



اهمیت و ضرورت انسان شناسی را می توان از دو منظر بررسی کرد:

الف) انسان شناسی در چارچوب اندیشه ی بشری

۱) **معنا یابی زندگی:** با معنا بودن زندگی انسان، به تصویرهای مختلف از اوبستگی تام دارد، برای مثال: اگر به این تصویر دست یابیم که انسان دارای هدف معقول و متناسبی نیست که در طول زندگی خود به سوی آن در حرکت باشد، یا اگر انسان را موجودی بدانیم که محکوم جبر است و خود نمی تواند سرنوشت خویش را رقم بزند، در این صورت زندگی انسان بی معنا و سراسریوچ و بیهوده خواهد بود؛ ولی اگر انسان را موجودی هدفدار و مختار تصویر کردیم که می تواند با تلاش به آن هدف برتر دست یابد، زندگی وی معقول و بامعنا می شود.

۲) **شناسایی استعدادهاي انسان :** شناخت انسان سبب شناخت استعدادها و تواناییها و نیز مقاصد متناسب با آن تواناییهاست. با توجه به اینکه انسان استعدادها و تواناییهای بی حد و اندازه ای دارد که همگی در حکم ابزار و وسایل و وسایل زندگی و سیر و سفر اوست. طبعاً با شناخت آنها می تواند مقصد حقیقی خویش را بشناسد. آن منزل و مقصدی را که انسان جستجو می کند، بیشتر از این جهان طبیعت و امکاناتی است که در اختیار اوست، زندگی صرفاً برای رفع حوائج مادیش نیست؛ چرا که بسیاری از این ابزار و وسایل به نیازهای این جهانی ارتباطی ندارد. رسیدن به هر مقصدی ابزار خاصی را طلب می کند؛ چنانچه، اگر کسی بخواهد به اطراف شهر برود یا اینکه به کره ماه سفر کند، وسایل و امکاناتش متفاوت خواهد برد. شناخت مقصد اهمیت ویژه ای دارد. کسی که مقصد را بشناسد، مسیر و کیفیت حرکتش با کسی مقصد را نمیداند متفاوت خواهد بود؛ پس، اگر کسی استعداد را شناخت، منازل آن نیازهای و به دنبال امکانات مقصدش را نیز خواهد شناخت و این امر به تغییر رفتار، کردار، دیدگاه و نوع فعالیتش خواهد انجامید.

آدمی باید به گونه ای زندگی کند که هیچگاه پشیمان نگردد. تصور کنید، فردی می خواهد به کشور دور سفر کند با خود پول، وسایل و امکاناتی می برد، اما وقتی که به مقصد می رسد متوجه می شود که پولی که به همراه برده است، در آنجا ارزش و اعتبار ندارد و وسایل دیگری که برده بردش نمی خورد بلکه مانع و مشکل ساز هم شده؛ او اگر منزل و مقصد را می شناخت، امکانات و پولهای را برمی داشت که معتبر و مورد استفاده باشد. اگر آدمی بداند که مقصدش طبیعت نیست، یقیناً زاد و توشه ای فراهم می کند که در آن مقصد حقیقی دارای ارزش باشد. با توجه به این که اغلب آدمیان مقصد را نمی شناسند، نوع انتخابهایشان ارزشهای این دنیایی، همچون مقام، ریاست و ثروت است. بدیهی است، اگر کسی با اینگونه توشه ها در آن منزل پیاده شود، خواهد





فهمید که متاعش آنجا خریداری ندارد.

۳) شناخت نیازهای اساسی انسان : نیاز اساسی، عبارت است از نیازی که تأمین آن ضروری است، به گونه‌ای که اگر انسان از طریق درست و عقلانی آن را تأمین نکند، از راه‌های نادرست تأمین خواهد کرد؛ یعنی انسانها در مورد نیازهای اساسی مانند یکدیگر بوده و این نیازها را تأمین خواهند کرد؛ اما برخی از راه درست و برخی از طریق نادرست.

درکنار نیازهای مادی، نیازهای معنوی مثل محبت، جایگاه اجتماعی، امنیت و... را از جمله نیازهای اساسی انسان دانسته‌اند. نداشتن درک صحیح از نیازهای اساسی و در نتیجه تأمین نکردن آن، عدم تعادل ذهنی و رفتاری را به دنبال خواهد داشت؛ این همان ظلم فردی (ظلم به نفس) است که بدترین نوع ظلم بشمار می‌رود.

بنابراین، اهمیت دیگر انسان‌شناسی این است که نیازهای اساسی انسان و راه‌های صحیح رفع این نیازها را به او معرفی می‌کند و این‌گونه آدمی را به تعادل می‌رساند. انسان متعادل در همه کارها و حالات تعادل خواهد داشت؛ یعنی همواره عقلش بر او حاکم است .

۴) تعلیم و تربیت : شناخت انسان محور اساسی اهداف و جهت‌گیری تعلیم و تربیت ، را تشکیل می‌دهد. از آن جاکه انسانها از نظر توانایی‌ها، استعدادها و علایق با یکدیگر متفاوتند لذا روش‌های تربیتی متفاوت را می‌طلبند بنابراین، شناخت انسانها و توانایی‌های ویژه هر یک در تربیت آن‌ها بسیار مؤثر و بلکه لازم و ضروری است. در مباحث دینی هم به این مطلب اشاره شده است که هر فرد باید مطابق با استعدادها و خویش کارها را انتخاب کرده و انجام دهد، "لیس للانسان الا ماسعی" و تکلیف هر فرد مطابق با توان اوست.

۵) شناخت تکالیف و تعهدات اجتماعی : حیات انسانی از طریق زندگی اجتماعی تداوم می‌یابد و لازمه‌ای تداوم و رعایت حقوق و انجام تعهدات و تکالیف اجتماعی در تعامل اجتماعی اعضای جامعه می‌باشد و این امر بستگی اساسی به انسان‌شناسی دارد.

۶) عقلانیت نظام‌های اجتماعی و اخلاقی : نظام‌های اجتماعی و اخلاقی در صورتی از پشتوانه‌ی لازم برخوردار خواهند بود که به حل درست و روشن پاره‌ای از مسائل اساسی انسان شناختی که مبنای آن نظام‌ها را تشکیل می‌دهد، دست یافته باشند.

در واقع، دلیل وجودی نظام‌ها و نهادهای اجتماعی، برآوردن نیازهای اساسی انسان است و در صورتی که نیازهای اصیل انسانی از نیازهای کاذب وی بازشناسی نشود، و نظام‌های اجتماعی و اخلاقی براساس نیازهای واقعی و اصیل انسان و متناسب با هدف نهایی او پایه‌ریزی نگردد، این نظام‌ها پشتوانه‌ی منطقی و معقول نخواهند داشت.





ب) انسان شناسی در نگاه معارف قرآن (۱) ارتباط انسان شناسی با خداشناسی من عرف نفسه فقد عرف ربه

هم شناخت **حضور** انسان راهی است برای شناخت **حضور** حق، که راه عرفان و شهود است و هم شناخت حصولی انسان راه شناخت **حصولی** پروردگار است، که با تأمل در اسرار و حکمت هایی که خداوند - جلّ جلاله - در وجود انسان نهاده است، ارتباط می یابد و شناخت آن ها بر معرفت آدمی درباره ی صفات خدا می افزاید. پس شناخت انسان، در شناخت خدا نقشی مهم دارد. چنان که در روایت آمده است که راه شناخت خدا، خودشناسی است: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" "هرکس خود را بشناسد همانا خدای خودرا شناخته است." "قرآن نیز به این معنا اشاراتی دارد: **وفى الأرض آياتٌ للموقنين • وفى أنفسكم أفلا تبصرون** .؛ «در زمین برای اهل یقین نشانه های بسیاری است و نیز در خودتان، آیا نمی نگرید؟!» همچنین، در آیه ای دیگر می فرماید: **"سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيدٌ"** ؛ «به زودی نشانه های خود را در پیرامون جهان و در درون خودشان به آنها نشان می دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر چیز شاهد است؟!»

. نیز در آیه ی دیگر می فرماید: **"يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم"** ای کسانی که ایمان آورده اید! مراقب خود باشید. هرگاه شما هدایت یافته باشید، کسی که گمراه شده، به شما زیانی نرساند.

علامه طباطبایی (ره) ذیل این آیه بحث گسترده ای در معرفت نفس آورده و خواسته اند از سیاق آیه استفاده کنند که تأمل در نفس، راهی برای هدایت است؛ چون صدر آیه تأکید دارد بر اینکه خودتان را بیابید و در خود اندیشه کنید، سپس می فرماید: **«لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم»**، که مفاد آن بر حسب بیانی که ایشان فرموده اند این است: هنگامی که در نفس خود بیندیشید به هدایت می رسید و دیگر، گمراهی دیگران به شما زیانی نمی رساند. دست کم می توانیم این بیان را یک وجه محسوب کنیم. نیز در قرآن، همچنان که آیاتی داریم مؤید این نظر که معرفت نفس، راهی برای معرفت خداست، آیاتی هم داریم که نسیان نفس و غفلت از شئون را ملازم با فراموش کردن خدا شمرده است: **نسوا الله فأنساهم أنفسهم** "خدا را فراموش کردند و خدا خودشان را از یادشان برد"؛

بدین گونه می توان دریافت که توجه به نفس با توجه به خدا نوعی قرابت یا ملازمت دارد؛ چنان که





نسیان و فراموشی نفس با فراموش کردن خدا چنین ملازمتی دارد. روایات بسیاری نیز در همین زمینه از اهل بیت عصمت و طهارت - که درود خدا و فرشتگان و پاکان و نیکان بر آنان باد - در کتاب های روایی مضبوط است؛ بویژه در کلمات قصار امیرمؤمنان که در غرر الحکم آمدی جمع آوری شده است.

۲) انسان گنجینه ی اسرار الهی

آنچه در وجود گسترده ی آدمی به ودیعه نهاده شده است، نشانه های علم، قدرت و حکمت «او» است و درمیان آفریدگان، هیچ پدیده ای چون انسان و به قدر وی، دارای سرّ و حکمت نیست. از میان آدمیان است که خلیفه الله به وجودمی آید و نخستین انسان، خلیفه ی الهی بود. انسان داننده ی جمیع اسمای الهی و به تعبیر عرفا، مظهر همه ی اسما و صفات خداوند است.

۳) ارتباط انسان شناسی با معاد

اگر انسان را دارای روحی بدانیم که مستقل از بدن می تواند باقی بماند، در آن صورت معاد پذیرفتنی خواهد بود؛ ولی اگر چنین بعدی از ابعاد وجود انسان را نشناسیم، مسئله ی معاد اصولاً فرض معقولی نخواهد داشت؛ زیرا اگر انسان همین بدن باشد که با از بین رفتن متلاشی می شود، فرض اینکه بار دیگر همین انسان زنده می گردد، فرض نامعقولی است؛ چون انسانی که بعد زنده می شود، موجود دیگری خواهد بود. یگانه فرض درست معاد مبتنی بر این است که انسان وقتی میمیرد، روحش باقی بماند تا دوباره به بدن برگردد. پس مسئله ی معاد نیز مبتنی است بر شناخت حقیقت انسان که روح اوست به مثابه ی موجودی قابل بقا.

۴) ارتباط انسان شناسی با نبوت

انسان شناسی دینی بدون هدایت خالق میسر نیست اما هدایت الهی به دوشکل صورت می گیرد:

اول: هدایت تکوینی که فقط مختص انسان نیست بلکه شامل همه هستی است.

دوم: هدایت تشریحی یعنی هدایت از طریق ارسال رسل که مختص انسان است که لازم است به برخی از دلایل آن اشاره گردد (باید توجه داشت که ما در این بحث بدنبال اثبات نبوت نیستیم لذا مباحثی که مطرح می شود بسیار محدود و مختصر اشاره می شود)

۱- **نیاز به معرفت و هدایت:** انسان در نگاه دین از یک جهت مجموعه ای از استعدادها و توانمندی هاست (بالقوه) **انا خلقناکم من نطفة امشاج** که در سایه تربیت به فعلیت در می آید و نیز تجلی روح خدا **ونفخة فیه من روحی**؛ و از جهت دیگر دارای اندیشه و اختیار و اراده است لذا عمل انسان محصول شناخت و معرفت و تصمیم و اراده اوست. به همین دلیل هم





مستحق پاداش و عقاب است و همچنین موجب دستیابی انسان به سعادت و شقاوت است اما کسب معرفت در همه ی سطوح به ویژه در حوزه ای که انسان امکان دست یابی به حقایق را ندارد بدوت هدایت خالق میسر نیست لذا نیاز مند هدایت تشریحی و ارتباط با انبیاء و رهبران الهی است

۲- نیاز انسان به الگومونه : "ولکم فی رسول الله اسوة حسنه" انسان ها نیازمند آنند که معیار عینی والگو ومصدق عملی داشته باشند تا با همانند سازی به اهداف تربیتی خود واقف گردند اما این الگو لازم است از جنس خود انسان باشد (این مبحث را در فصل انسان کامل با تفصیل بیشتری پی می گیریم)

باور به اینکه در میان انسان ها کسانی هستند که به مقام نبوت و رسالت می رسند، نوعی شناخت انسان است. می دانیم که هنگام بعثت پیامبران، همواره برخی شبهه می افکندند که انسان لیاقت ندارد به او وحی شود و خدا اگر می خواست با ماسخن بگوید، از طریق یکی از فرشتگان چنین می کرد. هنگام بعثت پیامبر اسلام (ص) نیز درباره ی ایشان گفتند: "ما هذا إلا بشرٌ مثلکم... ولو شاء الله لأنزل ملائکةً ما سمعنا بهذا فی آبائنا الأولین" ؛ «این [مرد] جز بشری همچون شما نیست... اگر خدا می خواست [پیامبری بفرستد] فرشتگانی نازل می کرد؛ ما چنین چیزی را در نیاکان خود نشنیده ایم!» ما نشنیده ایم که انسانی پیامبر شود! چنان که گفتیم، یکی از دلیل های این گمان نادرست همین بود که انسان لیاقت ندارد که به او وحی شود؛ یعنی در واقع آنگونه که آنان از انسان شناخت داشتند، چنین لیاقتی را در وی نمی دیدند. و دیگر این که انجام تکالیف الهی از عهده بشر خارج است. بنابراین اگر انسان درست شناخته شود، از وجوه معرفت انسان یکی همین است که چنین لیاقتی در نوع انسان وجود دارد که با انجام تکالیف به مرحله ای برسد که خلیفه الله شود و به جایگاهی دست یابد که فرشته خاص وحی هم توان رسیدن به آن را ندارد "رسد آدمی به جایی که فرشته ره ندارد" مگر آدمی نبودی که اسیر دیو ماندی که فرشته ره ندارد به مکان آدمیت

بحران انسان شناسی معاصر و ابعاد آن

تلاشهای فکری فراوانی که پس از رنسانس در باب روشن ساختن ابعاد وجود انسان صورت گرفت، داده های فراوانی را پیش روی بشر قرار داده است. در گردآوری این داده ها از روشهای مختلف تحقیق بهره گرفته شده، ولی در این میان سهم





روش تجربی بسی افزون‌تر از روش‌های دیگر است و می‌توان گفت انسان‌شناسی کنونی بیشتر جنبه‌ی تجربی دارد. وجود داده‌های فراوانی که انواع مسائل انسان‌شناختی را فرا گرفته و ابعاد مختلف و زوایای تاریک وجود انسان را مورد تحقیق قرار داده است، با وجود فراوانی و عظمت آن، نه تنها نتوانسته ابعاد ناشناخته را حل کند، بلکه خود دچار نوعی بحران شده است.

برخی از کاستی‌هایی که انسان‌شناسی معاصر را دچار بحران کرده عبارتند از:

الف) ناسازگاری نظریات با یکدیگر و فقدان انسجام درونی؛

ب) فقدان داور کارآمد و مورد اتفاق؛

ج) نادیده گرفتن گذشته و حیات پس از مرگ انسان.

ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی :

انسان‌شناسی دینی درمقایسه با دیگر انواع هم‌عرض خود، امتیازهایی دارد که به اختصار به آنها می‌پردازیم:

۱) **جامعیت** : از آنجا که انسان‌شناسی دینی از دستاوردهای وحیانی سود می‌جوید و روش وحیانی به قلمرو خاصی محدود نیست و محدودیت‌های دیگر روش‌ها در مورد آن معنا ندارد، می‌تواند جامعیتی ویژه داشته باشد؛ به این معنا که حتی اگر از بُعد خاصی سخن بگوید، این سخن با توجه به مجموعه‌ی ابعاد وجودی انسان مطرح می‌شود و با در نظر گرفتن آنها و متناسب با آنهاست؛ زیرا گوینده‌ی سخن از معرفت کامل و جامعی برخوردار است. افزون‌براین، بررسی دستاوردهای انسان‌شناسی دینی به خوبی نشان می‌دهد که این انسان‌شناسی، ابعاد مختلف وجود انسان را مد نظر قرار می‌دهد و از ابعاد جسمانی و زیستی، تاریخی و فرهنگی، دنیایی و آخرتی، بالفعل و آرمانی، و مادی و معنوی سخن به میان می‌آورد و در برخی از این حوزه‌ها حقایقی را در اختیار قرار می‌دهد که از طریق انواع دیگر انسان‌شناسی و روش‌های آن قابل دستیابی نیست. بیان ابعاد مختلف انسان در انسان‌شناسی دینی با توجه به هدفی که در تعالیم دینی مد نظر است، به صورت گزینشی بودن محفوظ می‌ماند؛ ولی در هر یک از انسان‌شناسی‌های فلسفی، تجربی و شهودی زمینه‌ی خاصی مد نظر قرار می‌گیرد و زمینه‌های مربوط به انسان‌شناسی از نوع دیگر، از قلمرو آن خارج است.

۲) **اتقان و خطاناپذیری**: بهره‌گیری انسان‌شناسی دینی از معارف وحیانی - با توجه به خطاناپذیری این معارف - اتقان و استحکامی را برای این نوع انسان‌شناسی به ارمغان می‌آورد که در انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و تجربی یافت نمی‌شود. در انسان‌شناسی دینی اگر انتساب





و استناد دیدگاه‌ها به دین قطعی باشد، در اتقان و خطاناپذیری آنها شکی نیست؛ ولی در انواع دیگر انسان شناسی در عین آنکه داده‌ها از تجربه، تعقل یا سیر و سلوک به دست می‌آید، خطاپذیری آنها به کلی منتفی نمی‌شود.

۳) توجه به مبدأ و معاد : در انسان شناسی غیر دینی، یا انسان به کلی بریده از مبدأ و معاد بررسی می‌شود

- آن گونه که در انسان شناسی تجربی و برخی از نحله‌های انسان شناسی فلسفی و عرفانی مشاهده می‌کنیم - یا در باب مبدأ و معاد انسان، در قالبی بسیار کلی سخن به میان می‌آید که نمی‌تواند برای چگونه زیستن و چگونه پیمودن راه کمال، کاملاً راه گشا باشد. اما در انسان شناسی دینی، مبدأ و معاد انسان، به منزله‌ی دو بخش اساسی وجود انسان مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرد و به بیان روابط زندگی کنونی انسان با مبدأ و معاد به تفصیل و با بیان جزئیات پرداخته می‌شود. بر همین اساس، محکم‌ترین دلیل حکیمان اسلامی بر ضرورت بعثت انبیا، بر ضرورت آگاهی از رابطه‌ی دنیا و آخرت و باید و نبایدهای مؤثر در سعادت انسان و ناتوانی عقل و تجربه‌ی بشری از دستیابی به آن مبتنی است

منابع

انسان شناسی در قرآن - آیت الله محمدتقی مصباح یزدی

انسان در قرآن - شهید مطهری

انسان شناسی - محمود رجبی

فصل دوم : فطرت

ویژگی‌های ذاتی انسان در بدو تولد

اهمیت بحث از داشتنها یا اطلاعاتی که انسان از آغاز با خود دارد و نوع آن وقتی روشن‌تر می‌شود که بدانیم برخی انسان را در بدو تولد با لوح سفید یا جعبه سیاه تو خالی تلقی کردن و فاقد هر گونه اطلاعاتی در بدو تولد دانستن، کوشیده‌اند تا آدمی را صرفاً موجودی محصور در شرایط بدانند که همه‌ی رفتارهای او طبق قانون عمل و عکس‌العمل ناشی از واکنش در برابر یک حادثه محیطی است و بدین جهت او نه قدرتی در انتخاب امور دارد و نه اختیاری برای گزینش رفتار خود؛ یعنی جبر مطلق نسبت به محیط و شرایط بیرونی.

بر اساس نظراین افراد «از انسان تصویری به صورت یک سیستم صرفاً بسته، ارائه می‌شود که در درون آن روابط علّی و معلولی مانند بازتابهای شرطی و غیر شرطی تأثیر می‌کنند» (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷).





در سوی دیگر، نظریه‌های انگیزش قرار دارند که «به بشر به دیده موجودی نگاه می‌کند که در مقابل محرك یا فشارهای درونی‌اش واکنش نشان می‌دهد» (همان، ۱۳۷۱، ص ۱۸). در این منظر هم، اگر چه انسان دارای غرایز تلقی شده ولی هم چنان موضع واکنشی - و نه اختیاری و انتخابی- در برابر آنها دارد و لذا او را هیچ توانی برای مخالفت با محرکها و فشارهای غریزی نیست و بدین ترتیب فاقد قدرت کنترل غرایز- اعم از خشم و شهوت- می‌باشد. درحالی که سخن از داشتنهای بدوتولد، سخن از زمینه‌های مثبت یا منفی موجود در فرد هست - و این غیرقابل انکار است و همه اهمیت آن در همین نکته است ولی غیر قابل تغییر نیست.» (همان، ۱۳۶۸، ص ۲۰۱).

بر این اساس، می‌توان گفت فرانکل با یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) هم رأی است که بخشی از ناهشیار ما به «ناهییاری جمعی» تعلق دارد. ناهشیاری جمعی تجربه‌های اجداد ما است که بر اثر تکرار به ضمیر ناهشیاری منتقل و از طریق وراثت به ما می‌رسد. لذا ما در بدو تولد، صفر و فاقد اطلاعات (لوح سفید) نیستیم، بلکه دست کم با علوم موجود در ناهشیاری جمعی برآمده از اجدادمان - حتی اجداد مادون انسانی - متولد می‌شویم. اختلاف فرانکل با یونگ یکی در ارجاع امور متعالی‌ای مانند دین به مرکز ناهشیاری است و دیگری در میزان این دارائیه‌ها می‌باشد. فرانکل با کشف «ناهییاری روحانی و ناهشیاری متعالی» به عنوان بخشی و قسمتی در ناخودآگاه روحانی» (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۹۲) توانست وجوه تو در توی ناهشیاری را با دقت بیشتری بکاود. به عنوان مثال، برای یونگ و اصحاب یونگ، دینداری یا مذهبی‌گری ناهشیاری همیشه به صورت چیزی کم و بیش غریزی باقی مانده است. در حالی که ناهشیاری روحی و حتی بیشتر از آن، موضوعات مذهبی آن یعنی آنچه که ما ناهشیاری متعالی خوانده‌ایم، یک عامل وجودی است نه یک فاکتور غریزی» (همان، ص ۱۰۳-۱۰۵).

با توجه به آنکه فرانکل منشأ و خاستگاه همه امور انسانی همچون عشق، وجدان، دینداری، رنج، آزادی و... را در ناهشیاری روحانی - و بخش متعالی آن را در ناهشیاری متعالی - می‌داند، می‌توان گفت که از نظر وی همه این امور از دارائیه‌های بدو تولد تلقی می‌شوند و لذا هیچ کس نه می‌تواند آنها را به کسی عطا کند و نه می‌تواند از او بستاند. گرچه خود انسان می‌تواند تصمیم بگیرد که از آنها استفاده کند یا حق خود را واگذار نماید.

هایدگر معتقد است «انسان بی‌مقدمه نمی‌شناسد، بلکه شناخت را از پیش دانسته‌ها می‌آغازد» بدین ترتیب، من همه چیز، جهان، و خودم را بر اساس پیش فهم‌هایی می‌فهمم. بدون این پیش فهم‌ها توانایی فهم هیچ چیز را ندارم» (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۰). و چون این پیش فهم‌ها





باید «از فهمی پیشینی از زمینه‌ای کلی آغاز شوند» (همان، ص ۲۲) شاید بتوان او را قائل به دارائیهایی بدو تولد دانست.

از نظر قرآن هم انسان لوح سفید و فاقد اطلاعات متولد نمی‌شود، بلکه با قوای خاص پا به عرصه حیات دنیوی می‌گذارد.

«اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگی‌ها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت می‌دهد.

فطرت

در اینجا ضمن بحث از معنای لغوی فطرت با توجه به وزن و صیغه آن در کلام عرب، کاربرد و مشتقات آن در قرآن، و تفاوت آن با طبیعت و غریزه، برآنیم تا به تبیین بینش خاص قرآن در مورد فطرت و پیامدهای اجتماعی آن پردازیم و می‌کوشیم تا با استمداد از نظریه بدیع علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، بهره جوییم.

معنی لغوی فطرت: واژه «فطرة» بر وزن «فعله» دلالت بر نوع دارد مانند جلسه یعنی نوع خاصی از نشست، بنابر این واژه «فطرة» از ماده «فطر» به معنی نوعی خاص از آفرینش است یعنی خلقت و آفرینشی بی‌سابقه که از آن به ابداع تعبیر می‌شود. راغب اصفهانی در مفردات در مورد معنی فطرت چنین می‌گوید: «و خداوند خلق را فطر نموده است و این فطر یعنی ایجاد کردن شیء به شکلی بدیع و تازه بر کیفیتی که فعلی از افعال از آن صادر گردد». (۱) ابن اثیر نیز در نهاییه، در توضیح ماده «فطر» در حدیث نبوی، «کل مولود یولد علی الفطرة» (۲) می‌گوید: «فطر به معنی ابتدا و اختراع است و فطرة حالت آن ابتداء و اختراع را بیان می‌کند مانند جلسه و رکه یعنی نوعی خاص از نشست و سوار شدن و معنی حدیث این است که: هر فردی بر نوعی خاص از صفات جبلی و طبیعی متولد می‌شود به طوری که آماده پذیرش دین الهی می‌گردد و اگر او را با همان صفات واگذارند پیوسته بر آن صفات استمرار دارد و از آنها مفارقت نمی‌کند و همانا علت عدول انسانها از آن، آفتی از آفات بشری یا تقلیدی است که از غیر در آنها اثر می‌گذارد...» (۳) بیان این مقاله درباره فطرت با تعبیر راغب به «و ابداعه علی هیئته مترتبة لفعل من الافعال» و نیز با تعبیر ابن اثیر به «انه یولد علی نوع من الجبله والطبع المتهیئ بقبول الدین» هماهنگ است.

استعمال واژه فطرت و مشتقاتش در قرآن مجید واژه‌های «فطره» (۴)، «فطرکم»، (۵) «فطرننا»، (۶) «فطرنی»، (۷) «فطرهن»، (۸) «فطور»، (۹) «فطر»، (۱۰) «منفطره» (۱۱) انفطرت، (۱۲) و «فاطر» (۱۳) به کار رفته است که همه جا به معنی ابداع و آفرینش بدون سابقه است.

طبیعت، غریزه، فطرت





«طبیعت» یعنی سرشتی که اشیای مادی بر آن آفریده شده‌اند، بیشتر در مورد موجودات بیجان به کار می‌رود و اگر در مورد جاندارها به کار رود به آن جنبه‌هایی از جانداران که با بیجانها مشترکند اطلاق می‌شود.

«غریزه» بیشتر در مورد حیوانات به کار می‌رود و اگر در مورد انسان به کار رود به جنبه‌های حیوانی موجود در انسان اطلاق می‌شود و عبارت از نوعی حالت تسخیری و غیر آگاهانه یا نیمه آگاهانه از ناحیه خلقت است که بر خود محوری و یا بقای نوع استوار است و به عضوی مادی از بدن انسان مربوط می‌شود مانند غریزه گرسنگی که با سیستم عصبی هیپوتالاموس و یا غریزه تشنگی که با سیستم عصبی هیپوتالاموس و غده هیپوفیز ارتباط دارد و این دو از نوع گرایشهای فیزیولوژیک به شمار می‌روند که برای ادامه حیات حیوان ضروری اند. و نیز مانند غریزه جنسی که از نوع گرایش های لازم برای بقای نسل است و ارضا نشدن آن حیات موجود زنده را به خطر نمی‌اندازد بلکه بقای نوع را به خطر می‌اندازد.

«فطرت» در مورد انسان و خصلتهای فرا حیوانی او به کار می‌رود، در حد حالتی آگاهانه و حاوی نوعی قداست است. همچون غریزه و طبیعت‌سیری تدریجی و ساختاری ثابت دارد اما مرحله‌ای تکاملی است که پس از فعلیت‌یافتن طبیعت و غریزه و نیز پس از شکوفایی حس و خیال یعنی همراه با پیدایش عقل تکوین می‌یابد و در پرتو آنها، گرایشهای غریزی نیز می‌توانند از نوعی قداست برخوردار شوند. فطریات در انسان به ترتیب در سه ناحیه **دانش، ارزش و گرایش** شکوفا می‌شوند و فعلیت می‌یابند. در زمینه دانش، گزاره‌ها به شکل توصیفی و خبری بیان می‌شوند. در زمینه ارزش، گزاره‌های حاکی از آن‌ها شکلی دستوری دارند. گرایشها نیز پاره‌ای حالات نفسانی‌اند که پس از شکوفایی ارزشها در انسان پدید می‌آیند و موجب جهت‌گیری وی به سوی هدفی والا و مقدس می‌شوند. فعلیت ارزشها و گزاره‌های آن‌ها منوط به فعلیت عقل نظری و استمداد عقل عملی از آن است تا آن جا که اگر عقل نظری در انسان شکوفا نشود و از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل نرسد امکان فعلیت و جولان عقل عملی نخواهد بود. (۱۴)

(این موضوع نیاز به تفصیل و توضیح دارد که در اینجا مجال آن نیست)

فطرت در آینه قرآن :

در این جا به بررسی دو دسته آیات در این باره می‌پردازیم: دسته اول آیاتی که معنایی سلبی از فطرت ارائه می‌دهند و دسته دوم آیاتی که معنایی ایجابی دارند.

آیات دسته اول ۱- آیه ۷۸ سوره نحل به خالی بودن لوح نفس از کلیه معلومات در آغاز تولد و پیدایش تدریجی معلومات پس از آن از طریق حواس و فکر می‌پردازد: **«والله اخرجکم من بطون**





امهاتکم لاتعلمون شیئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون» چنان که در تفسیر المیزان (۱۵) ذیل آیه فوق آمده است سیاق آیه و اشاره آن به مبادی علم حصولی یعنی حس و فکر و نیز پیدایش تدریجی معلومات در آن ها، دلالت بر این معنی دارد که آنچه در این آیه از انسان در بدو تولد نفی شده است علم حصولی است. بنابراین، انسان در آغاز به هیچ چیزی که مبدا آن حس یا عقل باشد علم حصولی ندارد. بدین ترتیب بنا به تصریح کلام وحی، هیچ گزاره‌ای اعم از گزاره‌های بدیهی و فطری، یا غیر بدیهی و نیز اعم از این که متعلق شناخت آن عالم طبیعت، ماورای طبیعت، انسان یا ذات احدیت و... باشد در آغاز تولد برای انسان به علم حصولی معلوم نخواهد بود.

پس اگر چنین باشد که کودک در بدو تولد واجد هیچ تصور و تصدیقی نباشد در این صورت نه فقط دانش بلکه ارزشها و گرایشهای انسانی نیز از طفل در آغاز پیدایش، نفی می‌شود زیرا ارزش، به عنوان ارزش فطری و نه به عنوان غریزه و میل ناآگاهانه حیوانی، در انسان پس از علم وی به ارزشمندی آن حاصل می‌شود و با نفی هر نوع علم و آگاهی، ارزشها نیز منتفی می‌شوند. همین‌طور است گرایشهای فطری؛ زیرا هر گرایشی اعم از فطری یا غیر فطری پس از علم نفس به غایت آن و ارزشمندی آن غایت، برای انسان حاصل می‌شود. بر این اساس نفس انسانی در آغاز پیدایش، هیچ تصور یا تصدیق فطری و نیز هیچ ارزش یا گرایش فطری را واجد نیست. تنها چیزی که انسان در آغاز و نیز به هنگام کهنسالی یعنی پس از ضعف قوا و از دست دادن معلوماتش واجد می‌شود علم حضوری نفس به خودش است. در سوره نحل آیه ۷۰ آمده است: **«والله خلقکم ثم یتوفاکم ومنکم من یرد الی اردل العمر لکی لایعلم بعد علم شیئا ان الله علیم قدیر»**. علامه طباطبائی نیز در تفسیر این آیه در المیزان (۱۶) به این مطلب تصریح کرده‌اند که فطری بودن دین و ارزشهای انسانی به چه معنی خواهد بود؟ و نیز چگونه اقرار انسان به ربوبیت الهی در عالم ذرو اعتراف وی به عدم تبعیت از شیطان تفسیری معقول می‌یابند.

۲- آیه ۲۱۳ سوره بقره به سبب تشریح دین می‌پردازد: **«کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین ومنذرین وانزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه وما اختلف فیه الا الذین اوتوه من بعد ماجاءتهم البینات بغیا بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق باذنه والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم»**. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه ابتدا به بیان تاریخ اجمالی حیات اجتماعی و دینی نوع انسان می‌پردازد و بنا به مفاد آیه، حکم در مورد انسان به زندگی اجتماعی و نیز لزوم رعایت عدل را از جمله احکامی می‌دانند که انسان بنا به اضطرار





به سوی آن کشیده شده است یعنی این دو حکم را معلول ضروری این حکم می‌دانند که: «انسان باید هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است برای استکمال خود استخدام نماید و به هر طریق ممکن از موجودات دیگر و از جمله از هم‌نوعان خود به نفع خود و برای بقای حیات خویش استفاده نماید». و به این ترتیب بشر با استناد به این اصل به مسیر خود ادامه می‌دهد تا با این مشکل روبرو می‌شود که هر فردی از افراد انسان بنا به همین اصل، همان را می‌خواهد که دیگران می‌خواهند یعنی همان‌طور که او می‌خواهد از طبیعت و دیگران به نفع خود بهره‌مند شود دیگران نیز همین را می‌خواهند و همین جا است که زندگی اجتماعی را می‌پذیرد و دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی خویش را منوط به پذیرش عدالت اجتماعی و این که هر صاحب حقی به حق خود برسد می‌داند و این بدان معناست که حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که بشر آن را به اضطرار پذیرفته است به طوری که اگر اضطرار نمی‌بود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. ^(۱۷) شاید مستند نمودن اختلاف دوم یعنی اختلاف پس از عرضه دین به عنوان بغی و عدم استناد اختلاف اول به عنوان بغی، مؤید نظر علامه باشد زیرا بغی آن گاه صدق می‌کند که انسان چیزی را بداند ولی به خاطر منافع شخصی برخلاف آن عمل نماید اما اگر چیزی را نداند و اشتباه کند عنوان بغی بر آن صادق نخواهد بود. اما در این صورت آیا این تفسیر با فطری بودن عدل منافات ندارد؟ مسلماً اگر فطری بودن را بدین معنا بگیریم که هر انسانی آن را در بدو تولد می‌داند و یا قبل از هر میلی به آن متمایل می‌شود، گرایش به عدل، بنابر این تفسیر، از گرایشهای فطری محسوب نخواهد شد زیرا گرایش به عدل از چنین خاصیتی برخوردار نیست و در این صورت فطری نبودن عدل مستلزم فطری نبودن غایت ارسال انبیا است و اگر غایت ارسال انبیا ^(۱۸) و سبب تشریح دین فطری نباشد آیا خود دین می‌تواند فطری باشد. علامه طباطبائی در ادامه به عنوان تائیدی از تاریخ به نفع نظریه ایشان می‌فرمایند: «و به همین جهت هر جایی که انسانی قوت بگیرد و از سایرین نیرومندتر شود در آن جا حکم عدالت اجتماعی سست می‌شود و شخص نیرومند مراعات عدالت اجتماعی را در حق ضعیف نمی‌کند و لذاست که همواره شاهد رنج و محنتی بوده‌ایم که مردم ضعیف از طبقه قوی متحمل می‌شوند. جریان تاریخ نیز تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است بر همین منوال بوده است و اگر عدالت اجتماعی، اقتضای اولیه طبیعت انسانی می‌بود باید عدالت اجتماعی در شئون اجتماعات غالب می‌بود در حالی که می‌بینیم دائماً خلاف این امر جریان داشته و نیرومندان خواسته‌های خود را به منظور نیل به مقاصد خود بر طبقه ضعیف تحمیل می‌کردند. ^(۱۹)»





۲ - در آیات ۲۴ سوره ابراهیم، ۷۲ سوره احزاب، ۱۹ سوره معارج، و ۷ سوره علق، انسان طبعاً به صفات ظلوم، کفار، جهول، هلووع و طغیانگر توصیف شده است. علامه طباطبائی این آیات را تاییدی بر نظر خود دانسته‌اند (۲۰) آیا این توصیفات مستلزم نفی فطری بودن ارزشهای معنوی در انسان نیست؟ آیا اتصاف طبیعی انسان به این صفات، سرانجام نوعی دعوت به ردایل و غلبه شریرخیر و هلاکت انسان را در پی نخواهد داشت؟

اتصاف انسان به داشتن طبیعی ظلوم، جهول، کفار، هلووع و... بیانگر لوازم ذاتی انسان در مرتبه معینی از وجود است که این مرتبه اولاً در طول سایر مراتب و مقامات انسانی قرار دارد ثانیاً شرط لازم شکوفایی مراتب بعدی است و گذر از آن لازم و حتمی است لذا در آیه ۷۲ و ۷۳ سوره احزاب:

«انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فايين ان يحملنها واشفقن منها

وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا» اتصاف انسان به ظلم و جهل مصحح عرضه امانت

الهی - یعنی ولایت الهیه و کمال عبودیت و سلوک راه کمال و ارتقاء از ماده دون به اوج اخلاص به انسان معرفی شده است زیرا موضوع قابل ظلم و جهل است که می‌تواند متصف به دو وصف عدل و علم شود و در مسیر رشد و تعالی به مرتبه‌ای نایل گردد که تدبیر امرش را به دست‌خداوند بسپارد و ولایت الهیه شامل حال او گردد. (۲۳) و بر همین اساس در آیات سوره

معارج: **«ان الانسان خلق هلووعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا»** الا

المصلين» الذين هم على صلاتهم دائمون» و الذين في اموالهم حق معلوم للسائل

والمحرورم...» هلووع بودن انسان که توضیح آن در آیات ۲۰ و ۲۱ آمده از جمله صفاتی معرفی

شده است که انسان به اقتضای حکمت الهی و به منظور اهدای او به سمت خیر و سعادت به آن متصف شده است زیرا این صفت تنها وسیله‌ای است که انسان را به سعادت و کمال

می‌رساند مشروط بر این که از این صفت سوء استفاده نکند و آن را در عداد صفات رذیله قرار ندهد لذا استثناء انسانهای نمازگزار نه به این معنی است که صفت هلع در این دسته از

انسانهای مؤمن وجود ندارد بلکه به این معنی است که اینان این صفت را در همان جنبه کمالی و مثبت آن یعنی تنها وسیله صعود به مراتب بالاتر و رسیدن به لوازم ذاتی آن مراتب نگه

داشته‌اند و آن را به يك صفت رذیله تبدیل نکرده‌اند (۲۴) و این همه بیانگر این معنی است که:

هر مرتبه لوازمی دارد که منغک از آن مرتبه نیست. انسان در حالی که طفل است خیر و شر خویش را به وسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد و بر همین حال است تا به مرحله بلوغ و

رشد عقلانی برسد و ادراک حق باطل برایش میسر گردد و در این هنگام، بسیاری از مصادیق خیر و شر در نزد وی تغییر می‌یابند و اگر بر همان مسیر قبلی یعنی پیروی از هواهای نفسانی و





پافشاری بر مشتبهات نفسانی اصرار ورزد از اتباع حق غافل می‌گردد و تارها بر فطرت فعلیت‌یافته خود می‌تند. پس انسان با رسیدن به بلوغ عقلانی به اولین منزل و مرتبه ویژه انسان می‌رسد و از این اولین منزل انسانیت، نسیم روح‌بخش فطرت وزیدن آغاز می‌کند و صفاتی که در مورد فطریات به عنون وجه فارق فطری از غریزی برشمردیم آشکار می‌گردد. پس فطری نه آن است که در آغاز تولد همراه انسان است و نه آن است که هر انسانی در هر مرتبه‌ای آن را تصدیق می‌کند بلکه آن است که در مسیر تکوینی انسان به سمت کمال پس از رسیدن وی به مرتبه بلوغ عقلانی در پرتو اعمال صالحه شکوفا می‌گردد و از لوازم ذاتی آن مرتبه محسوب می‌شود و نماز و راه یافتن به عمق آن و برقراری ارتباط بین خالق و مخلوق، از زبان خالق آگاه به کلیه عوالم و مراتب وجود اولین شرط این شکوفایی است که نمازگزار بسته به مرتبه و مقامی که در آن قرار دارد نمازش در همان مرتبه و لوازم و مکشوفات وی، خاص همان مرتبه است و در هر صورت نیل به مقصود با «ایک نعبد» و نه «ایک اعبد» در اولین خطاب به خداوند آغاز و... با سلام یعنی رجوع به کثرات به شرط سلامت از حجب آنان و بقای به حق محقق می‌شود و این آغاز و این پایان اهمیت و نقش جامعه صالح را در عبادت خداوند و نیل به کمالات انسانی آشکار می‌کند. بگذاریم و بگذریم که این شکسته پای درمانده را در این وادی پای گام زدن نیست. **آیات دسته دوم** در این جا به بررسی آن دسته از آیات می‌پردازیم که معنایی ایجابی درباره فطرت دارند، آیا این دسته آیات درباره فطرت پس از شکوفایی عقل و رسیدن انسان به مرتبه عقلانی سخن می‌گویند یا قبل از آن؟

۱ - در قرآن در آیات متعددی با عنوان «ذکر» نام برده شده است حتی خود پیامبر اکرم نیز با عنوان «ذکر» خطاب شده است. در سوره غاشیه آیه ۲۱ خداوند، پیامبر اکرم را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید «فذكر انما انت مذکر...» یادآوری کن همانا جز این نیست که تو فقط یادآوری کننده هستی. این خطاب قرآن به پیامبر این معنا را القا می‌کند که گویی انسانها چیزهایی را در اول تولد و قبل از آن می‌دانسته و با آنها متولد شده‌اند به طوری که با یادآوری واسطه وحی آنها را به یاد می‌آورند.

۲ - در بعضی آیات، استفهام تقریری به کار رفته است و سؤالاتی بلا جواب مطرح شده‌اند: سوره زمر آیه ۹: «هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون». سوره ص آیه ۲۸: «ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار». سوره رعد آیه ۱۹: «افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی. چنین به نظر می‌رسد که این نوع استفهامات بلاجواب بر این مطلب دلالت دارد که جواب آنها بر همگان آشکار و فطره





معلوم است.

۳ - در سوره شمس به الهام فطری فجور و تقوا تصریح فرموده و آن را فعل الهی می‌داند سوره شمس آیه ۷ و ۸: «ونفس و ماسویها فالههما فجورها وتقویها». یعنی «انسان موجودی است ملهم به خیر و شر» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۷۲). پس هر انسانی با قوا و ظرفیت‌های خیر و شر پا به دنیا می‌گذارد و به همین دلیل برای هر دو - خوب یا بد شدن - توانایی دارد و این مشی او در زندگی است که روشن می‌کند به کدام سو در حرکت است.

۴ - و بالاخره در سوره روم آیه ۳۰ برای اولین بار واژه «فطرة» را به کار می‌برد و ابتناک دین بر فطرت و سرشت انسانها را یادآور می‌شود و خلق و آفرینش را دگرگون ناشدنی معرفی می‌نماید: «فاقم وجهك للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا یعلمون».

۵ - آیه میثاق و اقرار به ربوبیت خداوند نیز بر نوعی پیمان بین انسان و ذات احدیت دلالت دارد: سوره اعراف آیه ۱۷۲: «واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلین».

۶ - سوره یس آیه ۶۰ نیز بر نوعی عهد و پیمان بر پرستش خداوند و عدم پرستش شیطان دلالت دارد: «الم اعهد الیکم یابنی آدم ان لاتعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین وان اعبدونى هذا صراط مستقیم». این آیات و احادیث فراوان دیگر در این باره، همگی دلالت دارند که انسان از نوعی فطرت برخوردار است که گویا قبل از تولد با انسان همراه بوده است و با تولد نیز همراه او خواهد بود. اگر چنین است این آیات را چگونه با آیات دسته اول جمع کنیم آیا به استناد این آیات، معنی عوام پسند فطرت را به قرآن نسبت دهیم و از آیات دسته اول چشم بپوشیم و به سیل غافلان بپیوندیم؟ یا مراتب کلام وحی را بشناسیم و در این شناسایی از خود قرآن استمداد کنیم تا مرتکب خطا نیز نشده باشیم. آیا مقام تذکر و یادآوری به هر انسانی و در هر مرتبه‌ای تعلق دارد از کودک تا پیر، از جاهل تا عالم؟ قرآن در سوره رعد آیات ۱۹ تا ۲۳ این مقام را به خردمندان و صاحبان اعمال صالح و ترسنده از خداوند نسبت می‌دهد: «انما یتذکر اولوالالباب، الذین یوفون بعهدالله ولا ینقضون المیثاق والذین یصلون ما امر الله به ان یوصل ویخشون ربهم ویخافون سوء الحساب والذین صبروا ابتغاء وجه ربهم واقاموا الصلوة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية...» بنابراین مقام تذکر لازمه مرتبه خاصی از مراتب وجودی انسان است که به صاحبان الباب و عمل صالح و ترسنده از خداوند و... اختصاص دارد به طوری که شخص در این مرتبه، خود جوش و بدون نیاز به استدلال متذکر مسائلی می‌گردد، لذا بلافاصله پس از





استفهام تقریری به کار رفته در آیه ۱۹ سوره رعد: «**افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى**» عبارت «**انما يتذكر اولوالالباب**» آمده است یعنی این صاحبان عقل اند که متذکر جواب صحیح می‌شوند. و نیز در آیه ۵۰ سوره انعام پس از عبارت: «**هل يستوى الاعمى والبصير**» عبارت «**افلا تتفكرون**» آمده است یعنی آنان که به مرتبه فکر نرسیده‌اند گمان می‌برند که اعمی و بصیر مساوی‌اند. و در آیه ۱۶ از سوره رعد: «**قل هل يستوى الاعمى والبصير ام هل تستوى الظلمات والنور ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم**». به این مطلب اذعان شده است که آنان که خلق و آفرینش بر ایشان مشتبه گشته و شرکایی برای خداوند قرار می‌دهند، اینان گمان استوای اعمی و بصیر و ظلمات و نور را می‌برند و جز خداوند را به عنوان ولی می‌گیرند. یعنی چون به آن مرتبه عقلانی لازم نرسیده‌اند نسیم دلنواز فطرت بر آنان نوزیده و گمان تساوی اعمی و بصیر و ظلمات و نور را می‌برند. همچنین آیات ذیل: سوره زمر آیه ۹: «**قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون، انما يتذكر اولوا الالباب**». سوره غافر آیه ۵۸: «**وما يستوى الاعمى والبصير والذين امنوا وعملوا الصالحات ولا المسىء، قليلا ما تتذكرون**». سوره هود آیه ۲۴: «**مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون**. معلوم بودن فجور و تقوا به الهام فطری در آیات ۷ و ۸ سوره شمس و نیز در آیه «**فالهما فجورها وتقويها**» با فاء تفریع و پس از آیه «**ونفس وماسويها**» آمده است که اشاره به تسویه نفس و تفریع الهام فطری فجور و تقوا به تسویه نفس و تعدیل قوای آن دارد. علامه طباطبائی نیز به این مطلب در تفسیر آیات مذکور تصریح کرده‌اند.^(۲۵) بنابراین الهام تقوا و فجور از طرف خداوند به انسان پس از تسویه نفس و تعدیل قوای انسان صورت می‌گیرد به طوری که اگر انسانی از تسویه و تعدیل قوی برخوردار نگردد به مقام و مرتبه دریافت الهام فطری فجور و تقوا نیز نایل نشود و مادامی که به این مقام نایل نشده است خیر و شر خویش را به وسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد اما به محض این که به این مرتبه و مقام رسید یعنی به مرحله بلوغ و رشد عقلانی واصل شد و در پرتو این رشد، بین قوا عدالت برقرار کرد ادراك فجور و تقوا به الهام فطری بر وی معلوم گردد و چه بسا کثیری از مصادیق خیر و شر که در مرحله قبل از تسویه توسط تجهیزات غریزی تشخیص داده بود در نزد وی تغییر یابند. و البته هر کسی به مقام درك و الهام فجور و تقوا خواهد رسید زیرا در این آیه به آن قسم خورده شده است و در این صورت حفظ این مقام و اتباع حق به حفظ مقام تسویه و تزکیه خویش است و الا اگر بر اتباع هواهای نفسانی و مشتتهای حیوانی اصرار ورزد از اتباع حق غافل شود و تنزل وجودی یابد و به مرحله قبل از الهام و تسویه بازگشت نماید و تجهیزات غریزی





فرمانروای او گردد لذا در ادامه این آیات می‌فرماید: **«قد افلح من زكيتها وقد خاب من دسيها»**. آیه دیگر، آیه ۳۰ سوره روم است که در آن از خود واژه «فطرة» استفاده شده است: **«فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون»**. این آیه پس از آیاتی آمده است که درصدد اثبات مبدا و معاد است و در آن متفرع بر یگانه بودن خداوند در خالقیت و تدبیر امور، همچنین عدم امکان نجات اعراض کنندگان از فرامین خداوند می‌فرماید: پس رو به سوی دین نما... این که پس از اقامه استدلال، توجه انسان را به سوی دین جلب نموده است، دلیل بر این است که انسان تا به مقام تدبیر و تعقل یعنی همان مرحله بلوغ و رشد عقلانی نایل نیاید دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد و خلقت او قبل از رسیدن به این مرحله او را به سوی دین نمی‌خواند و الا دلیلی بر این تفرع وجود نمی‌داشت. همچنین عبارت **«ولكن اكثر الناس لا يعلمون»** موید این معناست که آنان که در اثر اصرار بر مشتهیات نفسانی و اتباع هواهای نفسانی از اتباع حق غافل و از مرتبه عقلانی و مقام تدبیر و تعقل، تنزل وجودی یافته‌اند دین را مطابق با فطرت نمی‌یابند و این عده اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند. عبارت تفسیر المیزان در این‌باره شایان توجه است. (۲۶) در این صورت **فطری بودن دین نه به این معنی است که انسان در هر مرتبه‌ای و با هر بینش و هر گونه عملی متوجه و متمایل به آن است بلکه به این معناست که دین به عنوان مجموعه‌ای از اصول و سنن و قوانین عملی که اتخاذ آنها به دلیل مبتنی بودن بر حوایج حقیقی، سعادت حقیقی انسان را تضمین و او را به کمال حقیقی می‌رساند از مقتضیات تکوینی خلقت انسان است و از آنجا که حوایج در صورتی حقیقی‌اند و رفع آنها، انسان را به سعادت حقیقی می‌رساند که نفس انسانی آن را طلب و عقل وی آن را تصدیق کند پس دین از مقتضیات خلقت انسان در مرتبه عقل و نه قبل از آن است بنا بر این باید کوشید تا به مرتبه بلوغ عقلانی رسید و در آن مرتبه باقی ماند تا مصادیق حق و باطل که به تشخیص تجهیزات غریزی بر انسان معلوم شده بود تغییر یابند و جای خود را به مصادیقی دیگر دهند و این جز با رشد عقلانی و ایمان و عمل صالح یعنی جز با تربیت و پرورش صحیح دست‌یافتنی نیست. و لذا قرآن، رجس و پلیدی را که مقابل ایمان است در آیه ۱۰۰ سوره یونس به آنان که به تعقل و لوازم آن پایبند نیستند و آیات الهی (دین خدا) را تکذیب می‌کنند اختصاص می‌دهد.**

اینجا است که نقش امام، ضرورت حضور مداوم و تابش وی به منظور تعیین مصادیق واقعی خیر و شر و تربیت و پرورش صحیح و ایجاد محیط سالم و فضای معنوی برای رشد و ارتقای انسان معلوم می‌گردد و مضرات واگذاری اجتماع به حال خود و یا دعوت آنها به مقتضیات جهازات تکوینی غریزه و





دنیاپرستی روشن می‌گردد. و این جاست که تفاوت بعضی از واژه‌ها در دو فرهنگ مادی و دینی بسته به اختلاف مراتب وجودی این دو فرهنگ و مدعیان آنها آشکار می‌گردد و اشتراك آنها جز در لفظ نخواهد بود چه، مثلا مفهوم آزادی به عنوان یکی از لوازم دستگاه تکوینی انسان در مرتبه عقل با مفهوم آزادی به عنوان یکی از مقتضیات تکوینی انسان در مرتبه غریزه متفاوت می‌شود یکی آزادی را در آزادی یوسف و تسلیم نشدن وی در برابر شهوات می‌داند و دیگری آزادی را در بی‌بندوباری و غرق شدن در شهوات. و اینجا است که **مفهوم اخلاق و ارزشهای انسانی و نقش بنیادین آنها در سیستم اقتصادی و سیاسی، جایگاه ویژه خود را می‌یابند** زیرا هم تجهیزات غریزی می‌توانند در جهت آمال معنوی عقل در برقراری عدالت اجتماعی و حاکمیت ارزشهای معنوی در نظام اقتصادی و سیاسی، قداست‌یابند و هم عقل می‌تواند لباس مادیت‌بر تن کند و در ردیف غرایز و برای پیشبرد آنها به منفعت‌طلبی و خودمحوری شخص قدرت‌طلب و دنیاپرست کمک کند و بهره‌ها نصیب او نماید. و این جاست که آیات سوره معارج و... در مورد نقش نماز و سایر اعمال صالحه (رسیدگی به مستمندان و...) معنی می‌یابند و راهگشایمان خواهد بود. اما اگر فطرت، مرحله‌ای تکاملی است که پس از فعلیت یافتن طبیعت و غریزه و نیز پس از شکوفایی حس و خیال یعنی همراه با پیدایش عقل، تکون می‌یابد و اگر فطری بودن دین و ارزشهای انسانی از لوازم تکوینی خلقت انسان در مرتبه عقل و نه قبل از آن است، در این صورت اقرار انسان به ربوبیت الهی در عالم ذرو پیمان و عهد او با خداوند در عدم تبعیت از شیطان چگونه تفسیری معقول می‌یابند؟

در **آیه میثاق** بیان می‌شود که خداوند سبحان درعالمی که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشات دنیوی ندارد و با آن اما محیط بر آن ست یعنی سابق بر این نشات دنیوی است اما نه به نحو سابقیت زمانی بلکه به نوع سابقیت رتبی، با انسان درباره بوییت‌خویش میثاق بسته است یعنی همان طور که انسان علاوه بر زندگانی دنیا، دارای زندگانی دیگری در عوالم برزخ و قیامت است به طوری که عالم برزخ محیط بر عالم دنیا و عالم قیامت محیط بر عالم برزخ است و انسان به عین وجود و شخصیت خود در آن دو عالم به زندگی خود ادامه می‌دهد و در عین حال احکام و نظام هر يك از این عوالم به تناسب شدت و ضعف مرتبه وجودی آنها، متفاوت از دیگری است.

همچنین بنابر آیه **«وان من شیئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم»** حجر/۲۱، انسان دارای سابقه وجودی وسیع و نامحدود در نزد خداوند و در خزاین او است که پس از نازل شدن به این نشات دنیا محدود گردیده است به طوری که آن سابقه وجودی وسیع و نامحدود و این





وجود محدود دنیوی دو وجه يك شیء اند که در عین وحدت، احکامشان مختلف است یعنی عالم انسانی با همه وسعتی که دارد مسبوق به يك نشات انسانی دیگر به وجود جمعی در نزد خداوند متعال است که در آن، هیچ فردی از افراد دیگر غایب نیست و افراد از خداوند غایب نیستند زیرا غیبت فعل از فاعل و صنع از صانع در آن مقام معقول نیست و در آن عالم هر فردی، وحدانیت پروردگار در ربوبیت را از طریق مشاهده نفس خود و نه از طریق استدلال مشاهده می‌کند زیرا در آن نشات، هیچ فردی از ذات احدیت منقطع نیست و حتی يك لحظه او را غایب نمی‌بیند و همواره به وجود او اعتراف می‌کند. و آن وجود جمعی نه امری مستقل و جدا از این نشات دنیایی بلکه وجه دیگر این نشات است یعنی هر موجود مادی و از آن جمله انسان دارای دو وجه است یکی آن وجهی که رو به خداوند است و یکی آن وجهی که رو به دنیاست، آن وجهی که رو به خداوند است با کلمه «کن»^(۲۷) و بدون تدریج یعنی دفعة افاضه می‌شود به طوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش داراست و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده است: سوره انعام آیه ۷۵: «و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين» و اما آن وجهی که به طرف دنیاست بتدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود می‌آید و از آن به «فیکون»^(۲۸) تعبیر شده است، این وجه به تکامل خود ادامه می‌دهد تا از این عالم مفارقت کند و به سوی خداوند بازگردد. علامه طباطبائی قول سوم را می‌پذیرند و قول اول و دوم را رد می‌کنند و مخالف عقل و نقل می‌دانند. اشکالات قول اول و دوم به نقل از تفسیر المیزان^(۲۹) به شرح ذیل است: در مورد قول اول با توجه به این که حجت عقلی و نقلی قطعی قائم است بر این که انسانیت انسان به نفس اوست که امری مجرد اما حادث به حدوث دنیوی است در این صورت چگونه می‌توان تصور کرد که يك ذره از ذرات بدن زید - عینا خود زید و دارای عقل و ادراك و گوش و چشم باشد، از او عهد و میثاق گرفته شود، حجت بر او تمام گردد و مورد توجه و تکلیف و به دنبال آن ثواب و عقاب واقع شود بخصوص که زوال عقل از این ذره هنگامی که به موطن اصلی‌اش برمی‌گردد و به طور قطع در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ، تمامیت این حجت را مختل می‌گرداند. و در مورد قول دوم: نظر به این که خطاب در آیه مورد نظر، متوجه ما مخاطبان آیات قرآنی است و بنا به گفته ایشان خطابی است دنیوی و ظرف وقوع آن نیز همین زندگی دنیایی ما و یا زندگی نوع بشر و مدت اقامت او در زمین است و خلاصه این که ظرف داستان مورد بحث آیه عین ظرف وجود نوع انسان در دنیاست. با این حال چرا از این ظرف با لفظ «اذ» تعبیر فرموده است لفظی که دلالت دارد بر این که داستان به نحوی قبل از نقل آن واقع شده است. این اشکالات و چندین اشکال دیگر و از همه مهمتر همخوانی آیات سوره‌های مختلف





با یکدیگر قول سوم را تقویت می‌کنند و به این ترتیب با پذیرفتن قول سوم نه تنها هیچ منافاتی بین نظریه فطرت در این مقاله و آیه میثاق دیده نمی‌شود بلکه این دو همسو می‌شوند. در مورد آیه عهد در سوره یس نیز اگر عهد خداوند با انسان را در عدم تبعیت از شیطان، چنانچه بعضی از مفسرین گفته‌اند،^(۳۰) همان عهدی بدانیم که خداوی تعالی از انسانها در عالم ذر گرفت، قول سوم می‌تواند تفسیری از آن واقع شود و اگر آن را عهدی بدانیم که به زبان انبیاء و رسولان خود به بشر ابلاغ فرموده است^(۳۱) در این صورت ارتباطی با نظریه فطرت نخواهد داشت. ارزیابی نهایی انسان در نحوه وجود و واقعیتش بالقوه آفریده شده است، یعنی بذر انسانیت در او به صورت بالقوه موجود است که بتدریج از زمینه وجود وی سر برمی‌آورد.^(۳۲) بنابراین، نظریه فطرت در مفهوم اسلامی آن به این معنی نیست که انسان در بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات یا گرایشها را بالفعل دارد همچنان که به این معنی نیز نیست که انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض است و هر نقشی به او داده شود می‌پذیرد.^(۳۳) بلکه انسان موجودی ذومراتب است که در هر مرحله از مراحل رشد و شکوفایی‌اش، در مرتبه‌ای از مراتب انسانی واقع می‌شود و بسته به آن مرتبه، لوازم آن مرتبه را دارا می‌گردد، بدین ترتیب، گرایش به علم، خیر اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش و... از جمله گرایشهای انسانی است که در مراحل مختلف رشد و نمو انسان بتدریج و البته متناسب با معرفت انسان درباره متعلق هر يك از این گرایشها شکوفا می‌شود تا این که انسان به معرفت عقلانی نایل آید و فارق دیگر انسان از سایر موجودات یعنی قدرت تعقل و دوراندیشی پا به میدان گذارد و او را از نفوذ جبری این گرایشها و نیز امیال مادی و طبیعی مثل میل به غذا، خواب، امور جنسی و... آزاد کند و همه آنها را تحت فرمان عقل قرار دهد و انسان را به آزادی واقعی و مقام خلیفه اللهی نزدیک گرداند. بنابراین، این که می‌بینیم در قرآن از طرفی انسان به عنوان خلیفه خدا در زمین، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانتدار، ملهم به الهام فطری فجور و تقوا و... معرفی شده است، و از طرف دیگر ظلوم، جهول، طغیانگر و عجول توصیف شده است، نه به این جهت است که انسان موجودی دو سرشستی است که نیمی از آن متعالی و ستودنی و نیمی پست و نکوهیدنی است، بلکه به این جهت است که انسان، کمالات مذکور را بالقوه دارد و این خود او است که باید سازنده و معمار آنها باشد و شرط اصلی وصول انسان به آن کمالات، ایمان، تقوا و عمل صالح است.^(۳۴) پس انسان منهای ایمان، ناقص، حریص، ظالم، نادان، بخیل و گاهی از حیوان پست‌تر است. در این صورت واضح است که انسان از دید زیست‌شناختی و ملاک انسانیت نیست. و بر این اساس مفهوم خودآگاهی انسانی که می‌گوید «انسانها مجموعا از يك وجدان مشترك انسانی بهره‌مندند» رخ می‌نماید: خودآگاهی انسانی و وجدان





مشترک تنها در انسانهای به انسانیت رسیده، انسانهای بارور شده موجود می‌گردد. انسانهایی که در حد طفولیت و بالقوه باقی مانده‌اند و نیز انسانهای مسخ شده کجا دارای خودآگاهی انسانی و وجدان مشترک انسانی خواهند بود و مگر چه جهتی وجود دارد که موسی را فرعون، و ابوذر را همدرد معاویه بپنداریم. پس آنچه واقعا انسانها را به صورت «ما» و دارای وجدان مشترک اخلاقی می‌گرداند و روح واحد در آنها می‌دمد «هم ایمانی» است و نه هم‌ریشه‌ای که در سخن سعدی^(۳۵) آمده است لذا در سخن پیامبر اکرم به جای سخن از هم پیکری بنی آدم، از هم اندامی و همدردی مؤمنان، سخن به میان آمده است: المؤمنون فی تبارهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد اذا اشتکی بعض تداعی له سائرته بالسهر والحمی^(۳۶). «مؤمنان اعضای یک اندامند، هر گاه عضوی به درد آید با تب و بیخوابی با او همدردی می‌کنند. و لذاست که انسان به انسانیت رسیده نسبت به همه انسانها، حتی نسبت به انسانهای مسخ شده و نسبت به همه اشیا مهر می‌ورزد و رحمة للعالمین می‌گردد. پس ایمان است که انسانساز است و سرمایه خودآگاهی است.^(۳۷) و کرامت ذاتی که انسان از آن برخوردار است و به موجب آن بر بسیاری از مخلوقات برتری دارد آن گاه خواهد بود که در پرتو ایمان، خویشتن واقعی و کرامت و شرافت ذاتی را در خود درک کند و برتر از پستیها بشمارد. و آنگاه خویشتن واقعی خود را می‌یابد که خدای خود را بیابد.^(۳۸) واضح است که بین فرهنگ غربی که فرهنگ جهان آگاهی و خود فراموشی است و فرهنگ شرقی که فرهنگ خودآگاهی است تفاوت بسیار است و آشکارتر آن که: آن گاه که انسان خود را بیازد، به دست آوردن جهان او را به کار نیاید تا چه رسد به این که الگوی دیگران نیز قرار گیرد. والسلام علی شاکر نعمائه

پس خود آگاهی انسانی که سرمایه آن ایمان است و ملازم و همراه انسان بارور شده و به فعلیت رسیده است و با فراموش کردن خدا از دست می‌رود غیر از خود آگاهی حضوری است که همان علم حضوری نفس به خودش و نحوه وجود «من» است و به طور قهری و تکوینی در اثر حرکت جوهری طبیعت پدید می‌آید.

برای یادگیری و اجرای مدیریت استعداد ها در سازمان با ما تماس بگیرید.

<http://www.bekargomari.com>

