

سرشت انسان

غلامحسین توکلی*

چکیده

مبحث این مقاله پاكسرشتي يا بدطینتي انسان است. در آغاز به تمایز میان آلودگی وجودی و آلودگی اخلاقی اشاره می‌شود و سپس مبحث روی آلودگی اخلاقی متمرکز می‌شود.

در این مورد چهار رأی وجود دارد: رأی اول این است که اقتضای ذات انسان بدسرشتی است. رأی دوم شخصیت انسان را دوپاره می‌داند و بر آن است که در ذات انسان هم اقتضای نیکی هست و هم بدی، سومین رأی انسان را از حیث خوبی و بدی لاقتضا و تعیین‌گر اصلی را شرایط بیرونی می‌داند و نهایتاً رأی چهارم مدافع پاكسرشتي است. در این مقاله رأی اول به تفصیل بیشتر مورد مبحث قرار می‌گیرد و دلایل موافقان و مخالفان بررسی می‌شود. سپس به دو رأی دیگر اشاره می‌شود و مقاله با دفاع از نیک‌سرشتی انسان پایان می‌یابد. واژگان کلیدی: بدسرشتی، نیک‌سرشتی، ذات، اقتضا، آلودگی، جرم، گناه، ماهیت و سرشت، اعمال پسندیده و ناپسند.

* غلامحسین توکلی، استادیار دانشگاه اصفهان، گروه فلسفه.

مقدمه

آیا انسان بالذات آلوده است؟ برخی از متفکران به خبث طینت یا آلودگی انسان باور دارند. منظورشان گاهی آلودگی وجودی است و گاهی آلودگی اخلاقی.

الف) آلودگی وجودی

جدا ماندن از ازلیت است و از هستی ناب، تغییرپذیری، محدودیت، جهل، فرو رفتن در تیرگی، آمیختگی به ظلمت ماده و جداسدگی از نور محض است. گاهی باورهای اسطوره‌ای و روایات مربوط به پیدایش هستی به قبول این‌گونه آلودگی انجامیده است: هستی مادی، که انسان اسیر آن است، مغاکي است تیره و آشوبناك و موجب تباهي. تصور مانوي‌ها، زرتشتي‌ها، گنوسي‌ها، مندائي‌ها، و مرقیونیه* از جهان این‌گونه است. مانوي‌ها به دو بن و سه مرحله معتقدند: جهان را بر ساخته از دو بن نور و ظلمت و نور را با خدا و ظلمت را با ماده قرین می‌دانند. در اولین مرحله یا دوره زرین، نور و ظلمت از هم جدايند، در دومین مرحله تاریکی بر نور می‌تازد، نور به پیش خیز برمی‌دارد تا تاریکی را به عقب راند و بدین‌سان نور به ظلمت و روح به ماده آلوده و آمیخته می‌شود و در سومین مرحله نور و ظلمت از یکدیگر جدا شده هر يك به خاستگاه خود برخواهند گشت. ما در مقطع دوم هستیم؛ انسان به‌عنوان جزئی از هستی، به ماده آلوده است و تنها به مدد معرفت راستین یا «گنوس» می‌تواند از دام این

*. گنوسی منسوب به گنوس (Gnosis) به‌معنای معرفت و شناخت، آیین گنوسی آمیزه‌ای است از فلسفه افلاطونی و آیین‌های شرقی مثل یهود. پیروان آن معتقدند که به ذات و صفات خداوند معرفت راستین دارند. گنوسی‌ها معتقد بودند که شر نیز مانند خیر دارای اصالت است. گنوسی‌ها چون با بسیاری از معتقدات یهود مخالف بودند از طرف کلیسا و روحانیون یهود مرتد شناخته شدند.

مرقیونیه منسوب به مرقیون (Marcion) حکیم رومی، عقایدشان به مانویان نزدیک بود؛ لذا در دین مانوی تحلیل رفتند، این فرقه از طرف مجامع رسمی کلیسای مرتد شناخته شد. مندایی (Mandayi) منسوب به ماندا به معنای علم و عرفان، فرقه‌ای با اعتقادات گنوسی که در عراق قدیم نفوذ داشت.

آلودگی برهد. (الیاده و دیگران، 1373: 126 – 127)

مطابق آیین مندایی انسان برساخته از ماده است که برای تکمیل او روحی را از جهان روشنی آورده‌اند تا وی را کامل کنند، وی باید بیاموزد تا روح را از بند تن آزاد کند و به جهان روشنی بازگردد. (همان، 96)

زرتشتی‌ها نیز ثنویتی مبتنی بر دو نیروی متضاد در جهان ارائه می‌کنند و همان سه مرحله جدایی آغازین، آمیختگی، و جدایی فرجامین را برای خیر و شر قائلند، در مقطع کنونی خیر و شر در هستی و از جمله در انسان به هم آمیخته‌اند.

گنوسی‌ها فرقه‌ای که از دل مسیحیت برخاست و تکفیر شد باری‌تعالی را برای از دنیای مادی آکنده از شر دانستند، عالم مادی پرنکبت را دست‌بخت یهوه دانستند، خدایی سفلی که عالم ماده را خلق کرده و بشر را مبتلا ساخته است. (جان ناس، 1380: 628)

فرقه مرقیون نیز دیدگاهی مشابه گنوسی‌ها دارد:

یهوه خدایی خبیث و خالق عالم ماده است که آدمیزاد را در زنجیر اسارت جسم قرار داده است. عیسی مسیح برای نجات انسان اقدام کرده و از این پس بایستی انسان به مدد وی بکوشد تا خود را از بند جسم برهاند. (همان، 629)

نگرة این فرقه‌های دینی بیشتر یکی نگره اسطوره‌ای است، در متون مربوطه، آنان بیشتر در پی شرح دیدگاه خود و ترویج آنند و کمتر در پی اقامه دلیل.

اما بر فساد وجودی، دلایل فلسفی هم اقامه شده است. در میان فیلسوفان نیز هستند کسانی که ماده را شر و ابتلای انسان به آن را آفت و مصیبتی برای او می‌دانند. افلاطون در رساله فایدروس روح را جدا مانده از عالم مثل و اسیر زندان تن می‌داند و شناخت اصیل را قبل از رهایی از قید تن امری نامیسر می‌شمرد. (افلاطون،

:1380

(134

شلینگ، فیلسوف آلمانی (1775 - 1854) زیر تأثیر تأملات یاکوب بومه (1575 - 1624) از هبوط کیهانی سخن می‌گوید:

اصل جهان در يك فروافتادگی یا جدامانگی از خدا که آن را جهش نیز می‌توان تعبیر کرد ریشه دارد، از وجود مطلق به وجود واقعی هیچ گذار پیوسته‌ای در کار نیست اصل جهان حس‌پذیر را تنها این‌گونه می‌توان اندیشید، گسیختگی کامل از مطلق از راه يك جهش. (کاپلستون، 1367: 134)

همان‌گونه که کاپلستون می‌نویسد: هبوط به معنای این نیست که يك پاره از مطلق خود را از آن ببرد، بلکه به معنای پدیدار گشتن يك انگاره تیره و تار از يك انگاره اصلی است، مثل سایه. (همان)

کی‌یرکگور، عارف اهل دانمارک که شیفته شلینگ می‌باشد، راه بازگشت و اتصال به مطلق را تنها يك جهش «جهش ایمانی» که برای عقل غیرقابل درک است،

(kierkegaard, 1992: 98)

لایب نیتس نیز امکان را يك شر می‌شمرد (Leibniz, 1985: 124) و طبیعی است که جهان فعلی صرف‌نظر از شرور دیگر به خاطر امکان بالضروره مبتلای به این شر است.

ب) آلودگی اخلاقی

به معنای میل و استعداد فطری انسان برای معاصی، گناهان و تباه‌کاری‌هاست. از این پس بحثمان در این نوع آلودگی است. بحث در این است که انسان در حالت طبیعی چگونه است و منظور از وضعیت طبیعی همان‌گونه که ویدوپ می‌نویسد:

وضعیتی است که در آن قانونی وجود ندارد و انسان خودمختار و آزاد است، کسی نیست که اعمال قدرت

کند و اجباري (از خارج) به اينکه فلان کار را بايد انجام داد در کار نيست. (Widdop)*

شايد گمان شود دفاع از آلودگي يا پاكسارشي بايد با قبول جبر قرين باشد: اگر چيزي اقتضاي طبيعت انسان باشد به فعلش تعين مي‌دهد، همان‌طور كه قلب همه انسان‌ها به طور طبيعي مي‌تپد، و چون اختياري در کار نيست نمي‌توان كسي را به خاطر آن نكوهش يا ستايش نمود. ولي گرچه در ميان طرفه‌هاي بحث قائلان به جبر هم هستند، ولي قائلان به اختيار طبيعت يا سرشت مربوطه را نه تعين بخش به عمل و منافي اختيار، بلكه زمينه درون ذهني انتخاب مي‌دانند و معتقدند اميال و كشش‌هاي طبيعي، انسان را به فلان سمت سوق مي‌دهند؛ گرچه اين اميال را فاقد مقدار نيروي لازم براي سلب اختيار مي‌دانند. در اين صورت منظور مدافعان بديرشتي انسان اين است كه زمينه‌اي كه اختيار در آن عمل مي‌كند زمينه سوئي است كه انسان را به آن مي‌دارد تا در گزينش‌هايش به سمت اعمال نامطلوب ميل كند. گو اينكه اين زمينه به رفتار او تعين نمي‌دهد.

بديرشتي و دلايل آن

انگيزه‌ها و دلايل مدافعان آلودگي ذاتي انسان متفاوت است. دليل مسيحيان در درجه اول كلامي است: در سفر آفرينش از نافرمانی و عصيان آدم در برابر خداوند و نزديك شدن وي به شجره ممنوعه سخن رفته است. (سفر آفرينش، باب دوم، آيات 29 - 33) پولس رسول در رساله به روميان اين نافرمانی را گناه مي‌شمارد و مرگ را نتيجه اين گناه. وي مي‌گويد هم گناه و هم نتيجه طبيعي آن كه مرگ است از آدم و از طريق فرآيند طبيعي توالد و تناسل به همه ذريه وي منتقل شده است. (رساله اول پولس به روميان، باب پنجم، آيات 6 - 14) آگوستين، متكلم و فيلسوف صاحب نام مسيحي، همين آموزه را بسط مي‌دهد. و نظريه «گناه

*. در مواردی كه ماخذ اينترنتي است امكان اشاره به صفحه و تاريخ چاپ وجود نداشته است.

اولیه» و آلودگی ذاتی همه انسان‌ها به گناه را می‌پرورد. (Agustine, ۱۹۸۸, Book, ۱۳) متفکران بعدی مسیحی دلایل نقلی (۲) (Overstreet, ۱۹۹۵, chap. ۲) و عقلی (Edwards, part one, chap. ۲; Harent) بیشتری در دفاع از این آموزه پیش می‌نهند. آگوستین و کالوین همه جنبه‌های انسان را آلوده می‌دانند، و کالوین می‌گوید: به خاطر این گناه موروثی عقل و اراده انسان چنان معیوب شده است که هیچ‌گونه معرفت یا ترس از خدا در او یافت نمی‌شود. (Calvin, ۱۹۹۹, chap. ۳) اما آکویناس با تفکیک میان اراده و عقل، اولی را به خاطر هبوط فاسد می‌شمارد، اما دومی را سالم می‌داند. (Custance, chap. ۲) در هر حال، همه انسان‌ها چون در آدم گناه کرده‌اند* دارای ماهیتی شرورانه‌اند:

شرارت را نباید تنها در بین برخی از مجرمان رسوا مثل هیتلر و ترون جستجو کرد، الهی‌ترین پادشاهان بنی‌اسرائیل و شرورترین آنها، آنگاه که شرایط طبیعی اجازه می‌داد تا خود را کاملاً بروز دهند لزوماً با هم تفاوت چندانی نداشتند. داوود و اخاب چون پادشاه بودند و آزاد از بسیاری از قید و بندها، می‌توانستند هر چه می‌خواستند بکنند. (سوثیل، باب 11، آیه 1 - 27؛ پادشاهان 1، باب 21، آیات 1 - 29) لذا طمع ورزیدند، دزدی کردند و مرتکب قتل شدند. (همان)

متفکران مسیحی با پافشاری بر آلودگی می‌خواهند نشان دهند فلاح و رستگاری تنها از طریق ایمان به مسیح و لطف خداوند میسر است. هابز هم از شرارت انسان سخن می‌گوید، ولی وی در پی منظور دیگری است، غرض وی دفاع از حکومت و قانون و لزوم گردن نهادن افراد به حکم حاکم است، رویکرد وی سیاسی است نه دینی. وی مدافع سلطنت مطلقه است و فقدان آن را موجب هرج و مرج، ناامنی و دلهره مدام میان انسان‌ها می‌داند.

*. تعبیر از کتاب مقدس است (نامه پولس به رومیان، باب 5، آیه 12) چون انسان‌ها همه از صلب آدم‌اند گویا به هنگام گناه آدم همه حاضر بوده و در گناه او شریک بوده‌اند.

او نه در جستجوی فلاح اخروي، بلکه در پی تأمین زندگی این‌جهانی از طریق تثبیت حکومت و سلطنت است.

هابز می‌نویسد:

طبیعت آدمیان را از نظر قوای فکری و بدنی برابر ساخته است. (هابز، 1380: 156)

از همین برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف ناشی می‌شود و بنابراین اگر دو کس در پی خواسته واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند دشمن یکدیگر می‌شوند و در راه دستیابی به هدف خویش، می‌کوشند یکدیگر را از میان بردارند... پیش‌دستی، معقول‌ترین راه برای هر کس جهت دستیافتن به امنیت است؛ یعنی هر کس باید از طریق زور یا تزویر تا آنجا که می‌تواند بر همه آدمیان سلطه و سروری یابد. (همان، 157)

بر این اساس هابز ستیزه‌جویی و کشمکش را در ذات آدمیان می‌داند. وی با ارائه تحلیلی از سرشت انسان او را بالذات ستیزه‌جو می‌داند. به چه دلیل ستیزه، کشمکش، رقابت و افزون‌طلبی ذاتی آدمیان است؟ دلیل اصلی هابز، پیشینی است، گو اینکه وی برای اقناع خواننده به دلایل پسینی و تجربی هم اشاره می‌کند.

در نهاد آدمی سه علت اصلی برای کشمکش و منازعه وجود دارد: نخست رقابت (هم‌چشمی)، دوم ترس (بدگمانی) و سوم طلب عزت و افتخار (خودجویی)... . علت اول آدمیان را برای کسب سود، علت دوم برای کسب امنیت و علت سوم برای کسب شهرت و اعتبار به تعدی وامی‌دارد. (همان، 157 - 158)

هم‌چشمی معطوف به کسب سود و اعمال زور و خشونت جهت غلبه بر دیگران و بر احشام و املاک آنان است پس از حصول این سلطه فرد احساس نگرانی می‌کند؛ زیرا آنان که مغلوب شده‌اند ساکت نخواهند نشست، سومین عامل یعنی طلب افتخار به خاطر چیزهای کم‌اهمیت مثل تحقیر یا لبخند

تسخیرآمیزی که در مورد شخص یا دوستان و بستگانش اعمال شده است وی را به تعدی وامی‌دارد. برخی برای توضیح نگرانی مورد نظر هابز پارادکس زندانی* را مثال می‌آورند. فرض کنید دو نفر را به اتهام سرقت بانک بازداشت و برای بازجویی از هم جدایشان کرده‌اند. بازجو به هر یک از آنها می‌گوید اگر ثابت کنی که این کار رفیقت بوده تو تبرئه می‌شوی به این شرط که دوستت علیه تو اعترافی نکند، اگر دو زندانی به هم دسترسی می‌داشتند بهترین گزینه این می‌بود که قرار می‌گذاشتند هیچ اعترافی علیه هم نکنند، آنگاه حداقل محکومیت نصیب آنها می‌شد، ولی اینک هر یک نگران است که رفیقش علیه او اعتراف کرده و تبرئه شود، این نگرانی هر دو را به آن می‌دارد تا علیه همدیگر اعتراف کنند و لذا بدترین وضعیت (محکومیت هر دو) را پدید می‌آورند.

هابز با نظر به همین سه علت که در سرشت آدمی است، «آدمی را گرگ آدمی می‌داند.» با این همه وی آدمی را مستحق تقبیح نمی‌داند. مدح و ستایش اصولاً فرع درست و نادرست و عادلانه یا ظالمانه بودن یک عمل است. اما این مفاهیم همه متوقف بر وضع قانون و متأخر از آنند، قبل از وضع قانون عدالت و بی‌عدالتی معنایی ندارد. (هابز، 1380: 160) «هر جا قانونی در کار نباشد گناهی نیز در کار نخواهد بود» (همان، 272) در این مرحله آدمی هر کاری می‌کند به اقتضای سرشت خود می‌کند و کسی را به این خاطر نمی‌توان سرزنش کرد. البته هابز مدعی آن نیست که به لحاظ تاریخی همواره ستیزه و کشمکش میان انسان‌ها حاکم بوده، (همان، 159) اما صلح و آرامش را نیز - آنجا که وجود داشته - آکنده از آمادگی رقیب برای مقابله می‌داند و نه فقدان روحیه ستیزه‌گری در دوران‌های صلح. «در همه ادوار

*. Prisoner's paradox.

پادشاهان و صاحبان قدرت حاکمه، به واسطه برخورداری از خودمختاری و استقلال، در حالت رقابت و حسادت دایمی با یکدیگر و در وضع و هیئت گلاادیاتورهایی بوده‌اند که گویی سلاح برکشیده و چشمان خود را به یکدیگر دوخته باشند. یعنی اینکه دژها، پادگان‌ها و توپ‌هایشان در مرزهای کشور، همواره مستقر بوده و جاسوسانشان دائماً در سرزمین همسایگان ایشان فعالیت داشته‌اند و این حالت و وضع جنگی است. (همان)

پس از هابز برخی فیلسوفان و روانکاوان از رأی او دفاع کردند. ویلیام جیمز از مهدی خونین (رحم gory cradle) سخن به میان آورد که انسان‌ها در آن پرورش یافته‌اند (Lorenz) مک دوگال (1908) پذیرفت که از جمله غرایز انسان غریزه‌ای است به‌نام ستیزه‌جویی. (همان)

زیگموند فروید می‌نویسد:

بی‌رحمی و میل به آسیب‌زدن عمده‌ی به دیگران از جنبه‌های فائق روان انسانی است. وی این میل را به غریزه مرگ نسبت می‌دهد و آن را علت جنگ و بدبینی نسبت به آینده می‌داند. وی در نامه‌ای خطاب به آلبرت انیشتین به سال 1932 نوشت: «امکان ندارد انسان از غریزه ستیزه‌جویی فاصله بگیرد.» (همان)

ویلیام تمپل می‌نویسد:

این‌گونه نیست که شروران خصوصیتی خاص داشته باشند، بلکه اگر مرتکب شرارت می‌شوند به خاطر آن است که شبیه مایند. (Temple, ۱۹۴۲: ۶۲)

اگر دلیل هابز مبتنی بر تجربه باشد به دلیل بعدی راجع می‌شود که از زبان جاناتان ادواردز آن را نقل خواهیم کرد، اما اینجا دلیل وی پیشینی و مبتنی بر تحلیل سرشت انسان است. اما اگر مستند ما معالیل خارجی، یعنی وقوع افعال نکوهیده آن بتوان به بد یا نیک سرشتی آنها پی برد، ظاهراً ما را به درون دیگران راهی نیست و

تنها با مشاهده افعال آنان و استدلال از طریق معلول به علت می‌توان به چگونگی سرشت آنها راه برد.

ولی راهی دیگر نیز هست: روی این فرض که ما انسان‌ها همه از ماهیتی واحد برخوردار باشیم می‌توانیم با شناخت حالات خود در باب دیگران نیز حکم کنیم. ما بالوجدان می‌توانیم حالات درونیمان را مشاهده کنیم و روی این فرض، که ساختار دیگران نیز مشابه ما باشد احکام مربوطه را به دیگران نیز سرایت دهیم.

اما به خود که می‌نگریم آیا بد طینتیم؟ آیا واقعاً میل به زشتی و شرارت در ما وجود دارد؟ حداکثر چیزی که ما در خود می‌یابیم حب ذات است، به هیچ‌وجه میلی به رذالت و زشتی در خود احساس نمی‌کنیم.

روسو که درست در نقطه مقابل هابز انسان را پاک‌سرشت می‌داند می‌نویسد:

از چه منظره‌ای بیشتر لذت می‌بریم از رنج دیگران یا سعادت آنان؟ از کردار نیک و رفتار بد، کدام را بیشتر دوست داریم؟... آیا بیشتر برای جهانیان اشک می‌ریزیم؟... موقعی که خوشی برای ما پیش می‌آید اگر کسی را نداشته باشیم که در شادی با خود شریک سازیم خود را بی‌کس و بدبخت می‌یابیم. اگر قلب انسان طبیعتاً مهربان نیست برای چه از اعمال بزرگ رادمردان تا این حد لذت می‌برد و از دیدن کسانی که دارای عظمت روح هستند تا این اندازه از خود بی‌خود می‌شود؟ چرا دوست دارم به جای کاتن (از بزرگترین رجال رم که به پاکدامنی شهره است و اوایل قرن دوم پیش از میلاد می‌زیسته) باشم که شکم خود را پاره کرد تا به جای سزار که قرین فتح و ظفر وارد رم شد؟ (روسو، 1360: 202)

حق با روسو است ما همه از ستمکاران احساس تنفر می‌کنیم ولو به گذشته‌ای بسیار دور متعلق باشند، طوری که ستم آنان به هیچ‌وجه نمی‌توانسته ما را شامل شود و دلیلی ندارد که دیگران هم احساسی چون ما نداشته باشند. «اگر از بدان بدمان می‌آید لزوماً به این خاطر نیست که به ما

بدی می‌کنند، بلکه از آن است که بد هستند.»
(همان، 204)

روسو می‌گوید: طبیعت، انسان را نیک‌خلق کرده، ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است، طبیعت انسان را آزاد آفریده، ولی جامعه او را بنده گردانیده، طبیعت او را بدبخت و بیچاره نموده است. در حال طبیعی انسان مانند حیوان بی‌گناه است، بد کسی را نمی‌خواهد و بیش از احتیاج خود چیزی نمی‌برد، حتی غریزه رحم و شفقتی دارد که او را به هم‌نوعان خود متمایل می‌سازد، فساد وقتی پیدا می‌شود که، خودخواهی طبیعی که مشروع و مطلوب است تبدیل به نفع‌پرستی می‌شود که بیجا و منفور است.

برخلاف کسانی چون جیمز و فروید بسیاری از روانکاوان معتقدند انسان بالذات دارای شفقت است. زیگمونت در کتابش **مدرنیسم و کشتار جمعی** می‌نویسد: «ما در حال طبیعی رحمی حیوان‌وار نسبت به همدیگر داریم که مانع خشونت است، این تمدن است که باعث می‌شود چنان خود را سازمان دهیم که تعداد هرچه وسیع‌تری از افراد را به قتل رسانیم. کنراد اورنر در توافق با این سخن در کتابش به نام **در باب تجاوز می‌نویسد**: انسان از حیوان بدتر نیست حتی حیوانات شکارگری چون گرگ به هم‌نوعان خود حمله نمی‌کنند. گروسمن در کتابش **در باب قتل** ثابت می‌کند که انسان به طور فطری از قتل هم‌نوعان خود اجتناب دارد. وی به تحقیق معروف اس. ای. ال. مارشال اشاره می‌کند حاکی از اینکه در جنگ جهانی دوم فقط 15 تا 20 درصد از سربازان آمریکایی به سمت دشمن شلیک می‌کرده‌اند بقیه یا شلیک هوایی می‌کرده‌اند یا خود را به کاری دیگر سرگرم می‌کرده‌اند. در جنگ‌های قدیمی‌تر هم وضع همین‌گونه بوده است؛ مثلاً تفنگ‌های فتیله‌ای فراوانی در جبهه یافت می‌شده که بارها پر می‌شده بی‌آنکه یکبار شلیک شود. البته هم‌زمان و به مدد پیشرفت صنعت و تکنولوژی

و به کارگیری تکنیک‌های پیچیده‌تر از سوی فرماندهان این آمار تغییر می‌کند، مثلاً در جنگ ویتنام 95 درصد از سربازان آمریکایی شلیک هدفدار می‌کرده‌اند. موضوع دیگر بیماری‌های روانی کسانی است که از جنگ برمی‌گردند، این بیماری‌ها به ویژه در بین کسانی که در جنگ رو در رو درگیر بوده‌اند و قربانی خود را از نزدیک می‌دیده‌اند، شایع‌تر است.
(Hemilton, ۱۹۸۵)

از این دلیل پیشینی که بگذریم، عمده دلایل مدافعان آلودگی، پسینی است. مهم‌ترین دلیلشان استناد به شیوع و گستردگی فساد است. بلااستثنا همه انسان‌ها، از هر گونه نژاد و در هر گونه اوضاع و احوال به گناه میل می‌کنند. این حادثه، یعنی گرایش عام همه انسان‌ها به فساد یک اتفاق نیست. اگر مهره‌ای مکعب شکل را که دارای شش ضلع است پرتاب کردیم و مهره بار اول روی ضلع (ج) قرار گرفت می‌گوییم این امر اتفاقی است، اما اگر هزاران هزار بار آن مهره پرتاب شود و هر بار درست روی همین ضلع خاص قرار گیرد، پی می‌بریم که میلی هست مکنون در ذات مهره، مثل سنگین‌بودن آن جهت که باعث می‌شود مهره همواره روی آن جهت قرار گیرد. حدوث علی‌الدوام و بی‌وقفه یک معلول به یک منوال نشانه آن است که در وضعیت امور، استعداد و قابلیت هست برای چیزی که این‌گونه یکنواخت واقع می‌شود. رواج معلول نشانه تفوق و رواج علت است؛ در دیگر موارد نیز از همین راه، ما پی به وجود یک میل در انسان می‌بریم. همه اطفال از هر نژاد و در هر سرزمین، از بدو تاریخ تاکنون به محض تولد به جستجوی پستان مادر برمی‌خاسته‌اند، لذا گفته می‌شود میلی غریزی در اطفال وجود دارد که آنان را به این کار وامی‌دارد. چون این امری است رایج و فراگیر و جز با قبول میل یا کششی درونی در طفل قابل توجیه نیست. و اگر به اوضاع و

احوال خارجی ربط می‌داشت بایستی با تغییر در اوضاع آن هم تغییر می‌کرد. در رابطه با فساد نیز درست مسئله از همین قرار است، هیچ‌کس نیست که نوعی کشش به سمت فساد نداشته باشد، مهم نیست که اعمال خیر هم مرتکب شود یا نه و مهم نیست که کشش و میل وی به اعمال شرورانه در چه حد باشد و میلش استمرار یابد یا نه و یا چه آثار و نتایجی بر آن مترتب شود، مهم اصل وجود چنین کششی است.

کیست که بتواند مدعی شود در تمامی عمرش حتی یک لحظه هم پیش نیامده که به گناه میل کند؟ آیا حتی مقدس‌ترین قدیسان می‌توانند ادعایی این‌گونه داشته باشند؟ مفهوم یک میل را ما تنها از طریق مشاهده به دست می‌آوریم، ما جز حوادث چیز دیگری نمی‌بینیم و دوام و وفور حوادث است که در همه موارد به ما تصویری از علل می‌دهد و لذا ما... از میل یا کشش درکانه‌ها، نباتات، حیوانات و موجودات عاقل و غیرعاقل سخن می‌گوییم. از میل ثابت یا کشش مستقر با ملاحظه یک واقعه صرف تصویری به دست نمی‌آید. بر وفور و کثرت مستقر در علت یا موجب تنها به کمک وفور معلول استدلال می‌شود. (Edwards, part one, sec. ۱)

آشکار است که این تمایل به گناه به اوضاع و شرایط خارجی که فرد در آن قرار دارد مرتبط نیست، بلکه ذاتی است و در ماهیت مشترک همه انسان‌ها جای دارد، ماهیتی که هر جا می‌روند با خود می‌برند و با این همه علی‌رغم تفاوت اوضاع و احوال همان ماهیت است، چون اثبات شد که همان رخداد در همه شرایط واقع می‌شود. این در باب افراد با ساختارهای مختلف، قابلیت‌ها، شرایط، روش‌ها، دیدگاه‌ها و فرهنگ‌های مختلف، در همه کشورها، آب و هواها، ملل و اعصار و از خلال همه تغییرات فحیم و انقلاباتی که در جهان مسکون رخ داده صادق است... ما شاهد داریم که کشش در این مورد در ماهیت موضوع نهفته است و ناشی از شرایطی خاص نیست. به همان نحوی که در هر موردی چنین است که با معالیمی که به نظر می‌آید در همه تغییرات زمان و مکان و در همه گونه اوضاع و احوال یکی هستند قضاوت می‌کنیم که فلان کشش... جای‌گیر در ماهیت آنهاست، مثلاً ما به کشش متقابل بین دو جنس مخالف حکم می‌کنیم. (همان)

حاصل این استدلال این است که گستردگی و رواج اعمال ناشایست در میان همه انسان‌ها جز با قبول میل و کشش در انسان به سمت فساد قابل توجیه نیست. این استدلال آیا پذیرفتنی است؟

ایراد اول این است که همین سخن در مورد اعمال شایسته انسان‌ها هم صادق است. در همه نسل‌ها و در همه عصرها انسان‌ها به سمت اعمال نیک و پسندیده روی آورده‌اند. چرا ما چشم خویش را بر این همه نیک‌خواهی‌ها، مهرورزی‌ها، مهربانی‌ها و ایثارها ببندیم و تنها تاریکی‌ها را بنگریم؟

روسو می‌نویسد:

اتفاق کلمه علی را که در میان تمام ملل راجع به فطری بودن حُسن نیک و بد هست منکرند و برای رد این عقیده صریح که عموم آدمیان به آن ایمان دارند، از میان تاریکی‌ها یک یا چند مثال پیدا می‌کنند. مثل این است که چون یک ملت فاسد پیدا شد باید منکر تمایلات سایر ملل بود و چون در میان آدمیان چند نفر دیوسپرت دیده شد باید نوع بشر را شریر دانست. ای مونتئی راست بگو؛ آیا در دنیا مملکتی یافت می‌شود که در آن پای‌بند بودن به ایمان و عقیده، حفظ قول، ترجم، خیرخواهی و جوانمردی جنایت باشد؟... هر قدر هم شماره اشقیاء در روی زمین زیاد باشد تعداد کسانی که به جز مواردی که پای منافعشان در میان است به نیکی و عدالت علاقه ندارند خیلی کم است. همه دوست داریم که از بی‌گناهان حمایت شود. اگر در کوچه کسی را ببینیم که ظلم می‌کند فوراً آتش خشم در دل ما روشن می‌شود و تحریکمان می‌کند تا از شخص مظلوم دفاع کنیم... . اگر یک کار خیر، یک عمل جوانمردانه در حضور ما صورت گیرد آن را سخت تحسین می‌کنیم، کیست که نگوید کاش من این کار را کرده بودم؟ (روسو، 1360: 202)

— (203)

اگر وقوع افعال نکوهیده دلیل بر گرایش عام انسان‌ها به فساد باشد، وقوع افعال پسندیده نیز دلیل بر گرایش عام انسان‌ها به نیکی است. انسان‌های خیر و نیک‌خواه در طول تاریخ بسیار بیش از افراد شرور بوده‌اند، و حتی در میان شروران نیز حاصل جمع افعال پسندیده در طول عمر در قیاس با افعال نکوهیده بیشتر است.

فاسدترین اشخاص هم از این قاعده مستثنی نیستند بدین سبب اغلب اوقات در قلب آنان تناقضاتی پیدا می‌شود؛ مثلاً دزدی که عابری را تخت می‌کند، اما گدایی برهنه را می‌پوشاند. (همان، 204)

ادواردز که مدافع بدسرشتی است برای حل این مشکل تمهیدی می‌اندیشد، وی برای اثبات آلودگی و برای اینکه کفۀ اعمال شرّ انسان را در برابر اعمال خیر او سنگین کند حتی کارهایی را نیز که نه مثبت‌اند و نه منفی، منضم می‌نماید:

اعمال زشت تنها اعمال زشتِ اجباری نیست... نه تنها باید تحلف‌ها، سرپیچی‌ها، و انجام رفتارهای ممنوعه را محاسبه کرد، بلکه بایستی قصورها و خودداری از انجام آنچه لازم است نیز به حساب آید. در این صورت بدها عبارتند از: بدهای اجباری به اضافه همه مواردی که فرد طی آن از انجام عمل بایسته خودداری ورزیده است. خودداری‌ها، انفعال‌ها و عدم واکنش درست نیز خود رفتارند و رفتاری ناشایست. تنها خوردن مال دیگران زشت نیست، بلکه امتناع از سرکردن گرسنگان و نیازمندان و یا سکوت در برابر کسانی که مال دیگران را می‌خورند نیز اعمالی ناشایست‌اند. (Edwards, chap. ۱, sec. ۵)

با این همه ادواردز در باب انبوه اعمال نیک انسان‌ها چه می‌تواند گفت؟ البته مدافعان بدسرشتی از امتیازی برخوردارند؛ اعمال نیک انسان‌ها می‌تواند به انگیزه‌هایی زشت صورت گیرد. پس نمی‌تواند دلیلی بر پاک‌سرشتی فاعل باشد چون ممکن است به خاطر طمع یا ترس از انجام شق مقابل، یا محاسبه و ارزیابی پیامدها و نتایج عمل صورت گرفته باشد. شروران ممکن است کارهای به ظاهر نیک کنند، اما عکس آن را نمی‌توان گفت که نیکان به نیتی پاک اعمال شرورانه انجام می‌دهند. نیکی و پاک‌سرشتی مانع از انجام کارهای شرورانه است و نمی‌توان گفت این همه شرارت به ظاهر شر است و کارهایی به انگیزه‌هایی نیک می‌باشد. اما شروران به خاطر خُبث باطن می‌توانند اعمال به ظاهر نیک انجام دهند. لذا

برخلاف نیک‌سرشتی، با قبول شرارت ذاتی انسان‌ها اعمال نیک و بد هر دو قابل توجیه‌اند.

ایراد دوم: بر فرض فراگیربودن فساد اخلاقی این امر به قول فیئی (1792 - 1875) نمی‌تواند مطلوب را اثبات کند، مگر اینکه این کبری را بپذیریم که هر چیز در میان بشریت عام و فراگیر بود از ویژگی‌های طبیعی انسان بما هو انسان است. یعنی هر امر مشترک بین انسان‌ها ویژگی ماهوی انسان است. حال آنکه این مصادره به مطلوب است. گناه شاید نتیجه وسوسه باشد، چون وسوسه هم می‌تواند عام و دارای ساختاری باشد که به شکل یکنواخت و نه بالضروره منجر به گناه شود. گویا پیش‌فرض مدافعان بدسرشتی این است که فراگیری گناه تنها به یک روش قابل توجیه است و آن ماهوی‌بودن آن است، حال اینکه این همان مسأله مورد نزاع است و نباید پیشاپیش آن را صادق فرض کرد. (finney, lecture, ۳۹)

بر این اساس تمایل افراد به گناه گو اینکه به شرط خاص شخص یا عصر خاصی مرتبط نیست، اما به ساختار و چارچوبه عام این عالم مربوط است. دکتر وود در اشاره به این اشکال و برای حل آن می‌گوید:

شخص نمی‌تواند در اوضاع و احوال خارجی و نامطلوب مثل الگوهای فاسدکننده یا وسوس قوی و اغواگر ریشه داشته باشد چون حتی اگر فرض کنیم اینها همه به کنار روند، باز انسان‌ها به سمت گناه روی می‌آورند و با ماهیت اخلاقی‌ای که اینک دارند منتظر وسوسه‌های قوی برای گناه نمی‌مانند. بلکه حتی با وجود قوی‌ترین انگیزه‌ها و دلایل برای انجام شق مقابل باز به سمت گناه میل می‌کنند و درست همان انگیزه‌هایی را که به شدت انسان را به تقدس فرامی‌خواند تبدیل به فرصت‌هایی برای گناه می‌کنند.

اما جاناتان ادواردز برای خلاصی از این اشکال می‌کوشد تعریفی فراگیرتر از ماهیت اراده دهد که مطابق با آن، باز آلودگی جزو ماهیت باشد. وی می‌نویسد:

اگر ماهیتی به‌گونه‌ای باشد که از او در وضعیت بایسته‌اش شرّ برخیزد؛ یعنی در وضعیتی که خداوند در جهان به او اختصاص داده، این ماهیت، ماهیتی شرور است. آن بخش از سیستم خوب نیست که در مکان خود در سیستم خوب نیست و به درستی می‌توان گفت آن دسته از خواص آن بخش از سیستم که خوب نیستند و در این مکان فاسدند خواصی ذاتی و شرورانه‌اند. آن کششی را می‌توان به درستی متعلق به ماهیت یک موجود و یا ذاتی آن دانست که نتیجه لازم آن ماهیت باشد ولی با نظر به وضعیت بایسته آن در نظام عام وجود، حال چه آن کشش خوب باشد یا بد، سنگ ماهیتاً سنگین است. اما اگر سنگ با فاصله از این جهان قرار گیرد، آنگاه دارای چنین خاصه‌ای نخواهد بود. اما تا زمانی که سنگ است دارای ماهیتی است که دارای این کیفیت یا کشش در مکان بایسته خویش در این جهان است، جایی که خدا آن را قرار داده، و اگر گفته شود که سنگی خاصه‌ای است که به ماهیت آن متعلق است حرف درستی است و اگر در اینجا این یک خاصه خوب باشد، در جایی که بایسته اوست در جایی که جای اوست، پس این کیفیت خوب ماهیت اوست، اما اگر بد باشد یک خاصه ماهوی بد است. لذا اگر انسان‌ها دارای سرشتی هستند که گرایش عام و مؤثر به گناه و فساد در این جهت، جایی که خدا آنها را ساخته و قرار داده، دارند بایستی این را یک گرایش شرورانه متعلق به ذات آنها دانست. (Edwards, chp, ۱. sec, ۲)

پس از نظر ادواردز برای ارزیابی و قضاوت در باب یک میل و رغبت بایستی همواره با نظر به وضعیت بایسته شیء در کل سیستم به آن نگریست نه به شکل منفرد و فی‌نفسه. کشش همواره کشش به سمت چیزی است. در سایر موارد نیز وقتی گفته می‌شود میل یا کششی در فلان جسم یا حیوان یا انسان وجود دارد و این کشش ماهوی اوست آن شیئی را در بستر فعلیش در جهان در نظر می‌گیریم و نه منعزل از آن. وقتی می‌گوییم گاو میل به خوردن گیاه دارد و حرف درستی هم می‌زنیم گاو را منعزل از محیط فعلی‌اش در جهان طبیعت در نظر نمی‌گیریم. ماهیت، یعنی ساختاری که شیء مطابق با آن در

جهان فعلی موجود عمل می‌کند نه در يك جهان مفروض ناموجود.

از مشاجره بر سر نحوه تعریف ماهیت که بگذریم باید گفت ایراد دوم ثمره عملی چندانی ندارد؛ چه بگوییم انسان‌ها ذاتاً آلوده‌اند و چه بگوییم انسان‌ها ذاتاً پاک‌اند، اما محیط و شرایط در جهان فعلی به‌گونه‌ای است که همواره انسان‌ها رو به فساد می‌روند نتیجه یکی است و آن قبول آلودگی انسان به فساد است.

دلیل دیگر بر بدسرشتی انسان اینکه اعمال زشت صرفنظر از حجمشان برای اثبات آلودگی اخلاقی کافی است. آنچه قانون از ما می‌طلبد اطاعت کامل است، اما اطاعت چیست؟ کانت می‌گوید: احساس اخلاقی و این احساس که من مکلف به انجام این عمل هستم بایستی مرا به انجام عملی وادارد. در این صورت، چه بخشی از رفتارهای مثبت انسان با این احساس صورت می‌گیرد؟

اگر حس اخلاقی، به تعبیر کانت، و عشق به خدا، به تعبیر جهان‌بینی‌های دینی، ملاک باشد، سرپیچی از قانون ولو در مواردی محدود، آیا علامت آن نیست که حسی و عشقی در کار نیست؟ برای سنجش اطاعت باید به قلب شخص رجوع کرد نه به اعمال ظاهری و کیست که مدعی شود در اکثریت اعمال عشق به قانون و یا عشق به خداوند باعث بر عمل است؟ یکی چند عمل زشت و نامطلوب برای اثبات عدم انقیاد قلب و نبود عشق کافی است، اما انبوهی از اعمال موافق قانون برای اثبات عشق کافی نیست. عشق مستلزم انقیاد تام است.

«آنچه تعیین‌گر اطاعت راستین است خضوع و خشوع جوانح است و نه جوارح، رفتارهای ظاهری يك کس نمی‌تواند علامت و نشانه درست‌کرداری وی باشد، گو اینکه این رفتارها منطبق با قانون باشد. به لحاظ حقوقی انطباق رفتار شخص با قانون کافی است، اما به لحاظ اخلاقی کی ما مجازیم شخص را ستایش کنیم؟... چه کسی که بتواند در برابر خدا و در برابر مردم مدعی شود که وی حتی

خداوند را به نیمی از آن مقدار که لازم است دوست دارد و حرمت، کرنش، و انقیادش در برابر خداوند، حتی به اندازه نیمی از مقدار لازم است؟ اگر هم تعداد معدودی بتوانند به زبان حال یا قال مدعی چنین چیزی شوند تعداد اینان در قیاس با اکثریت ابناء بشر چه قدر است؟» (Edwards, part. ۱, sec. ۵)

و دلیل دیگر بر آلودگی: «اگر قلب انسان فاسد و معیوب نمی‌بود بایستی حس قدرشناسی و نمک‌شناسی‌اش در برابر خوبی خدا، حداقل متناسب با احساس خشم وی در برابر صدمات و آزارهای دیگران می‌بود. آیا نوعی عدم تساوی در توزیع این دو نوع احساس در اکثریت بزرگسالان و میانسالان و کودکان خردسال وجود ندارد؟ رنجش از صدماتی که از افراد متوجه انسان می‌شود چه سهل صورت می‌گیرد و چه راحت در اکثر افراد اوج گرفته و به حد استحقاق می‌رسد، آیا در نمک‌شناسی در قبال نعمات خدا نیز همین امر صادق است؟» (همان)

ادواردز احساس انسان در برابر الطاف خداوند و در برابر آزارهای دیگران را با هم می‌سنجد، اما شاید حتی در باب واکنش‌های ما در باب نیکی‌ها و صدمات همگنان نیز این سخن صادق باشد: آیا احساس امتنان ما در برابر نیکی‌خواهی‌های دیگران با واکنش و برافروختگی‌مان در برابر آزارهای آنان متناسب است؟ گذشته از موارد فوق مدافعان آلودگی دلایلی

دیگر نیز پیش نهاده‌اند از جمله: فساد اخلاقی از همان اوان حیات سر بر می‌آورد، اگر این فساد غیرماهوی و مولود شرایط بیرونی بود معنا نداشت از همان ابتدای تولد سر برآورد.

فساد اخلاقی آزادانه و دلخواهانه عمل می‌کند اگر معلول شرایط بیرونی می‌بود بایستی به قسر و فشار عمل می‌کرد.

غلبه بر فساد مشکل است پس فساد باید ریشه در ماهیت داشته باشد. مرگ و میر اطفال بی‌گناه و ابتلاي آنان به مصائب با عدالت خدا ناسازگار است، پس بایستی آنان ذاتاً آلوده باشند. (Finney, lecture. ۳۸)

نقد و ارزیابی

به نظر می‌آید ابهام و سیال بودن واژه‌های بکار رفته در بحث بر پیچیدگی و تعقید آن افزوده است. پس بد نیست قبل از بررسی مسأله به ایضاح مفهومی برخی از واژه‌های کلیدی و پیشفرض‌ها بپردازیم:

الف) در بحث از پاک‌سرشتی یا آلودگی اولین پیشفرض هر دو طرف این است که انسان مثل سایر جانداران به طور مقدم دارای سرشت و ماهیتی معین است. اما ممکن است عده‌ای «ماهیت داشتن» انسان را منکر شوند. اگزیستانسیالیست‌هایی مثل سارتر تفاوت انسان‌ها را با سایر حیوانات در این می‌دانند که در سایر حیوانات ماهیت بر وجود مقدم است اما در انسان وجود بر ماهیت. یعنی هر يك از حیوانات مطابق الگو و انگاره‌ای از پیش مشخص ساخته می‌شوند به جز انسان که ابتدا به وجود می‌آید و بعد ماهیت خود را شکل می‌دهد. (سارتر، 1376: 25 - 32) مطابق این برداشت سخن گفتن از آلودگی یا پاک‌سرشتی ماهوی انسان سخن دقیقی نخواهد بود، چون انسان به طور پیشینی از سرشت و ماهیتی برخوردار نیست.

ب) دومین پیشفرض کسانی که از یکی از دو گزینه دفاع می‌کنند این است که ماهیت نوعی انسان، ماهیتی واحد است؛ یعنی سرشت ماهوی همه انسان‌ها مشابه است. اگر متفکری قائل شود که برخلاف حیوانات همه انسان‌ها دارای نوع واحدی نیستند و هر فرد برای خود نوعی علی‌حده است، در این صورت تعبیر آلودگی یا پاک‌بودن نوع انسان تعبیر دقیقی نخواهد بود. اگر هر فرد ماهیتی متفاوت با سایرین داشته باشد در این صورت ممکن

است برخی پاک‌سرشت و برخی بدسرشت باشند و رابطه افراد انسانی با یکدیگر، نه رابطه مثلاً کبوترها با یکدیگر، بلکه رابطه مار با کبوتر باشد.

ج) اما منظور از ذاتی چیست؟ منظور هیچ‌یک از متفکران، ذاتی باب ایساغوجی نیست که فساد به حمل اول بر انسان حمل شود و تصور ماهیت انسان وابسته به تصور آن باشد؛ به همان معنا که حیوانیت ذاتی انسان است و همزمان و حتی مقدم بر تصور انسان تصویری از جاندار بودن وی حاصل می‌شود. کسی مدعی ذاتی‌بودن آلودگی به این معنا نیست. گاهی به جای ذاتی، طبیعی، غریزی یا فطری به کار می‌رود و باز تفاوت میان این سه واژه موجب ابهام است. بعضی امور غریزی را مشترک میان انسان و حیوان، امور فطری را مختص به انسان و امور طبیعی را مشترک میان انسان و حیوان و حماد می‌دانند و فارق میان این سه را نیمه‌آگاهانه بودن غریزه، آگاهانه‌بودن فطرت و عدم وجود عنصر آگاهی در خصائص طبیعی می‌شمارند. (مطهری، 1375: 29 - 33) پس این واژه‌ها مفهوم واحدی ندارند و نمی‌توان آنها را مترادف با هم به کار برد، اما آنچه مجدداً اهل بحث را به هم نزدیک می‌کند این است که منظور همه از فطری، ذاتی، غریزی یا طبیعی‌بودن آلودگی یا پاکی این است که انسان‌ها همه به طور مادرزاد آن را واجدند؛ یعنی این آلودگی یا پاکی اکتسابی و متأثر از محیط نیست و همچنین میان همه انسان‌ها در همه ادوار تاریخی و در همه نقاط جغرافیایی مشترک است. مدافعان و مخالفان آلودگی آن گونه که دلایلشان هم نشان می‌دهد روی این مقدار اشتراک نظر دارند.

د) در باب آلودگی نیز تعابیر مختلف است: آلودگی، فساد، انحطاط، تباهی، جرم و گناه از واژه‌هایی هستند که در بحث به کار می‌روند. واژه گناه و ندرتاً جرم را بیشتر مسیحیان به کار می‌برند، حال آنکه واژه‌های گناه و جرم قطعاً با

دیگر واژه‌های فوق‌الذکر مترادف نیستند، گناه همان جرم است با این فرق که جرم سرپیچی از قانون مصوب جامعه است اما گناه، با باری دینی، سرپیچی از فرمان و خواست خداست، وجه مشترک جرم و گناه و فارق این دو از واژه‌هایی چون فساد این است که فساد یا آلودگی ویژگی‌هایی مابعدالطبیعی است، اما گناه یا جرم کاربردی اخلاقی دارند. می‌توان کسی را به خاطر جرم یا گناهش ملامت و مکافات کرد، اما ملامت یا مکافات کسی به خاطر برخورداري از فلان خصلت طبیعی، کاری است خطا، گناه یا جرم به مقام عمل و پس از عمل مرتب‌باند؛ اما فساد به مقام قبل از عمل، و حداکثر ممکن است زمینه را برای انتخاب فلان عمل خاص فراهم سازد.

علت اینکه مسیحیان واژه گناه را به کار برده‌اند اعتقاد آنان به گناه آلودگی همه انسان‌هاست، دیدیم پولس در نامه به رومیان که تفسیری است بر سفر آفرینش می‌گفت «همه در آدم گناه کردند.» (نامه پولس به رومیان، باب 5، آیه 12) بنابراین جرمیات دینی و مسیحیان آنان را مجبور به قبول تعبیر گناه می‌کند. براساس همین جرمیات آنان گناه آلودگی همه انسان‌ها و همه لوازم آن از جمله محکومیت به لعن ابدی و خشم و غیض خداوند را می‌پذیرند و به ویژه از اقسام سه‌گانه مرگ، مرگ جسمانی (جدایی روح از بدن) مرگ معنوی (جدایی روح از خدا) و مرگ ازلی (جدایی همیشگی روح از خدا) سخن می‌گویند. (Fox, 2002, chap. 7)

به هر حال به نظر می‌آید وجه مشترک میان همه طرف‌های بحث، آلودگی یا فساد است؛ چون مسیحیان نیز این آلودگی را می‌پذیرند.

ه) مسئله دیگری که در بحث دخیل است تعریفی است که می‌توان از عمل زشت ارائه داد. شرابخواری از نظر مسلمانان، برخلاف مسیحیان، مصداقی است از عمل زشت؛ انحرافات جنسی از نظر مسلمانان و مسیحیان و اکثریت قاطع ادیان،

مصدیقی بارز از فساد است، اما برای اومانیست‌ها این‌گونه نیست. (Humanist) به نسبتی که دامنه رفتارهای زشت را موسع‌تر بگیریم تعداد افرادی که به کارهای زشت مبادرت می‌کنند و میزان رفتارهای زشت افراد در طول عمر در قیاس با رفتارهای نیک، گسترده‌تر می‌شود. اینکه مسیحیان مدافع آلودگی انسان، گاهی به جای تعبیر میل انسان به فساد از میل وی به سرپیچی از اوامر الوهی (Edwards, part. ۱, sec. ۲) سخن می‌گویند بی‌جهت نیست. اگر مقیاس برای تعیین رفتارهای زشت منهیات شرعی باشد، طبیعی است که گستره افراد مرتکب این منهیات، بیشتر است و بدین ترتیب مدافعان تئوری بدسرشتی سود می‌کنند.

بنابراین در بحث از فساد باید به حداقل‌ها، که همه در ناشایست‌بودن آن متفق‌اند، مثل قتل، جنایت، مردم‌آزایی، افتراء، حسد و... اکتفا شود. مگر اینکه مستدل در پی اقناع همکیشان خود باشد، (که برای مسیحیان اکثراً این‌گونه است) اما خوب پیدا است که اگر بحث روی حداقل‌ها، که همه به قبح آن معترفند، متمرکز شود کار برای مدافعان آلودگی بسیار سخت‌تر می‌شود. اثبات اینکه همه انسان‌ها در همه ادوار میلی فطری به این‌گونه رذالت‌ها داشته‌اند کاری مشکل است.

(و برای قبول فساد کافی است اثبات شود در وضعیت انسان میلی مخرب و شرورانه هست و طبیعت وی میل به ادبار و تخریب دارد. اینکه عملاً هم فساد محقق شود یا نه مسئله‌ای ثانوی است. مهم اثبات میلی شرورانه در انسان است، ولو فرصت و زمینه لازم جهت بروز و ظهور آن پدید نیاید و همواره در حالت کمون و خفا باقی بماند.

اینک با این فرض که انسان‌ها دارای ماهیت‌اند (بند الف) و این ماهیت در همه یکی است (بند ب) بحث را در این باب که آیا آلودگی، و نه گناه (بند د) ذاتی انسان است به این معنا که میلی مادرزاد که لازم لاینفک ذات باشد (بند ج) به رفتارهایی که در نظر همگان چه متدین و چه

غیرمتدین زشت است (بند ۵). ولو این میل به دلایلی مجال بروز نیابد (بند ۶) در انسان وجود دارد یا نه، ادامه می‌دهیم.

مشکلات شناخت سرشت انسان

چگونه می‌توان استعدادها یا تمایلات فطری انسان را دریافت؟ ما را به‌طور مستقیم به درون انسان‌ها راهی نیست، پس باید رفتارهای نمایان و ظاهری آنان راهنمای ما بر چگونگی سرشت آنان باشد. ما با شرارت‌ها، جاه‌طلبی‌ها، قساوت‌ها و رذالت‌های گسترده مواجهیم.

اینک باید به دنبال اصول یا بنیادهای رفتار بود و دید چه زمینه‌ای در فاعل باعث بر این رفتارهای سوء شده است. رفتارها خود به خود صامت و ساکتند، حتی صرف نامتعارف بودن آنها برای شرورانه شمرده شدنشان کافی نیست. در اینجاست که عنصر تفسیر و تعبیر راه می‌یابد. مشکل اول این است که روحيات معبران و مفسران در تفسیری که از پس‌زمینه رفتارها ارائه می‌دهند بی‌تأثیر نیست؛ هر کس براساس نگرش خاص خود بر یک دسته از رفتارها تأکید می‌گذارد و رفتارهای متقابل را نادیده گرفته و یا حتی آن را به گونه رفتار مورد نظر خود ارجاع می‌دهد. فرد خوش‌بین از رفتارهای بد، تفسیری خوش‌بینانه و فرد بدبین از رفتارهای خوب، تفسیری بدبینانه ارائه می‌دهد. آنان که انسان را پاک‌سرشت می‌دانند بر خیرخواهی، همدردی، مهرورزی، عدالت‌خواهی و... انگشت می‌گذارند، اما بدبینان می‌گویند آیا خیرخواهی و مساعدت به دیگران نمی‌تواند همان خودخواهی در هیئت مبدل باشد؟ حتی نیکوکاران کمتر به اندازه‌ای سالم به کار نیک مبادرت می‌کنند و معمولاً به دنبال پاداشی هستند، ولو این پاداش نگاه از سر سپاس فردی درمانده باشد. درماندگی دیگران، فرد را در موقعیت وجیه نیکوکاری قرار می‌دهد. از این‌رو بسا فرد در درون خود از درماندگی دیگران نوعی رضای خاطر احساس می‌کند.

کسی که پیرزنی را کمک می‌کند تا از خیابان رد شود شاید نه قصد خیر، بلکه تحصیل خرسندی از طریق ابراز قدرت، او را به این کار واداشته باشد. کانت می‌گوید: در صمیمی‌ترین دوستی‌ها نیز نوعی ریاکاری نهفته است و در بهترین دوستی‌ها نوعی نفرت. «در بدبختی‌های بهترین دوستان ما نکته‌ای هست که برای ما چندان هم ناخوشایند نیست.» (کانت، 1381: 69) علی‌رغم همه ناراحتی‌های ظاهری، احساس اینکه این بدبختی بر سر دیگری نازل شده نه ما، نوعی رضایت خاطر برایمان فراهم می‌آورد.

خوشبینان با ارائه تفسیرهای خاص از شرارت‌ها می‌کوشند از غلظت آن بکاهند؛ شاید انگیزه‌های یک جنگ‌افروز نه شرارت، بلکه پیشدستی باشد. ذکاوت، نیکخواهی و وطن‌دوستی یک حکومت‌سالار ممکن است وی را به شروع جنگ بر ضد کسانی که آنان را طماع و غیر قابل اعتماد می‌دانند وادارد.

پس نه با اشاره به انبوه شرارت‌ها می‌توان به سادگی شرارت ذاتی نوع انسانی را نتیجه گرفت و نه با اشاره به نیکخواهی، پاک‌سرشتی او را.

ولی مسأله این است که بسیاری از خطاکاران خود به زشتی عمل خویش اذعان دارند، اعتراف فاعل به زشتی عمل راه را بر هر توجیه می‌بندد. از آن گذشته ما می‌توانیم با رجوع به نفس دریا بیم که در بسیاری از موارد انگیزه‌های غیراخلاقی ما را به سمت برخی از اعمال سوق می‌دهند. حتی آنگاه که آن را برای دیگران توجیه می‌کنیم خود به ناموجه بودن عمل مدعینیم و توجیه‌مان صرفاً یک ریاکاری، یعنی رذیلتی دیگر است، چون از مخالفتهای یکپارچه دیگران با خود هراسانیم. پس مجموعه‌ای عظیم از شرارت‌ها هست که بایستی ریشه در فاعل داشته باشد.

اما این مقدار آیا کافی است تا انسان را دارای خبث طینت و بدذات بدانیم؟

قبول اینکه انسان یکسره بد نهاد است چشم بستن بر دسته‌ای دیگر از واقعیات است. ما با انبوهی از رفتارهای نیک، همدردی‌ها، ایثارها،

مساعده‌های بی‌دریغ و عاری از توقع مواجهیم، ارجاع همه این فضایل به رذیلت میسر نیست و ما به ویژه با رجوع به خود می‌یابیم که حتی در خلوت خود و جایی که از همه همگان جداییم از شنیدن اینکه خیر فائق‌شده مسرور می‌شویم. حتی اگر خودمان فاقد جرأت و جسارت کافی برای اقدام باشیم شنیدن و خواندن اخبار جانفشانی‌ها و ایثارهای بزرگ، قلبمان را لبریز از شادی می‌کند. اگر رذایل، حاکی از وجود امیالی پست باشند این فضایل نیز حاکی از امیالی پاک می‌باشند. پس اگر بدسرشتی قابل دفاع نیست چه می‌توان گفت؟

آرای بدیل

الف) اولین راه‌حل این است که بپذیریم شخصیتی دوپاره داریم، نیمی خدا و نیمی شیطانیم، هم خبیثیم هم پاک، گاهی خوبیم و آن وقتی است که جنبه علوی ما غالب شود و گاهی بدیم و آن زمانی است که جنبه سفلی ما چیره گردد. این رأیی رایج است. اما منظور از دوپاره‌بودن شخصیت چیست؟ اگر منظور این باشد که انسان هم بالذات پاک است و هم آلوده و چون نیمی شیطان و نیمی خداست در آن واحد دو اقتضای متخالف در وی وجود دارد، آنگاه دفاع از این رأی، دشواری‌هایی دارد. اگر نیک‌خواهی و بدخواهی هر دو از لوازم ذات باشند یک ذات واحد دارای دو لازمه متقابل خواهد شد و این به ویژه با توجه به بساطت روح پذیرفتنی نیست. برای عقل پذیرش این امر دشوار است؛ مگر اینکه چون آگوستین و پاسکال اعتماد بی‌چون و چرا به عقل محاسبه‌گر را کاهش دهیم. کسانی چون آگوستین برآنند که پس از آلودگی انسان به گناه، قوه اصلی وی (عقل) به تیرگی کامل دچار آمده و خود ورطه و مهلکه‌ای شده برای انسان و باعث بر انخطاط بیشتر وی؛ مگر آنکه پرتو عنایت الهی بر آن بتابد و به راه صواب دلالتش کند. پاسکال لطافت خاص روح انسانی

را علاوه می‌کند، ظرافت‌های روح انسانی و گوناگونی آن به حدی است که نمی‌توان با روش‌های استنتاجی، آن گونه که اسپینوزا در نظر داشت، به فهم آن نائل آمد. متافیزیک و منطق نیز قادر به حل معمای انسان نیستند. اصل اساسی و معتمد منطق و متافیزیک اصل امتناع تناقض است، برای فکر منطقی تنها اموری قابل دریافت است که همگن و عاری از تناقض باشد، اگر چیزی دارای ساختاری ناهمگن و متناقض بود از دسترس عقل منطقی به دور می‌ماند. اما عقل به دلیل ناتوانی از فهم چنین پدیده‌ای حق انکار و طرد آن و یا تغییر ماهیت آن و صورت‌بندی نامطابق با واقع را ندارد. برای شناخت انسان باید به رفتارهای وی متوسل شد و اگر این‌گونه عمل کنیم می‌بینیم که خواهیم توانست از او فرمولی ساده ارائه دهیم. انسان ترکیبی است از هستی و نیستی؛ پس تنها بایستی به دین رو کرد که انسان را دووجهی نشان می‌دهد: وجه بعد از هبوط و وجه قبل از هبوط.

ای مردمی که می‌خواهید اوضاع و احوال حقیقتان را در پرتو عقل فطری خود دریابید، چه بر سر شما خواهد آمد؟ ای انسان مغرور بدان که انسان نسبت به خود چیزی متناقض و باطل‌ناست. ای عقل ناتوان خود را پست شمار، ای طبیعت ابله خاموش شو، بدانید که انسان بی‌نهایت از انسان فراتر می‌رود. از پیشوای خود وضع حقیقی خود را که بدان جاهل هستید بیاموزید، به حرف خداوند گوش دهید. (Pascal, ۱۹۹۵, sec, ۷, art, ۴۴)

ب) راه حل دیگر این است که بگوییم روح انسانی چه نسبت به خیر و چه نسبت به شر لااقتضاء است و اوضاع و احوال و شرایط خارجی، انسان را به سمت نیکی یا بدی مایل می‌کند. مطابق این تفسیر، انسان نه بالذات پاک خواهد بود و نه آلوده، چون تعیین‌گر اصلی نه ذات، که امور خارج از ذاتند و آلودگی یا پاک‌ی جزو اعراض مفارق خواهند شد.

ج) نه بدسرشتی، به این معنا که در ذات انسان میل به بدی وجود داشته باشد، قابل دفاع است و نه آن دو رأی که روح اقتضای هر دو را داشته باشد یا لاقتضا باشد؛ نیکخواهی و نوع دوستی در ذات انسان سرشته است، معتقدان به نیکسرشتی گاهی دلایل پیشینی و عقلانی اقامه می‌کنند، جهانی ترسیم می‌کنند که ساخته خدایی خیر است، که در آن انسان این محصول نهایی خلقت نمی‌تواند بد ذات باشد. قبل از اینکه دلایل را طرح کنیم بد نیست ببینیم آیا می‌توان به روش تجربی از نیکسرشتی دفاع کرد.

اعمالی را که آگاهانه صورت می‌گیرند شاید بتوان به انگیزه‌های خودخواهانه ارجاع داد؛ پس برای تشخیص نیک یا بدخواهی باید به رفتارهایی استناد کرد که دفعتاً و بدون محاسبه صورت می‌گیرند. ما متعلق به هر نژاد و پیرو هر آیینی که باشیم وقتی کسی را در حال غرق شدن ببینیم اولین واکنش ما کوشش جهت نجات اوست، این نتیجه یک تصمیم آگاهانه یا احساس الزام به پیروی از قوانین وضعی نیست. اینگونه واکنش‌های دفعی که هیچ سودی برای فاعل ندارد نشانه آن است که، طبیعتمان ما را به این سمت سوق می‌دهد. همچنین انواع ایثارها و جانفشانی‌ها جز با قبول این فرض قابل توجیه نیست. اما بدی‌ها را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

در وجود پرمه انسان‌ها حب ذات که فی‌نفسه نامطلوب نیست سرشته است، اما در اکثر یا تمام انسان‌ها در بسیاری از موارد حب ذات به سمت اعمال ناپسند میل می‌کند و علت اصلی این رفتارهای نادرست نه تمایل به بدی و لذت بردن از آن، بلکه ضعف عقل در تشخیص خیر واقعی ذات است. کمتر کسی حب ذات را انکار دارد هر چند برخی در تکیه بر آن به افراط گراییده‌اند. مثلاً آدام اسمیت با تکیه بر حب ذات آن را در اقتصاد اصل قرار می‌دهد. روجف کالد می‌نویسد:

قانونی که حب ذات براساس آن عمل می‌کند هیچ حدی ندارد.
 از خود سؤال کنید احساس کسانی که کار خیر می‌کنند چیست و در چه شرایطی این کار را می‌کنند؛ آیا در کاری که مادام تیرزا می‌کند هیچ حب ذاتی نیست؟ جواب هر چه باشد مادام ترزاهای این جهان در اقلیتند. (Landry)

هیوم، وجود عاطفه‌ای به‌نام عشق و علاقه به بشریت، منفرد از منافع و مصالح خود شخص را منکر است. و هازلایت می‌نویسد:
 افراد در تحلیل نهایی در پی خودشان هستند به ویژه هنگامی که در مشکل‌اند. حتی خفیفترین مشکل مثلاً کمترین درد در انگشت کوچک ما بیشتر باعث دغدغه و ناراحتی ما می‌شود تا انهدام میلیون‌ها همگنان ما. (Hazlit, ۱۸۲۵: ۱۶۲)

این افراط قابل دفاع نیست و به آن نیازی هم نیست. پذیرش اجمالی اصل حب ذات برای مقصود کافی است.

حب ذات از حب ذات در حال فراتر می‌رود و آینده را نیز دربرمی‌گیرد و از اینجا صیانت ذات سر برمی‌آورد. حب و صیانت ذات مستلزم دفع ضرر و جلب منفعت است. هر کس می‌کوشد آنچه را به خیر خود می‌داند جلب و آنچه را به مضرت خود می‌داند دفع نماید. لازم نیست کاری منحصرأً به نفع شخص باشد، بلکه کافی است اجمالاً به نفع او باشد؛ از سوی دیگر مهم نفع یا ضرر واقعی شخص نیست، مهم آن چیزی است که شخص آن را نفع یا ضرر می‌داند. پس کوشش جهت رد این نظر با نشان دادن اینکه برخی به دنبال ضرر واقعی خود و دفع منفعت واقعی از خود بوده‌اند کاری بیهوده است.

از لوازم حب ذات میل فرد به ستوده شدن از سوی دیگران و بیزاری وی از تحقیر می‌باشد. اولین تجربه‌های شخص در مواجهه با دنیای خارج به او اثبات می‌کند که تلاش‌هایش همواره قرین توفیق نیست. هر ناکامی باعث آزرده‌گی می‌شود و افزایش ناکامی‌ها به تراکم آزرده‌گی‌ها می‌انجامد. فرد با

عواملی که این ناکامی‌ها را باعث می‌شوند احساس تقابل می‌کند و در جایی که فاعلهایی آگاه باعث این ناکامی‌ها شده و مضرتی را متوجه فرد ساخته یا نفعی را از وی دریغ کرده باشند، چیزی به نام دشمنی و خصومت شکل می‌گیرد. خشم و غضب از احساساتی هستند که به تدریج در فرد ظهور می‌یابند، طبیعت برای یاری فرد در مواجهه با دشمنانش وی را به غضب مسلح می‌کند. اینک اگر فرد در تلاش‌هایش برای زدودن ناکامی‌ها توفیق نیابد از طرف مقابل کینه به دل می‌گیرد.

اقتضای صیانت ذات این است که فرد با اندیشه در منافع و مضار آتی بکوشد در موقعیت‌هایی قرار گیرد که حداکثر منفعت را جلب و حداکثر مضرت را از خود دفع نماید. ثروت‌اندوزی و میل به سلطه بر دیگران بدین ترتیب شکل می‌گیرند. ثروت و قدرت کارکردهایی دیگر هم دارند. فرد ثروتمند و یا قدرتمند گذشته از تأمین، ستایش دیگران را نیز متوجه خود می‌کند. مداحان قدرت فراوانند و کسانی که ظاهری‌بودن این ستایش‌ها را دریابند بسیار کم هستند. ستایش‌ها حس نارسیم یا خودشیفتگی فرد را ارضا می‌کند. شهوت نیز دارای کارکردهایی مشابه است. دامنه قدرت فرد به نسبتی که گسترش یابد او را در موقعیتی برتر از همگانش قرار می‌دهد، اما به همین نسبت او را در برابر دشمنانی قوی‌تر قرار می‌دهد، تجاوز به قلمرو دیگران و جهان‌گشایی‌ها، کوششی است جهت غلبه بر این قدرتهای بزرگتر. همچنین به نسبتی که دامنه قدرت و اشتها افزون شود خودشیفتگی فرد که حد و اندازه ندارد بیشتر ارضا می‌شود. بدین ترتیب هر چند حب ذات فی‌نفسه ردیلت نیست، اما بسیاری از رذایل از دل آن سر برمی‌آورد.

اما رذایلی هست که شاید قابل تأویل به حب ذات نباشد؛ بی‌رحمی و شقاوت، خیانت، نمک‌شناسی و سادیسیم (لذت‌بردن از رنج و درد دیگران)، آیا این موارد دلیل بر خبث طینت نیست؟

باید گفت از سویی به نسبتی که رذایل شدت می‌یابند، دامنه افراد مبتلا به آن هم محدودتر می‌شود در این صورت نمی‌توان به استناد آن از بدسرشتی نوع انسان سخن گفت و از سوی دیگر به تأیید روانکاوان، این رذایل ریشه در عقده‌های سرکوفته اشخاص دارد. کودکی که علی‌الدوام از دیگران آزار می‌بیند و از او برای دفع این آزارها کاری ساخته نیست، روانش آسیب می‌بیند و در موقع مناسب از جامعه انتقام می‌گیرد. کسانی که در معرض آسیب اویند شاید بی‌گناه باشند، اما وی ولو به غلط، جامعه و نوع انسان را مقصر می‌داند. پس اعمال زشت نه به خاطر میل ذاتی انسان به زشتی، بلکه گاهی به این گمان که آن عمل سودی برای فاعل در پی دارد یا مضرتی را از او دفع می‌کند صورت می‌گیرند و گاهی از آن رو که حب ذات افراد و خودشیفتگی آنان، ولو در زمانی که آن را به یاد نمی‌آورند، لگدکوب گشته است و فرد با ارتکاب فجایع انتقام می‌گیرد. بی‌دلیل نیست که بیشترین میزان جنایات از سوی کسانی صورت می‌گیرد که روانشان، به ویژه در دوران طفولیت، آسیب بسیار دیده است.

به هر حال قائلان به نیک‌سرشتی می‌توانند در دفاع از رأی خود دلایل پیشینی فلسفی و کلامی نیز ارائه کنند.

1. عالم خلقت فیض خداوندی است. قائلان به نظریه فیض چون فلوپین و مدافعان این نظر در جهان اسلام چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌طفیل جهان را نشأت‌گرفته و سرریز از ذات باری می‌دانند. (فاخوری، 1358: 414، 506) اگر خدا خیر محض است آیا خیر و پاکی می‌تواند از او نشأت بگیرد؟

2. عارفان و صوفیانی که به وحدت وجود معتقدند جز ذات خداوندی به چیزی قائل نیستند، همه آنچه هست خداست پس در جهان وجود جز خیر چیزی نیست.

برخی از آنان می‌گویند: اشیا و از جمله انسان جلوه و بارقه الوهی‌اند یا چیزی نیستند جز ربط

و نسبت به او. در این صورت چون خداوند خیر محض است جلوه اش جز خیر و زیبایی چیزی نمی‌تواند باشد:

چون (حی بن یقظان) از خود و غیر خود منقطع و فانی شد این خاطر بر او جلوه کرد که ذاتی مباین و جدا از ذات حق تعالی ندارد و حقیقت ذاتش همان ذات حق است، بلکه در عالم وجود جز حق نیست. (ابن طفیل، 1381: 126)

3. آنچه انسانیت انسان بدان است جان یا روح است که بارقه‌ای است الوهی، در انسان پاره‌ای خدایی هست که اگر اجازه ندهد به تدریج هواهای نفسانی‌اش بر او سیطره یابند به خدا اتصال می‌یابد. مولانا جلال‌الدین بلخی می‌سراید:

اتصالی بی‌تکلف بی‌قیاس هست رب النس
را با جان ناس
آدمی بر قد یک طشت خمیر بر فزود از آسمان
و از اثر
آدم اصطراب اوصاف علوست وصف آدم مظهر
آیات اوست

(جلال‌الدین رومی، ابیات 760/4، 138/6، 3138/6)
لذا «انسان در مرتبه کمال خویش خلیفه حق و مرات وجه اوست، همان‌گونه که اصطراب مسین آینه افلاک است آدمی هم... از اصطراب وجود خود تجلی حق و جمال بی‌چون را دم به دم و لحه به لحه می‌بیند.» (زرین‌کوب، 1381: 608)

4. آفرینش صنع خداست، حتی اگر جهان مخلوق را چیزی سواي خدا در نظر گیریم، نظر به لزوم سنخیت میان خالق و مخلوق جهان و از جمله انسان یکسره خیر و نیکی است؛ در نگرش قرآنی سرچشمه هستی خود خداست. خدا هستی را به آدمی همچون هدیه‌ای ارزانی داشته است، به عبارت دیگر میان انسان و خدا یک رابطه اساسی آفریدگار و آفریده وجود دارد که خدا در آن دارای نقش بخشنده هستی به آدمی است، او آفریننده انسان است و انسان چیزی جز آفریده او نیست... می‌توان قرآن را به لحاظی همچون سرودی روحانی، سروده شده برای تکریم و ستایش آفرینش الهی دانست. (ایزوتسو، 1373: 151 - 152)

5. از نظر قرآن انسان خلیفه خدا در زمین است و خلقت وی به نیکوترین وجه در قرآن آمده است

که «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» (تین / 4) و «منظور این است که انسان در همه شئون و جهات وجودی به احسن وجه ساخته شده، منظور از انسان نیز جنس انسان است پس منظور این است که بر حسب خلقت به نیکوترین وجه ساخته شده.» (طباطبائی، 1397 ق: 455)؛ «اراده کرده جنس انسان را که آن آدم و ذریه او باشد، خدا ایشان را در بهترین صورتها ایجاد کرد... اراده کرده از احسن تقویم اینکه ایشان را ایجاد کرد با کمال در نفوس خودشان و اعتدال در جوارح و اعضایشان.» (طبرسی، 1360: 168)

در نگاه ادیان ابراهیمی، خداوند انسان را به انگاره خود آفریده است، این مضمون هم در روایات اسلامی هست (خلق الله آدم علی صورته) (سیوطی، 1373: 2 - 4) هم در کتاب مقدس. (نامه به مسیحیان روم، باب 8، آیه 29) پس او چگونه می‌تواند بدسرشت باشد؟

نتیجه

در این مقاله چهار رأی در باب سرشت انسان مورد بررسی قرار گرفت. از این میان، رأی اول که معتقد به بدسرشتی است به تفصیل بیشتری نقد شد؛ سپس پس از اشاره به دو رأی دیگر دیدگاه معتقد به نیکسرشتی انسان مطرح شد:

جان یا روح پاره‌ای است خدایی و از این مسیر انسان اتصالی به عالم علوی دارد. از سویی انسان عصاره خلقت است و محصول نهایی کارگاه آفرینش، مدبر و طراح این کارگاه خدایی است خیر و چون خلقت و از جمله انسان فعل اوست پس انسان بالذات نمی‌تواند بدسرشت باشد، گو اینکه چون خدا خواسته انسان را بر انگاره خود بیافریند و ی را از موهبت اختیار نیز برخوردار ساخته و اختیار مستلزم امکان فاصله‌گرفتی از نیکی حتی و حرکت در جهت مقابل آن است. ما کوشیدیم دریابیم که آیا گذشته از دلایل پیشینی می‌توان به روش پسینی و با استفاده از روشی تجربی، نیک گوهری انسان را دریافت. ما را به طور مستقیم به درون انسان راهی نیست، پس برای فهم نیکسرشتی

یا بدسرشتی او باید رفتارهای او را مورد مطالعه قرار دهیم. اما دیدیم که امکان آن هست که انگیزه‌های خودخواهانه، میل به شهرت و آوازه و یا ترس از پیامدهای نامطلوب، انسان را به انجام اعمال نیک وادارد. پس رفتارهای نیک انسان لزوماً دلیل نیک‌سرشتی او نیست. همچنین دلیل رفتارهای ناشایست ممکن است تلاش شخص جهت صیانت از ذات باشد و تحلیل غلط او در مورد بهترین طریقه صیانت از ذات می‌تواند او را به سمت رفتارهای نادرست هدایت کند، حب ذات و تلاش جهت صیانت ذات فی‌نفسه مذموم نیست، اگر حب ذات وجود نمی‌داشت زندگی انسان مختل می‌شد و حیات او از دست می‌رفت. پس رفتارهای غلطی که به این انگیزه صورت می‌گیرد لزوماً دلیل بدسرشتی نیست، گو اینکه می‌تواند دلیل بر تشخیص‌های نادرست باشد.

در این صورت منازعه میان طرفداران امثال هابز و روسو بی‌سراجم می‌ماند، پیشنهاد ما در این مقاله این بود که برای درک اقتضائات ذاتی انسان او را در شرایطی مورد مطالعه قرار دهیم که تأثیر عوامل خارجی مثل تلقین، تعلیم و تربیت، پاداش و مجازات و امثال آن در حداقل ممکن قرار داشته باشد. اگر انسان در حالت طبیعی مورد مطالعه قرار گیرد، در شرایطی که فرصت برای محاسبات سودجویانه وجود نداشته باشد و رفتارهایی که دفعتاً صورت می‌گیرد ملاحظه باشد؛ باید اذعان کنیم که انسان‌ها نیک‌سرشت‌اند و کینه‌توزی، بدخواهی و شرارت بیشتر معلول شرایط بیرونی و غیرطبیعی است که بر انسان تحمیل شده است. چه اکثریت قاطع انسان‌ها در چنین شرایطی بدون تأمل، جانب خیر را می‌گیرند.

فهرست منابع

1. ابن‌طفیل، **زنده بیدار**، 1381، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم، تهران.
2. الیاده میرچا، **آیین گنوسی و مانوی**، 1373، ترجمه دکتر ابوالقاسم حیدرپور، انتشارات فکر روز، تهران.

3. افلاطون، دوره آثار افلاطون، 1380، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران.
 4. ایزوتسو توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، 1373، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
 5. حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، 1385، ترجمه عبدالحمید آیتی، جلد دوم، نشر زمان.
 6. روسو ژان ژاک، امیل یا آموزش و پرورش، 1369، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، انتشارات شرکت سهامی چهره، تهران.
 7. رومی، جلال‌الدین، کتاب المثنوی المعنوی، به اهتمام حمدطاهر، نشر بمبئی.
 8. زرین‌کوب، عبدالحسین، سر نی، 1381، ج دوم، انتشارات علمی، چاپ نهم، تهران.
 9. سارتر، ژان پل، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، 1376، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات نیلوفر، چاپ نهم، تهران.
 10. سیوطی، جلال‌الدین، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، 1373، مصر.
 11. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، 1397، ق، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
 12. طبرسی، شیخ ابوعلی فضل‌بن حسن، مجمع البیان، 1360، ترجمه سیدابراهیم میرباقری و دیگران، ج 27، انتشارات فراهانی.
 13. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، 1367، جلد هفتم، ترجمه داریوش، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
 14. کانت، ایمانوئل، دین در محدوده عقل تنها، 1381، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، تهران.
 15. مطهری، مرتضی، فطرت، 1375، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، قم.
 16. ناس، جان، بی، تاریخ جامع ادیان، 1380، ترجمه علی‌اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، تهران.
 17. هابز، توماس، لویاتان، 1380، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، چاپ اول، تهران.
۱۸. Agustin, The City of God, (Evry ones Library, ۱۹۸۸)
۱۹. Humanist association, A new bill of sexual rights and responsibility. American humanist Association ۱۹۷۲. www.americanhumanis.org.
۲۰. Temple. William, William templ's Teachings (J. Clerk. London. ۱۹۴۲) also on: www.americanist.org/about/sectualright.html
۲۱. Calvin, John. Institution of Christian Religion. (greyden Press, ۱۹۹۹) also on: www.smartlink.net/~douglas/calvin/bk۲ch۰۲.html
۲۲. Custance. C. Arthur. Man in Adam and in Christ. [http.custance.org/index.html](http://custance.org/index.html)
۲۳. Edwards. Janatan. The Great Christian Doctrin of Original

Sin www.janatedwards.com/text/osin

۲۴. Finney. Charls. Lecturs on Sistematic Theology, edited by:

J.H.Farichild www.whatsaithscripture.com

۲۵. Fox, John. Systematic Theology (Abingdon Press ۲۰۰۲) also available:

www.biblicist.org/systematic/tabeofcontents.htm

۲۶. Hazlit, The Spirit of The Age (Oxford University Press, ۱۸۲۵) Hemilton. H,
"Hobbes was wrong, ۱۹۸۵".

www.spectacle.org/۱۱۹۶/hobbes.html

۲۷. Harent. S. "Original Sin" Catholic Encyclopedia, volum. ۱۱ (Robert Appleton
Company, ۱۹۱۱).

۲۸. kierkegaard, S. Postcript, tran by: Howard V. Hong and Edna H Hong (Prinston
University Press, ۱۹۹۲).

۲۹. Landry, Peter. "Natre of Man" www.blupete.com/index.htm

۳۰. Leibniz. g.w Theodicy (Chicago: open court Publishing Company, ۱۹۸۵)

۳۱. Lorenz'Innate Agressivnes.

www.heilmile.de/englisch/sekz/loft/aggressioniorens.html.

۳۲. Overstreet. A. T, Are Men Sinners? Evangel Books Pub.co, ۱۹۹۲.?

۳۳. Pascal. Blaise, Pensees (۱۶۶۰) Tran: A.J>Krailsheimer, Penguin Books, ۱۹۹۵.

۳۴. Widdop, Kevin, "Hobbes Wiew on the Natrue of Man"

www.readyzxl.co.uk/hobbes.html.

