی)، کتاب ایمان و کفر.
۵. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیة (ترجمه فارسی)، ج ۸.
۶. محمدتقی فلسفی، شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق.
۷. مرتضی فریدتنکابنی و محمدصادق سجادی (گردآوری و تنظیم)، اخلاق از دیدگاه قرآن و عترت.
۸. محمد محمدی‌ری‌شهری و محمد تقدیری (همکار)، دوستی در قرآن و حدیث، ترجمه حسن اسلامی.
۹. محمدرضا کاشفی، نگاه قرآنی به دوست و دشمن.
۱۰. نعمت‌الله خراسانی و اصغر محمدی‌فاضل، محیط‌زیست در تعالیم الهی.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه، شرح محمد عبده، قم، دار الذخائر، ۱۳۷۰.

صحیفه کامله سجادیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۶۳.

۱. آبی، منصور بن حسین، نثر الدرّ، تحقیق محمدعلی قرنه، قاهره، الهیئه المصریه العامه للكتاب، ۱۴۰۸ ق.

۲. آشتیانی، احمد، لوامع الحقائق فی اصول العقائد، تحقیق حسین بن علی روشنی، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۷۹.

۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار الاحیاء الکتب العربیه، بی تا.

۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی الفریزیه فی الاحادیث الدینیّه، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعه سیدالشهداء علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.

۵. ابن ابی فراس (ورام)، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر ونزهة النواظر، بیروت، دار التعارف و دار صعب، بی تا.

۶. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ج چهارم، ۱۳۶۴.

۷. ابن اشعث کوفی، محمد، الجعفریات، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، بی تا.

۸. ابن المرتضی، احمد بن یحیی، طبقات المعتزله، بی جا، بی تا، بی تا.

۹. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، الاعتقادات، تحقیق عصام عبدالسید، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

۱۰. _____، الأملی، تحقیق مؤسسه البعنه، تهران، مؤسسه البعنه، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. _____، التوحید، تصحیح و تعلیق هاشم حسینی‌تهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۰۳ ق.
۱۲. _____، الخصال، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. _____، ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، تحقیق حسن خراسان، قم، الشریف الرضی، ج دوم، ۱۳۶۸.
۱۴. _____، علل الشرایع، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.
۱۵. _____، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، بی‌جا، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۱۶. _____، کمال الدین وتمام النعمه، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. _____، مصادقة الإخوان، اشراف علی خراسانی کاظمی، کاظمیه، مکتبه الإمام صاحب‌الزمان العامه، ۱۴۰۲ ق.
۱۸. _____، معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. _____، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
۲۰. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل‌رضا علوان، قم، مؤسسه انصاریان للطباعه و النشر، ج دوم، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، المستند، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۲. ابن خالدری، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق جمال‌الدین حسینی‌ارموی (محدث)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۳۰.
۲۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. _____، الشفا، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۵. _____، النجاه، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۲۶. _____، رساله نفس، مقدمه و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.

۲۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ج دوم، ۱۳۶۳.
۲۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مشابیه القرآن ومختلفه، قم، بیدار، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. _____، مناقب آل ابی طالب، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۳۰. ابن طاووس، علی بن موسی، الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بإمرة المؤمنین، قم، مؤسسه دار الکتاب، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. ابن عابدین، محمدا مین بن عمر، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار، اشراف مکتب البحوث والدراسات، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. ابن فارس، احمد، معجم مقانیس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. ابن فهد حلّی، احمد، عدة الداعی ونجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، مکتبه وجدانی، بی تا.
۳۴. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۳۶۳.
۳۶. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، معنی اللیب، تحقیق ابوالقاسم علی دوست، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۱۴ ق.
۳۷. ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
۳۸. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تعلیق علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۳۹. اشعری، علی بن اسماعیل، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، تصحیح حموده غرابه، مصر، شرکه مساهمه مصریه، ۱۹۵۵.
۴۰. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ج سوم، ۱۳۸۰.
۴۱. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۴۲. بارکلی، جرج، رساله در اصول علم انسانی، تهران، دانشگاه تهران، ج دوم، ۱۳۴۸.
۴۳. باهنر، محمد جواد، انسان و خودسازی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج پنجم، ۱۳۷۴.
۴۴. برنجکار، رضا، «فطرت در احادیث»، فصلنامه قبسات، ش ۳۶، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۴۸ - ۱۳۳.
۴۵. _____، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه طه، ج دوم، ۱۳۷۹.
۴۶. _____، حکمت و اندیشه دینی، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۸۳.
۴۷. _____، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۷۵.

۴۸. _____، معرفت عدل الاهی، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۸۵.
۴۹. _____، معرفت فطری خدا، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۷۴.
۵۰. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. بیتس، دانیل و فرد پلاگ، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۵.
۵۲. پسندیده، عباس، رضایت از زندگی، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۴.
۵۳. تریگ، راجر، دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
۵۴. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، شرح جمال‌الدین خوانساری، تحقیق جمال‌الدین حسینی‌ارموی (محدث)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
۵۵. تمیمی‌مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقیق آصف بن علی‌اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ ق.
۵۶. تهرانی، آقابزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت، دار الأضواء، ج سوم، ۱۴۰۳ ق.
۵۷. تهرانی، میرزاجواد، میزان المطالب، قم، مؤسسه در راه حق، ج چهارم، ۱۳۷۴.
۵۸. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قاهره، مطبعة سعاده، ۱۳۲۵ ق.
۵۹. جعفری، محمدتقی، ارتباط انسان - جهان و انعکاس تحول ماده فلسفی و جرم فیزیک در ادراک بشر از قدیمی‌ترین ازمه تا قرن حاضر، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۳۴.
۶۰. _____، آفرینش و انسان، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.
۶۱. _____، انسان در افق قرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۱.
۶۲. _____، انسان و رسالت انسانی، گردآوری، تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج دوم، ۱۳۷۹.
۶۳. _____، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.
۶۴. _____، حکمت اصول سیاسی اسلام، قم، بنیاد نهج‌البلاغه، ۱۳۶۹.
۶۵. _____، حیات معقول، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج دوم، ۱۳۸۸.
۶۶. _____، خودشناسی، تکامل و عرفان، گردآوری، تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۶۷. _____، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.

۶۸. _____، علم از دیدگاه اسلام، گردآوری جمشید مهربویا، تهران، روابط عمومی سازمان پژوهش‌های علمی و صنعتی ایران، ۱۳۶۱.
۶۹. _____، فلسفه دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج سوم، ۱۳۸۶.
۷۰. _____، فلسفه و هدف زندگی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ هشتم، ۱۳۸۸.
۷۱. جمعی از نویسندگان، باورهای دینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۷۲. جمعی از نویسندگان، سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل، به کوشش علی‌نقی خدایاری، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۸۸.
۷۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۷۴. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ج دوم، ۱۴۱۴ ق.
۷۵. حکیمی، محمدرضا، جامعه‌سازی قرآنی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۷۶. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیة (ترجمه فارسی)، ج ۷ و ۸، قم، دلیل ما، ۱۳۸۸.
۷۷. حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم، تقریب المعارف، تحقیق فارس الحسون، تهران، فارس الحسون، ۱۴۱۷ ق.
۷۸. حلبی (علامه)، حسن بن یوسف، اللقین: الفارق بین الصدق والمین، کویت، مکتبه اللقین، ۱۴۰۵ ق.
۷۹. _____، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
۸۰. _____، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی‌زنجانی، قم، الشریف الرضی و بیدار، ج دوم، ۱۳۶۳.
۸۱. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۰۷ ق.
۸۲. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
۸۳. _____، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیق عین‌الله حسنی‌ارموی، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

۸۴. حلی، حسن بن سلیمان، مختصر بصائر الدرجات، نجف، مطبعه حیدریه، ۱۳۷۰ ق.
۸۵. خراسانی، نعمت‌الله و اصغر محمدی‌فاضل، محیط‌زیت در تعالیم الهی، دیپاچه محمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۷۸.
۸۶. دکارت، رنه، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی موسایی‌افضلی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۸۷. _____، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۸۸. دیرکس، هانس (گردآورنده)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، شهر کتاب و هرمس، چ دوم، ۱۳۸۴.
۸۹. رازی، قطب‌الدین، حاشیه الاشارات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۹۰. راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۹۱. _____، فلسفه آفرینش انسان و سعادت واقعی او، ترجمه زین‌العابدین قربانی، قم، مرکز انتشارات دارالبلیغ اسلامی، ۱۳۵۲.
۹۲. راوندی، قطب‌الدین، الدعوات، تحقیق مدرسه الإمام المهدی علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ ق.
۹۳. ربانی‌میانجی، حسین، معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل، به کوشش ابراهیم ربانی، قم، مؤلف، ۱۳۷۳.
۹۴. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ هفتم، ۱۳۸۴.
۹۵. رشاد، علی‌اکبر (زیر نظر)، دانشنامه امام علی علیه السلام، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۹۶. رشیدالوطواط، محمد بن محمد، مطلوب کل طالب من کلام امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام، تصحیح جمال‌الدین حسینی‌ارموی (محدث)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۹۷. روح‌الامینی، محمود، گرد شهر با چراغ: مبانی انسان‌شناسی، تهران، عطار، چ سیزدهم، ۱۳۸۵.
۹۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون التأویل، مصر، شرکه مکتبه مصطفی البابی‌الحلبی و اولاده، ۱۹۶۶.
۹۹. زواری‌نسب‌میانجی، سلمان، دوستی از منظر اسلام، تهران، اسوه، ۱۳۸۳.
۱۰۰. زیبایی‌نژاد، محمدرضا، مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
۱۰۱. سبجانی، جعفر، الهیات و معارف اسلامی در صد و یک درس، تنظیم رضا استادی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ هفتم، ۱۳۸۷.

۱۰۲. _____، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۲.
۱۰۳. _____، *تفسیر سوره فرقان: سیمای انسان کامل*، بی‌جا، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۹۷ ق.
۱۰۴. _____، *معاد انسان و جهان*، قم، مجله مکتب اسلام، چ دوم، ۱۳۷۳.
۱۰۵. سبحانی‌نیا، محمد، *کارکرد دین در زندگی بشر*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ دوم، ۱۳۸۸.
۱۰۶. سبزواری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، تحقیق علاء جعفر، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۷. سیوری، مقداد بن عبدالله، *النافع يوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر*، تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۵.
۱۰۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۲ ق.
۱۰۹. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، بی‌جا، عالم الکتب، بی‌تا.
۱۱۰. شولتس، دوآن، *روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲.
۱۱۱. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، *الحکمة العرشية*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۱۲. _____، *الحکمة المتعالية فی الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۱۳. صادقی، هادی، *عقلانیت ایمان*، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶.
۱۱۴. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تصحیح و تعلیق محسن کوچه‌باغی تبریزی، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی‌النجدی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱۵. طباطبائی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۵۹.
۱۱۶. _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، بی‌تا.
۱۱۷. _____، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیق صادق آملی‌لاریجانی، تصحیح هادی خسروشاهی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷.
۱۱۸. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.

۱۱۹. طبرسی، علی بن حسن، *مشكاة الانوار فی غرر الاخبار*، نجف، مکتبه الحیدریه، ج دوم، ۱۳۸۵ ق.
۱۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرگی، تهران، دانشگاه تهران، ج سوم، ۱۳۷۷.
۱۲۱. _____، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۲۲. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن* (تفسیر طبری)، تحقیق صدقی جمیل‌الطاهر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تصحیح محمود عادل، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج دوم، ۱۳۶۷.
۱۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال* (رجال الکشی)، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.
۱۲۵. _____، *الأمالی*، تحقیق مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۱۲۶. _____، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمدحبیب قصیرالعاملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۲۷. _____، *تمهید الاصول*، تصحیح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۱۲۸. _____، *تهذیب الأحکام*، تحقیق حسن خرسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.
۱۲۹. علم‌الهدی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه و اشراف احمد حسینی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۱۳۰. _____، *غرر الفرائد و درر القلائد (امالی المرتضی)*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار الفکر العربی، بی‌تا.
۱۳۱. علوی‌نژاد، حیدر، *افق‌های کمال*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
۱۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تصحیح و تحقیق هاشم رسولی‌محلانی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی‌تا.
۱۳۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *فصول متزعه*، تحقیق و تعلیق فوزی‌متری نجار، تهران، مکتبه الزهراء علیها السلام، ۱۴۰۵ ق.

۱۳۴. فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۱۳۶. فریدتکنابنی، مرتضی و محمدصادق سجادی (گردآوری و تنظیم)، اخلاق از دیدگاه قرآن و عترت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ نهم، ۱۳۷۸.
۱۳۷. فکوهی، ناصر، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران، نشر نی، چ ششم، ۱۳۸۸.
۱۳۸. فلسفی، محمدتقی، شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ نهم، ۱۳۸۶.
۱۳۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۷۱ ق.
۱۴۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
۱۴۱. قربانی، زین‌العابدین، به سوی جهان ابدی، تهران، سایه، چ دوم، ۱۳۸۶.
۱۴۲. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی)، تصحیح احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۴۳. قضاعی، محمد بن سلامه، مسند الشهاب، تحقیق حمدی عبدالحمید السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ ق.
۱۴۴. قمی، عباس، سفینه البحار ومدینه الحکم والآثار، ۲ جلدی، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم، مؤسسه دار الکتاب للطباعة و النشر، چ سوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۴۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۴۷. _____، فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۲.
۱۴۸. کارل، آکسیس، انسان موجود ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری، اصفهان، مهرافروز، چ دوم، ۱۳۸۵.
۱۴۹. کاشفی، محمدرضا، نگاهی قرآنی به دوست و دشمن، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳.
۱۵۰. کاماته، مادهاو و..، فلسفه زندگی و مرگ، ترجمه علی‌احمد بیات، تهران، بهجت، ۱۳۸۱.
۱۵۱. کتاب مقدس، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۳۶۲.
۱۵۲. کراجکی، محمد بن علی، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، تحقیق احمد حسینی، قم، بی‌نا، ۱۳۹۴ ق.

۱۵۳. کفعمی، ابراهیم بن علی، محاسبه النفس، تحقیق فارس حسون، قم، مؤسسه قائم آل محمد علیه السلام، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۴. کلانتری، ابراهیم، تکامل زیستی و آیات آفرینش، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۱۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۵۶. کوفی‌اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، تحقیق غلامرضا عرفانیان، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۹۹ ق.
۱۵۷. گرامی، غلامحسین، انسان در اسلام، قم، دفتر نشر معارف، چ دوم، ۱۳۸۴.
۱۵۸. لاک، جان، تحقیق در فهم بشر، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضازاده شفق، تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۹.
۱۵۹. لیشی‌واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم والمواعظ، تحقیق حسین حسینی‌بیرجندی، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۷۶.
۱۶۰. ماتریدی، محمد بن محمد، التوحید، تحقیق فتح‌الله خلیف، استانبول، المکتبه الاسلامیه، ۱۹۷۹.
۱۶۱. مازندرانی، ملاصالح، شرح اصول الکافی، تعلیق ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۶۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۶۳. میرباقری، محسن، «فطرت و معرفت فطری»، دانشنامه امام علی علیه السلام، چ ۱، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۶۴. محمدی‌ری‌شهری، محمد و رضا برنجکار (همکار)، دانشنامه عقاید اسلامی، ترجمه گروه مترجمان، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۵.
۱۶۵. محمدی‌ری‌شهری، محمد و محمد تقدیری (همکار)، دوستی در قرآن و حدیث، ترجمه حسن اسلامی، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، چ دوم، ۱۳۸۳.
۱۶۶. محمدی‌ری‌شهری، محمد، انسان‌شناسی از منظر قرآن و حدیث، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۷.
۱۶۷. _____، عدل در جهان‌بینی توحیدی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۸۲.
۱۶۸. مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ والمعاد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ دوم، ۱۳۷۷.
۱۶۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۶.

۱۷۰. مطهری، مرتضی، انسان کامل، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۶۴.
۱۷۱. _____، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا، چ چهاردهم، ۱۳۷۲.
۱۷۲. _____، فطرت، تهران، صدرا، چ چهارم، ۱۳۷۲.
۱۷۳. _____، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران، صدرا، بی‌تا.
۱۷۴. مفید، محمد بن محمد (منسوب به)، الاختصاص، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۱۴ ق.
۱۷۵. _____، الأمالی، تحقیق حسین استادولی و علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، بی‌تا.
۱۷۶. _____، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۷۷. _____، تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۷۸. مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ چهل و هفتم، ۱۳۸۳.
۱۷۹. ملکی‌میانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی‌اسکویی و بهلول سجادی، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۷۸.
۱۸۰. _____، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تنظیم محمد بیابانی‌اسکویی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵ ق.
۱۸۱. مهدوی‌کنی، محمدرضا، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۸۲. موسوی‌خمینی، روح‌الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام، چ پنجم، ۱۳۷۸.
۱۸۳. موفق، علیرضا، معنای زندگی: تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
۱۸۴. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
۱۸۵. ناصح، علی‌احمد، آدم از دیدگاه قرآن و عهدین، تهران، رایزن، ۱۳۷۸.
۱۸۶. نباطی‌عاملی، علی بن یونس، الصراط المستقیم الی مستحق التقدیم، تحقیق محمدباقر بهبودی،

- تهران، المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، ج اول، ۱۳۸۴ ق.
۱۸۷. نصر، حسین، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج سوم، ۱۳۸۵.
۱۸۸. نصری، عبدالله، میانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۸۹. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۱۹۰. نیشابوری، محمد بن فتال، روضة الواعظین، تحقیق حسن خراسان، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۸.
۱۹۱. همدانی‌اسدآبادی، عبدالجبار، المحیط بالتکلیف، تحقیق عمر السیدعزمی و احمد فؤادالاهوانی، قاهره، المؤسسة المصریه العامه، بی‌تا.
۱۹۲. _____، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق عبدالحلیم محمود و دیگران، مصر، الدار المصریه للتألیف و الترجمة، بی‌تا.
۱۹۳. _____، شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۳۸۴ ق.
۱۹۴. ورنو، روژه و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
195. Craig, Edward (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 2006.
196. Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London: Scholar Press, 1980.
197. Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey, London: Humanities press, 1995.