

نگرش کلامی به ملاک انسانیت با تکیه بر متون دینی

m_abas12@yahoo.com

محمد عباسزاده جهرمی / استادیار دانشگاه جهرم

پذیرش: ۹۶/۹/۱۹

دریافت: ۹۶/۳/۱۱

چکیده

شناخت و معرفی انسان و بحث از معیار انسان شدن او، ریشه در تاریخ معرفت بشر دارد و کمتر صاحب اندیشه‌ای است که در برهه‌هایی از زندگی خویش با آن مواجه نشده باشد. از این رو، پاسخ به پرسش «عامل اصلی تفکیک‌کننده انسان از دیگر موجودات، و معیار اصلی انسان بودن چیست؟» ضروری و مهم به نظر می‌رسد. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی، سعی دارد پاسخ پرسش مزبور را با جست‌وجو و از متون دینی به دست آورد.

متون دینی به منظور تبیین فصل‌جداکننده انسان از دیگر موجودات، به عواملی همچون اهل حمد و سپاس الهی بودن، حیا، بهره‌مندی از عقل، پایبندی به دستورات الهی و فطرت اشاره کرده‌اند. هر یک از این عناوین ساختی از وجود انسان را معرفی می‌کند. عنوان جامع بین این عوامل را می‌توان «فطرت» دانست.

کلیدواژه‌ها: انسان، حیوان، فطرت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

و دینی و با توجه به «نوع نگرش»، به انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر و جزء‌نگر تقسیم کرد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۳). بیشتر مطالعه حاضر از سنخ انسان‌شناسی کل‌نگر و بجز مباحثی مختصر - که پیش سازمان‌دهنده پاسخ سؤال تحقیق است - در زمره انسان‌شناسی دینی قرار می‌گیرد.

منظور از «ملاک انسانیت» در این نوشتار، هیكل و ساختار ظاهری انسان نیست، بلکه منظور هویت و حقیقت انسانیت است. بدین‌روی، چه‌بسا فردی در ظاهر، دارای ساختمان وجودی انسان باشد، اما در حقیقت، نتوان او را انسان دانست. در عصر فناوری، که شاهد روزافزون جهش‌های بزرگ در حوزه‌های گوناگون علم هستیم، پژوهش درباره مرز تفکیک‌دهنده انسان از دیگر موجودات مهم به نظر می‌رسد. قبل از بحث درباره انسان، لازم است از امکان و روش شناخت او سخن به میان آید.

از منظر کتاب الهی، دو نگرش به انسان قابل تصویر است: نگرش اول: نگرش معمول و شایعی که انسان را گونه‌ای مستقل در کنار دیگر انواع و گونه‌های حیوانات قرار می‌دهد. علوم و دانش‌ها درصدد تبیین این نگرش به انسان هستند. نگرش دوم: انسانی که در بین افراد هم‌نوع خویش، انسان بالفعل قلمداد می‌شود و به همه افراد نوع اطلاق نمی‌شود. طبق این نگرش، بر افراد پلید نمی‌توان عنوان «انسان» اطلاق کرد. رسالت دین اعتلای بشر به این جایگاه از انسانیت است. طبق نگرش اول به انسان، قرآن کریم کفار قوم عاد، ثمود و مدین را برادر پیامبران خویش معرفی می‌کند (اعراف: ۶۳، ۷۳ و ۸۵)؛ اما بر اساس نگاه دوم، قرآن برخی را «کالانعام» (اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴)؛ «كَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ» (مدثر: ۵۰)؛ و «الوحوش» (تکویر: ۵) براساس نگرش صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱) معرفی می‌نماید.

با توجه به توضیح مزبور، نوشتار حاضر از مباحث کتابخانه‌ای و نظری صرف، پا را فراتر می‌گذارد و ثمرات عملی و کاربردی خویش را به زندگی آدمی عرضه می‌کند. در نتیجه، رسالت اصلی متن حاضر پاسخ به این سؤال محوری است که «نگرش کلامی و به‌ویژه با توجه به متون دینی، ملاک انسانیت چیست؟» و در سایه آن، لازم است به برخی سؤالات فرعی پاسخ داد. همچون:

شناخت انسان در زمره ابتدایی‌ترین نیازهای علمی او از گذشته دور تاکنون بوده و در کانون توجه صاحبان اندیشه و قلم قرار داشته است. در اهمیت این مهم، همین بس که می‌توان آن را از جمله سنگ‌بناهای نگرش‌ها، باورها و رهنمودهای او دانست. تاریخ علمی بشر و به‌ویژه فلسفه، سعی داشته است برای شناخت حقیقت وجود انسان و تفاوت بنیادی او با دیگر موجودات زنده، ملاک و معیار ارائه دهد.

در بین فلاسفه، سقراط یا پالاس اولین کسانی بودند که سعی می‌کردند مسیر فکری و علمی پیش از خویش را از توجه به طبیعت و ماده جدا کنند و به خویشتن خود، با تعبیر مشهور «خود را بشناس» فراخوانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۹).

کندی نگرش فلاسفه پیش از خود در تعریف فلسفه به «شناخت خویشتن» را پسندیده است: «فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، و هذا قول شريف النهاية بعيد الغور» (کندی، بی‌تا، ص ۱۲۲).

نظرات درباره انسان و معرفی او بسیار گسترده است. از یک‌سو، برخی او را هم‌ردیف دیگر موجودات بی‌جان دانسته، تفاوت ماهوی او را با آنان منکر می‌شوند. از سوی دیگر، برخی درصددند او را در زمره حیوانات بیابند و به تفاوت اساسی او با آنها نیز اشاره کنند. این دسته با تعبیر گوناگونی به بنیاد و حقیقت تفاوت‌بخش او توجه می‌کنند؛ از جمله: ناطق، مطلق طلب، لایتناهی، آرمان‌خواه، ارزش‌جو، حیوان ماورای طبیعی، سیری‌ناپذیر، غیرمعین، متعهد و مسئول، آینده‌نگر، آزاد و مختار، عصیانگر، اجتماعی، خواستار نظم، خواستار زیبایی، خواستار عدالت، دو چهره، عاشق، مکلف، صاحب وجدان، دوزمیری، آفریننده و خلاق، تنها، مضطرب، عقیده‌پرست، ابزارساز، ماورا جو، تخیل‌آفرین، معنوی، دروازه معنویت، و مانند آن (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۴-۲۵).

هر منظومه معرفتی که انسان، بُعد یا ابعادی از وجود او یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها را بررسی و تبیین می‌کند، «انسان‌شناسی» نامیده می‌شود. انسان‌شناسی گونه‌های متفاوتی دارد که به لحاظ روش یا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این مقوله را می‌توان بر اساس «روش»، به انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی

مشهورترین فصل ممیز منطق دانان برای انسان، «ناطق» است. طبق این نگرش، انسان با دیگر حیوانات اشتراکاتی دارد و تفاوت او با آنان، در قدرت نطق اوست. البته در تبیین معنای «نطق» و «ناطق»، اختلاف نظر وجود دارد. غالب حکما آن را به معنای ادراک کلیات، و برخی آن را به معنای توان تکلم گرفته‌اند. بین این دو نگرش در این مسئله، این‌گونه جمع شده که قدرت نطق و سخن‌وری در انسان، ملازم با ادراک کلیات و قدرت تفکر است؛ زیرا ضمن اینکه در تکلم آدمی، کلمات عام و کلی نهفته است، قدرت نطق برای انتقال مطالب و استنتاجات فرد به دیگران است که این مخصوص انسان است. حیوانات دایره معلوماتشان منحصر به محسوسات است. بدین‌روی، قدرت نطق محدودتری نسبت به انسان دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۹).

به نظر می‌رسد هیچ‌یک از نطق ظاهری و باطنی، فصل ممیز حقیقی انسان نباشند، بلکه باید آنها را در عداد خاصه انسان به‌شمار آورد. آیت‌الله جوادی آملی منظور از «نطق» در تعریف «انسان» را نه نطق ظاهری مترادف با قدرت تکلم، و نه نطق باطنی مترادف با ادراک کلیات، بلکه آن را همان «نفس ناطقه» معرفی می‌کند که این نطق از «نفس ناطق» مشتق می‌شود:

منظور از «ناطق»، نه نطق ظاهری است و نه نطق باطنی، بلکه منظور نفس ناطقه است، و چون این نطق از «نفس ناطق» مشتق می‌شود، لذا، ناطق را فصل و مقوم انسان می‌دانند... (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۴۳).

این نگرش، که کمتر اهل فن به آن توجه کرده‌اند، به فصل حقیقی انسان اشاره دارد. اما نوشتار حاضر درصدد است به عامل فصل شدن این حقیقت دست یابد.

برخی فصل ممیز ناطق را کامل ندیده و قید دیگری به آن اضافه کرده‌اند. برای نمونه، به مرگ و میرایی اشاره می‌شود که او را «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۱) و با این قید خواسته‌اند به فصل ممیز او از ملائکه مجرد اشاره کنند. در مقابل، برخی اشکال کرده‌اند که اگر منظور از «نفس»، جوهر نفسانی است که مردنی برای او نیست، و اگر منظور بدن است، با آمدن مرگ، صفات خود را از دست می‌دهد. بدین‌روی، نمی‌توان آن را در حد انسان آورد (فخررازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۳). پاسخ مرحوم آشتیانی این است که منظور از «موت» در این تعریف، معنای عدمی

— «تفاوت نگرش دانش منطق و کلام به تعریف انسان چیست؟»

— «از منظر آموزه‌های اسلام، عامل و معیار اصلی انسان بودن چیست؟»

پاسخ به سؤال اصلی پژوهش از آن رو بیش از پیش ضروری می‌نماید که توجه و موشکافی طبیعت، یافتن قوانین حاکم بر آن و تسخیر هرچه بیشتر آن، نه تنها او را از پژوهش بر روی گم‌شده اصلی و حقیقی خود، یعنی خویشی خویش بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه ضرورت پاسخ به این‌گونه سؤالات بنیادین را مضاعف می‌کند.

بحث درباره سؤال پژوهش حاضر، علاوه بر اینکه خود موضوع برخی مقالات و یا بخش‌هایی از کتاب‌های گوناگون بوده، لیکن از منظر نوشتار حاضر، کمتر موضوع بحث و تحقیق قرار گرفته است.

به منظور پاسخ به سؤال اصلی، مطالب خویش را در دو بخش عمده: «فصل ممیز انسان در علم منطق و تفاوت نگرش آن با کلام» و «آموزه‌های اسلام و حقیقت انسان» دنبال خواهیم کرد. در قسمت دوم، به عواملی همچون «حمد الهی»، «حیا»، «عقل»، «تأله» و «فطرت» اشاره خواهد شد.

فصل ممیز انسان در علم منطق و تفاوت نگرش آن با کلام

در دانش منطق، مفهومی که حقیقتاً یک ماهیت را از دیگر ماهیات جدا می‌کند، «فصل» نامیده می‌شود. فصل در لغت، به معنای جدا کردن دو چیز است، به‌گونه‌ای که بین آن آنها فاصله و شکاف افتد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ص ۶۳۸). وجه تسمیه آن در منطق، بی‌ارتباط با معنای لغوی نیست؛ اما در این علم، به منظور شناخت عامل تفکیک یک حقیقت از سایر حقایق و انواع، دو مفهوم قرار داده شده است:

۱. فصل: مفهومی کلی و ذاتی که ماهیت را از دیگر ماهیات جدا می‌کند.

۲. خاصه: مفهومی کلی و عرضی که به ماهیت و موضوع خود اختصاص دارد (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۹۴-۹۷).

فصل ممیز انسان، حقیقت و مقوم نوع اوست و به کمک آن، انسانیت انسان تمام و فرد در حیطة انسان‌ها وارد می‌شود. اما خاصه، صرفاً به ویژگی‌های مخصوص انسان اشاره می‌کند و نسبت به حقیقت تمیزدهنده او از دیگران، ساکت است.

مقدور همگان نیست. بدین‌رو، حکما هنگام تعریف و شناخت یک شیء بسیط، بر معرفی ملازمات و لوازم آن تأکید دارند و این شناخت را کمتر از شناخت حدی نمی‌دانند (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۹).

با این تفصیل، برای شناخت عاملی که فصل ممیز حقیقی انسان و انسان شدن محسوب می‌شود و نفس ناطقه را در جایگاه اصلی و حقیقی خویش می‌نشانند، به سراغ متون دینی خواهیم رفت تا از این پنجره، دستی به حقیقت برآریم:

آموزه‌های اسلام و حقیقت انسان

در این قسمت، درصددیم تا ضمن بررسی متون دینی، ببینیم چه محورهایی به عنوان عامل اصلی تمییزدهنده انسان از دیگر موجودات معرفی شده است؟

الف. حمد و شکر

از منظر متون دینی، یکی از عوامل اصلی تمییزدهنده انسان از دیگر موجودات، حمد و شکر است. واژه‌های «حمد، مدح، شکر و ثنا»، معنایی نزدیک به هم دارند و گاهی به جای یکدیگر به کار می‌روند. تفاوت آنها زمانی بیشتر مدنظر قرار می‌گیرد که در کنار هم قرار گرفته باشند و در مقایسه با یکدیگر سنجیده شوند.

«حمد» در فارسی، معادل ستایش، و «شکر» معادل سپاس و مقابل آن «کفران» است. تفاوت آن دو گاهی به این است که «حمد» در مقابل مطلق زیبایی‌های اختیاری، اعم از نعمت و غیرنعمت و اعم از نعمت در حق شخص حامد و نعمت در حق غیرحامد است، درحالی‌که «شکر» در قبال خصوص زیبایی نعمتی است که به انسان شاکر داده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۴، ص ۴۱۸). پس حمد معنای وسیع‌تری نسبت به شکر دارد و هر شکری حمد است، ولی عکس آن صحیح نیست؛ چراکه در شکر دو قید شرط است که در حمد نیست:

اول. وصول نعمت و کمال باشد.

دوم. وصول به شخص شاکر برسد، نه به دیگری.

البته فرق‌های دیگری هم ذکر شده که از موضوع این بحث خارج است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ طنطاوی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷-۲۸).

حقیقت حمد این است که انسان هم مُنعم را بشناسد و هم

نیست، بلکه به معنای «حرکت رجوعی و انتقال از دنیا به آخرت» است که تا این حقیقت محقق نشود، به غایت قسواى خویش دست نمی‌یابد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶). جدا از نقض و ابرام‌های محل بحث، این نگرش را می‌توان ورود رویکرد کلامی به تعریف و تفسیر انسان دانست.

نگرش کلامی و فلسفی درباره فصل، با نگرش منطقی تفاوت دارد. در فلسفه و کلام، درباره امتیاز و رابطه فصل و صورت، رابطه جنس و فصل، کیفیت اخذ فصل از صورت و امثال آن بحث می‌شود؛ اما در منطق، بدون توجه به حقایق خارجی، صرفاً به مفهوم فصل، که ظرف عروض و انصاف آن ذهن است، توجه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۱، ص ۱۹۱).

فصل حقیقی، که در فلسفه و کلام موضوع بحث قرار می‌گیرد، همان واقعیت عینی خارجی است که منشأ انتزاع مفهوم منطقی از آن است. این فصل، از سنخ ماهیت نیست و نوع به وسیله آن، دارای حقیقت می‌گردد. بنابراین، مفهوم «نطق»، که از فصل حقیقی انسان انتزاع می‌شود، فصل منطقی نامیده می‌شود و فصل حقیقی انسان، جوهری است که تمام ذات، هویت و حقیقت انسان را تأمین می‌کند. بدین‌رو، جوهر نفس را «فصل اشتقاقی» می‌گویند که مبدأ و علت انتزاع فصل منطقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۲۳۰).

با این توضیح، روشن می‌شود که پی بردن به حقیقت این مهم، امری مشکل و به تعبیری، ممتنع است. *ابن سینا* می‌نویسد:

آگاهی بر حقایق اشیا، در قدرت بشر نیست و ما نمی‌توانیم اشیا را جز به خواص و لوازم و اغراض بشناسیم و نمی‌توانیم فصول مقوم دال بر حقیقت هر شیء یک را بشناسیم، بلکه صرفاً می‌فهمیم که اشیا دارای خواص و اغراضی هستند. پس ما حقیقت خدای تعالی و عقل و نفس و فلک و آتش و آب و زمین را نمی‌شناسیم و حتی حقایق اغراض را هم نمی‌شناسیم؛ همچنان که حقیقت جوهر ناشناخته است، بلکه صرفاً می‌فهمیم که این چیزی است با این خاصیت، و او موجودی است مستقل و لافی موضوع، و این حقیقت شئی نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - الف، ص ۳۴).

با توجه به صعب بودن علم به کنه اشیا، صدرالمآلهین روش «شهود و مشاهده حضوری» را برای شناخت حقیقت هر موجود پیشنهاد می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۲). اما این روش هم

در خصوص حکمت این نکته، که واژه «حد» مضاف به «انسان» در این روایت، به صورت جمع (حدود) و مضاف به «بهمیه» به صورت مفرد آمده است می‌توان گفت: انسان کمالات متعددی دارد. بدین‌روی، «حدود» جمع است؛ اما حیوان تنها یک حد دارد و آن هم بی‌عقلی است. (مدنی شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۸).

حمد همه افراد یکسان نیست. هرچه معرفت حامد بیشتر باشد، حمد او برتر خواهد بود؛ چنان‌که میزان محبت او نیز سهم تعیین‌کننده‌ای در تثبیت درجه حمد او دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۷). این ویژگی می‌تواند بیانگر مراتب متفاوت انسان و گوناگونی درجه آنها به میزان بهره‌مندی و فعلیت‌بخشی به شاخص حمد الهی در معمای وجود خویش باشد.

«معرفت حمد»، خود موضوعی قابل بحث است و پژوهشی جداگانه می‌طلبد، اما آنچه نباید مغفول واقع شود ترسیم جایگاه آن در هندسه وجودی انسان است. بدین منظور، باید شناخت و معرفت حمد را از ادا و پای‌بندی به آن تفکیک کرد. ادای حمد و شکر را باید از شئون عقل عملی دانست؛ همان‌گونه که معرفت آن از کارکردهای عقل نظری است. معرفت حمد و شکر را می‌توان از جمله مصادیق الهام تقوای نفس در ذیل آیه هشتم سوره مبارکه «شمس» به‌شمار آورد که خدای متعال در فطرت الهی انسان به ودیعه نهاده است. اما انجام و پیاده‌سازی آن به عزم و اراده شخص وابسته است که در ذیل فعالیت‌های عقل عملی ظهور پیدا می‌کند.

لازم به یادآوری است که مطابق آیه ۳۰ سوره مبارکه «بقره»، ملائکه دلیل برتری خود و شایستگی برای مقام خلافت در قیاس با انسان را در تسبیح به حمد و تقدیس الهی می‌دیدند، درحالی‌که رقیب آنان شاخصه‌های مشترک با حیوانات، یعنی فساد و خون‌ریزی دارد.

شاخصه‌ای که خدای متعال در مقام احتجاج با ملائکه بر شایستگی مقام خلافت و برتری انسان در مقایسه با آنان دلیل آورد، «علم به اسمای الهی» است که خلیفه خدا ظرفیت دریافت و بهره‌مندی از آن را دارد و فرشتگان صرفاً با واسطه و نه مستقیم، آن هم حداکثر، در حدّ انبا و اخبار از آن و نه علم بدان شایستگی دارند. به این حقیقت، در ادامه آیات فوق اشاره شده است. بنابراین، اگر در قیاس با حیوان و در گام‌های ابتدایی انسان شدن، شاخصه حمد الهی کافی باشد، در ادامه، مقام انسان کامل

نعمت را، و هم آن را در جای صحیحش صرف کند. اما پس از معرفی اجمالی حمد، نوبت به اثبات نقش آن به عنوان شاخصه متمیزه انسان از دیگر موجودات در متون دینی می‌رسد.

امام سجاده^ع در فرازی از کتاب **زبور آل محمد**^ع می‌فرماید: «حمد و سپاس خدای را که اگر از بندگان خویش، شناخت سپاس در مقابل امتحان از منت‌های پیاپی و اتمام نعمت‌های پشت سر هم خود را دریغ می‌داشت، از نعمت‌های او بهره می‌بردند، بی‌آنکه سپاس گزارند، و روزی فراوان او را صرف می‌کردند، بی‌آنکه شکر او را به جای آرند. و اگر چنین می‌شد، از مرزهای انسانیت بیرون می‌رفتند و به حدّ جانوری و بهیمی تنزل می‌کردند. پس در این صورت، همچون کسانی می‌شدند که در قرآن توصیف شده‌اند: «آنان همچون چارپایان‌اند، بلکه آنان گمراه‌ترند» (صحیفه سجادیه، بی‌تا، دعای بیست و هشتم).

امام سجاده^ع در این بیان، که به خروج از مرز انسانیت اشاره کرده‌اند، قصد توهین و جسارت به کسی را ندارند، بلکه حقیقت و مرز انسانیت را معرفی می‌نمایند تا راه سعادت برای ما انسان‌ها مشخص شود. طبق این فرمایش، بهمیه بدان سبب به این عنوان نام‌گذاری شده است که افعالش در چارچوب شرع و قانون نمی‌گنجد. انسان بی‌بهره از حمد و سپاس منعم هم وجودی مبهم، نامشخص و بی‌تعهد نسبت به خالق و رازق خویش دارد که در نتیجه، هم‌سنخ با بهایم است.

اگر انسان نتواند اهل حمد الهی شود، از حدود انسانی خارج و در سلک چارپایان می‌گردد. بنابراین، ملاک و معیار انسان شدن بشر به بهره‌مندی از شاخصه حمد و شکر در برابر نعمت‌های الهی است. انسان بر این مبنای «حیوان ناطق حامد» خواهد شد. در نتیجه، اگر نطق و کلام او در جهت حمد و شکر الهی و پاسخی به این ندا باشد، به مقام انسانیت نایل شده است؛ یعنی با زمینی و ملکی صرف بودن این انسان، نمی‌توان بهره‌مندی از انسان شدن را برای او توقع داشت.

در فراز مزبور، معرفت حمد و سپاس در زمره نعمت‌های الهی شمرده شده است تا آدمی در استفاده و بهره‌برداری از آنها دچار غفلت شود. در نتیجه، اگر معرفی و راهنمایی الهی نبود، بشر توفیق نعمت‌شناسی و مُنعم‌شناسی را نداشت و سپاس مُنعم را نمی‌توانست انجام بدهد.

و جایگاه خلیفه‌اللهی او، که در ذیل علم او به اسمای الهی تبیین می‌شود، پاسخ‌گوی فصل ممیز او از دیگر موجودات است؛ مقامی که حتی برای طایفه جن هم قابل دسترس نیست.

نکته دیگر اینکه امام علیه السلام در فراز فوق، درصدد تبیین و پاسخ به سؤال محوری این نوشتار نبوده‌اند تا بتوان از بیان ایشان در خصوص مسئله محل بحث استفاده نمود. به نظر می‌رسد که امام علیه السلام در فراز فوق - به یکی از جنبه‌های فروگاهش انسانیت به حیوانیت اشاره کرده‌اند، و از آنجا که «اثبات شیء نفی ما عدا» نمی‌کند، نمی‌توان آن شاخص را بسته جامع تمییزبخش و تفکیک‌کننده انسان از حیوان دانست.

از این رو، نباید «حد» و «حدود» در بیان امام علیه السلام را به معنای اصطلاحی و تعریف منطقی حمل کرد. «حد» در کلام مذکور به معنای لغوی - یعنی مرز - به کار رفته است. پس اگر شخصی به لوازم انسان بودن پای‌بند نباشد، از حد و مرز انسانیت عبور کرده است و به مرزهای حیوانیت وارد خواهد شد. از این رو، حمد و شکر را می‌توان در زمره یکی از مقومات انسان بودن به‌شمار آورد. روشن است که نباید حمد خواسته‌شده از انسان را با تسبیح و تحمیدی که قرآن کریم برای همه موجودات قایل است یکسان دانست. البته حمدی شکوفابخش انسانیت و تعالی‌بخش انسان به مدارج برتر و کمال است که از سر شناخت و معرفت و با اراده و اختیار فرد حاصل شده باشد، وگرنه حمد عمومی بر همه موجودات هستی و بالتبع، بر تک‌تک سلول‌های بدن خود انسان نیز حاکم است.

ب. حیا

توجه به نقش حیا در معرفی انسان، کمتر مدنظر اصحاب قلم و اندیشه قرار گرفته است. این شاخصه نقش بسزایی در تثبیت و تقویت جایگاه اخلاق بین انسان‌ها و پیاده‌سازی آن در جوامع انسانی ایفا می‌کند؛ زیرا عامل ترک عصیان دستورهای الهی است. با توجه به افسارگسیختگی بیش از پیش جوامع کنونی و فراهم شدن اسباب و ابزارهای بی‌حیایی در پی رشد فناوری‌های ارتباطی نوین، پای‌بندی به شاخصه حیا می‌تواند در تفکیک انسان‌ها از دیگر موجودات و مرزبندی فرهنگی حاکم بر آنان، نقش خوبی ایفا کند.

«حیا» در لغت، به معنای شرمساری و خجالت است و در مقابل آن، وقاحت و بی‌شرمی قرار دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴،

ص ۲۱۷). برخی ریشه آن را با حیات یکی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴). معنای اصطلاحی «حیا»، «بازداشتن نفس از زشتی‌ها و ترک کردن آنها» است. معنای لغوی «حیا»، اعم از اقسام نکوهیده و پسندیده آن است، اما در اصطلاح علم اخلاق، نوعی انفعال و انقباض نفسانی موجب خودداری فرد از انجام کارهای ناپسند می‌شود تا مانع نکوهش وی گردد (طوسی، بی‌تا، ص ۷۷).

در معنای اصطلاحی «حیا»، در برخی جاها، نوعی حالت بازدارندگی وجود دارد که آدمی را از انجام افعال ناپسند بازمی‌دارد و با توجه به این حقیقت است که می‌فرماید: «أَلَمْ يَلْمِ يَأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۴). گاهی، به حریم قایل شدن و مراعات آداب خاص در برابر بزرگان وامی‌دارد. اما گاهی حیا با کم‌رویی ملازم دانسته می‌شود، و از این رو، نباید این دو را یکی دانست. به تعبیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حیا بر دو قسم است: حیای عاقلانه و حیای جاهلانه (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۶). عقل آدمی او را به حیای عاقلانه دعوت می‌کند؛ اما حیای جاهلانه ناشی از ناتوانی و نقص انسان و یا ناشی از جهالت عملی اوست.

صدرالمتألهین حیا را صفتی اعتدالی بین دو طرف افراط و تفریط مذموم، یعنی وقاحت و بی‌شرمی در انجام زشتی‌ها و خجالت در انجام نیکی‌ها معرفی کرده و آن را مبتنی بر مبدئی انفعالی - یعنی خوف و دارای غایتی فعلی - یعنی ترک فعل - دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۱).

پس از مروری بر این شاخصه، نوبت به ارتباط بین این شاخصه و پاسخ به سؤال محوری نوشتار می‌رسد. حیا در کلام امام صادق علیه السلام به عنوان شاخصه‌ای جلیل‌القدر و عظیم‌الغناء برای انسان معرفی شده که او را در بین همه موجودات زنده ممتاز کرده است: «أَنْظُرُ يَا مُفَضَّلُ إِلَى مَا خُصَّ بِهِ الْإِنْسَانُ دُونَ جَمِيعِ الْحَيَوَانَ مِنْ هَذَا الْخَلْقِ الْجَلِيلِ قَدْرَهُ الْعَظِيمِ غَنَاؤُهُ أَعْنَى الْحَيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۱)؛ ای مفضل! به ویژگی با عظمت و بالزرش مختص انسان در برابر دیگر حیوانات - یعنی حیا - توجه کن!

بین شارحان در ترجمه تعبیر «الجليل قدره والعظيم غناؤه» اختلاف است، به نظر برخی، اگر این عبارت وصف «ما» در نظر گرفته شود بهتر باشد. البته می‌توان آن را وصف انسان و یا حتی وصف حیوان یا خلق نیز گرفت که در هریک از این حالات، معنای عبارت تغییر پیدا خواهد کرد.

ج. خردورزی

مشهورترین شاخصه برای معرفی انسان و عامل تفکیک‌کننده او از دیگر موجودات، «عقل» است. «عقل» در لغت، گاهی به معنای «منع» آمده (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۵۸) و گاهی به معنای «دیه» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۷۸).

مهم‌ترین مغالطه‌ای که در خصوص عقل انجام می‌شود، خلط بین اقسام آن است. عقل گاهی در حوزه شناخت و فهم کاربرد دارد و گاهی در حوزه عمل و فعل. گاهی ترازوی قوه خیال و وهم است و گاهی ترازوی شهوت و غضب. از این نظر، توجه به نقش و عملکرد این قوه در ذات انسان برای تبیین موضوع بحث مهم به نظر می‌رسد. عقل در تقسیم رایج به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود که نگرش‌های دانشمندان مختلف پیرامون عقل عملی، متفاوت است، گرچه ممکن است دامنه دانایی و قدرت حل مسئله انسان در حوزه شناخت، بیش از دیگر حیوانات باشد؛ اما این، عامل انسان شدن وی نیست؛ اگر توانست دانش خویش را در خدمت اهداف متعالی به کار گیرد به عرصه انسانیت پا گذاشته، و گرنه دزد باچراغی است که امانی از شر او نیست.

حضرت علی علیه السلام عقل را به دو قسم «عقل رعایت» و «عقل روایت» تقسیم کرده‌اند:

«عَقَلُوا الدِّينَ عَقْلًا وَرِعَايَةً وَرِعَايَةً لَا عَقْلَ سَمَاعٍ وَرَوَايَةً فَإِنَّ رُؤَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِعَايَةَ قَلِيلٌ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۲۳۹) و «اعقلوا الخير إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية؛ فإن رواية العلم كثير ورعائه قليل» (همان، حکمت ۹۸).

برخی شارحان نهج البلاغه «عقل رعایت» را بر درایت و فهم حدیث، تطبیق کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ج ۱۸، ص ۲۵۴). اگر عقل روایت را بر حفظ و انتقال به دیگران تطبیق کنیم، باید عقل نظری را عهده‌دار نقش آن بدانیم و به قرینه تقابل، رسالت عقل رعایت، نه صرف فهم و درایت، بلکه ذی‌المقدمه درایت، یعنی عمل و پیاده کردن آن است؛ زیرا چه‌بسا فردی نکته‌سنج از روایتی نکات دقیقی به‌دست آورد، اما در آزمون عمل موفق نباشد، همان‌گونه که ممکن است پزشک حاذق به مضرات سیگار علم یقینی داشته باشد، اما تسلیم و فرمانبردار حکم عقل خویش نباشد.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در تعبیر فوق، رسالت این عقل را رعایت و پیاده‌سازی آنچه را فهمیده‌ایم دانسته‌اند. بدین‌روی، ایفای نقش آن،

فراز فوق نیز حیا را مخصوص انسان در برابر دیگر حیوانات دانسته، و بدین‌روی، ممکن است که بتوان آن را عامل تفکیک انسان از حیوان دانست. در نتیجه، با واسطه این شاخص، انسان بودن انسان در حیا داشتن اوست و هرچه بهره آدمی از این خصیصه بیشتر باشد، به مراتب برتر انسانیت نزدیک‌تر خواهد شد. بنابراین، انسان بی‌حیا در زمره حیوان‌هاست؛ زیرا بهره‌ای از انسانیت ندارد. در روایاتی دیگر نیز بر این حقیقت تأکید شده که با از بین رفتن شاخصه حیا، آدمی ممکن است هر کاری را انجام دهد (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۵۱۰)، و با رفتن آن، ایمان نیز از بین خواهد رفت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۷). از این نظر نیز پیوند حیا با روح و حقیقت انسانیت قابل طرح و بحث است.

برای «حیا» اقسام گوناگونی می‌توان شمرد: حیای از مردم، حیای از پیامبر الهی، حیای از امام عصر - ارواحنا له الفداء - حیای از خداوند، حیای از نفس. اقسام «حیا» به‌ویژه قسم اخیر، عامل مهارت خودکنترلی است که امروزه روان‌شناسان بحث‌های مفصلی به آن اختصاص داده‌اند.

اگر بنا باشد جایگاه خصیصه «حیا» را در هندسه وجودی انسان مشخص کنیم، می‌توانیم بگوییم از آنجاکه حیا با افعال و رفتار آدمی و سامان‌دهی آنها ارتباط دارد، باید آن را از شئون عقل عملی انسان دانست؛ همچنان‌که در توضیح و تبیین اقسام آن مشخص شد.

از جمله روایات مشهور و مهمی که جایگاه حیا را برای ما بهتر به تصویر می‌کشد، بیان تمثیل‌گونه‌ای است که امیرمؤمنان علیه السلام برای اصبع‌بن‌نباته تبیین می‌فرمایند: جبرئیل پس از هبوط بر حضرت آدم علیه السلام او را بر انتخاب یکی از سه حقیقت ممثل و رها کردن دوتای دیگر مخیر فرمود. آن سه «عقل»، «حیا» و «دین» بودند. حضرت آدم علیه السلام عقل را انتخاب کرد. جناب جبرئیل رو به دین و حیا کرده، فرمودند: برگردید و او را رها کنید. آن دو جواب دادند که ما مأموریم همراه عقل باشیم؛ هر جا که باشد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰).

علاوه بر این، حیا در روایت مشهور «جنود عقل و جهل» در زمره لشکریان عقل معرفی شده است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۱). طبق این روایات، عقل بر حیا سیطره و حاکمیت دارد. پس اگر بنا باشد، کاندیدای انسان شدن را معرفی کنیم، شأن و جایگاه رهبر بر پیرو، اولی و شایسته‌تر است.

انسانیت قرار گرفته است. با این نگرش، عقل را می‌توان عامل تمییز انسان از دیگر موجودات معرفی کرد.

اشتراک لفظی و تعدد معنای «عقل»، امر را بر انتخاب آن به عنوان شاخص محوری معرفی انسان مشکل می‌کند. بدین‌رو، در تعریف، بر پرهیز از این‌گونه کلمات ملزم شده‌ایم. اما اهل معرفت، عقل را یا مدرک کلیات معرفی کرده‌اند یا عامل تمییز و تشخیص خوب و بد. بی‌شک، آنچه ما را از دیگر حیوانات جدا و ممتاز می‌کند، گنجینه محفوظات نیست، بلکه استفاده و کاربرد صحیح دانسته‌ها معیار انسانیت است. اگر به روایت تمثیل‌گونه بخش قبل نگاهی دوباره بیندازیم، عقلی مختار حضرت آدم^ع قرار گرفت که حیا و دین را به دنبال خود داشت. پس این عقل است که می‌تواند شاخص و معیار انسان شدن باشد.

در تشخیص احکامی همچون خوبی و بدی یا حسن و قبح و همچنین پیاده‌سازی و اجرایی کردن آن، نباید از مراتب قوه عاقله غفلت ورزید. البته پایه‌های اصلی حسن و قبح را نمی‌توان دست‌خوش تغییر دانست؛ زیرا عمومی، ثابت و همیشگی‌اند. نیکو بودن عدالت و بدی ظلم از این سنخ است. بدین‌رو، می‌توان گفت: شناخت مصادیق یا مراتبی از خوبی و بدی یا حسن و قبح، بین همگان عمومی و مشترک است؛ اما مصادیق یا مراتبی از آن به کمک عقل سلیم و توانمند قابل تشخیص است. علاوه بر آن، عمل به فعل نیکو نیز پس از تشخیص خوبی آن، به مدیریت عقل آزاد از بند هوا و طمع و حاکم بر قوای دیگر تحقق‌پذیر است.

از امیرمؤمنان علی^ع روایت شده است: «رأیت العَقلَ عَقْلان: مطبوع و مسموع، و لاینفع مسموع إذا لم یک مطبوع کما لاینفع ضوء الشمس و ضوء العین ممنوع» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۸)؛ عقل دو گونه است: عقل طبیعی (فطری) و عقل اکتسابی از مسموعات. هرگاه عقل فطری در انسان نباشد عقل اکتسابی و شنیده‌ها سود نمی‌دهد؛ چنان‌که نور خورشید به چشمی که نور ندارد بهره نمی‌دهد.

این فرمایش حضرت بر محوریت عقل فطری نسبت به عقل اکتسابی صحه می‌گذارد. از این‌رو بهتر به نظر می‌رسد که عامل تفصیل بخشنده انسان‌ها از دیگر موجودات را فطرت او بدانیم. اگر این فطرت، مؤلفه‌ها و شاخص‌های ویژه خود را از دست ندهد، صاحبش در زمره انسان‌هاست و با از دست دادن بخشی از این

بر عهده همان عقل عملی معهود قسیم عقل نظری است. البته بین فلاسفه در خصوص تبیین کارکرد عقل نظری و عملی اختلاف وجود دارد که خود بحثی منحاز و مفصل می‌طلبید. این نوشتار به عنوان اصل موضوع، رسالت یکی را حوزه شناخت و دیگری را عمل تعریف کرده است.

آنچه از عقل و جهل در آیات و روایات اسلامی آمده است، بیشتر به این قسم از عقل عنایت دارد و مراد از «جهل مذموم» نیز جهلی است که مقابل عقل عملی باشد، که با علم و دانش داشتن منافات ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۴۳).

از جمله نکاتی که **نهج البلاغه** در شناخت جایگاه عقل در آن مذاقه کرده، توجه به محدودیت‌ها و نقایص آن است. حضرت علی^ع علاوه بر ناتوانی عقل انسان در فهم کنه ذات باری تعالی، که مکرر به آن تصریح دارند، به نمونه‌های دیگری از عجز عقل نیز اشاره دارند. برای نمونه، در خطبه ۱۶۵، به شگفتی‌های خلقت طاووس اشاره می‌فرمایند و هوش‌های ژرف‌اندیش و عقل‌های پرتلاش را از درک آن عاجز می‌دانند و می‌فرمایند: «و در ادراک کمترین اندام طاووس، عقل‌ها از شناخت درمانده و زبان‌ها از ستودن آن در کام مانده‌اند» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۶۵).

حضرت، در مواضع دیگر، از عقل‌هایی سخن به میان آورده‌اند که به واسطه چراغ‌های هدایت، در جست‌وجوی نورند (همان، خطبه ۱۴۴)؛ یا از لغزش‌گاه عقول تحت آرزوها و امیال (همان، خطبه ۸۶؛ همان، حکمت ۲۱۹)؛ خفتن عقل (همان، خطبه ۲۲۴) و اسارت عقل‌های بسیاری از افراد در زندان حاکم هوا و هوس (همان، حکمت ۲۱۱؛ همان، نامه ۳) سخن به میان آورده‌اند. غایت رسالت پیامبران نیز زدودن غبارها و حجاب‌های جهالت و ضلالت، توانمندسازی و شکوفایی عقل است. (همان، خطبه اول).

حضرت با تبیین تفاوت بین عقل و زیرکی معاویه، او را زیرک‌تر از خویش نمی‌دانند، بلکه او را اهل غدر و خیانت معرفی می‌کنند (همان، خطبه ۱۹۱).

پیامبر اکرم^ص عقل را بافضیلت‌ترین حقیقتی می‌دانند که خدای متعال بین بندگانش تقسیم کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲). این بافضیلت‌ترین شیء، می‌تواند صاحب خویش را بافضیلت‌ترین کند؛ زیرا به سوی انسان شدن گام برداشته و در راه نیل به اوج قله

خداوند در آیه «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ كَافِرًا وَ يَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰) اولاً، انسان مؤمن را زنده می‌داند؛ و ثانیاً، در مقابل زنده «کافر» را آورده است. از این عبارت، چنین به دست می‌آید که کافر مرده، و انسان مؤمن زنده است. پس انسان همان «حیّ متألّه» است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۸).

بدین‌سان فرد بی‌بهره از آیین ابراهیم خلیل^ع را دچار سفاهت نفس و بی‌بهره از حلق انسانیت و معیار حقیقی انسان شدن می‌داند: «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰). طبق فراز فوق، کسی از کیش حضرت ابراهیم^ع روگردان است که خود را دچار حماقت کرده، فهم خدادادی و عقل مراعات‌کننده را از دست داده باشد.

سفاقت در این آیه، غیر از سبک‌مغزی معمول در جامعه است. سفاقت نفس، همان گم‌کردن مسیر انسان شدن و از دست دادن شاخص اصلی انسانیت است. از این‌رو، امام علی^ع، توحید را عامل حیات نفس معرفی نموده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۴). به نظر می‌رسد که بتوان تأله را به نوعی، با گام برداشتن در مسیر شکوفایی فطرت پیوند داد که جایگاه آن، در قسمت بعد بهتر روشن می‌شود.

هـ فطرت

«طبیعت، غریزه و فطرت» هریک - به ترتیب - شاخصه اصلی موجود بی‌جان، حیوان و انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۳۷). البته بعد حیوانی انسان بی‌بهره از غریزه نیست؛ همچنان‌که بعد جسمانی او مشمول طبیعت و قوانین حاکم بر آن است. پس انسان از سه بُعد طبیعت، غریزه و فطرت تشکیل شده؛ اما مایه انسانیت او، فطرت است. از آن‌رو که «فطرت» بر وزن «فعله» بر نوع آفرینش دلالت می‌کند، می‌توان آن را عبارت دانست است از: مجموعه ساختاری که خاص انسان است و شامل همه ابعاد وجودی او از حیث انسان بودن او می‌شود.

برخی از اهل تحقیق، فطرت انسان را به معنای خالی بودن خلقت اولیه او از آراء، عقاید و خواهش‌ها دانسته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۳۹-۱۴۰)؛ اما این نگرش، خلاف صریح آیه ۳۰ سوره «روم» است که او را صاحب فطرتی الهی دانسته است. اگر در آیه ۷۸ سوره «نحل» لحظه تولد او را خالی

عوامل، بهره‌ای از انسانیت خود را از دست می‌دهد و از مرزهای انسانیت افول می‌کند. در ادامه، این عامل را بیشتر مرور خواهیم کرد.

د. تأله

آیت‌الله جوادی آملی این عامل را فصل ممیز انسان می‌داند و انسان را از منظر قرآن به «حیّ متألّه» تعریف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۸).

از منظر قرآن کریم، می‌توان عبادت و ارتباط با پروردگار را تأمین‌کننده حیات انسانی دانست. حیات انسانی بدون تعلق به خدای متعال، عبادت و ارتباط با حیّ محض - یعنی خدا - میسر نیست. بدین‌روی، انسان، هم در آغاز آفرینش خود به خدا نیازمند است و هم در ادامه آن. با گسسته شدن پیوند بین عبد و مولا، انسان راهی برای تأمین نیازهای اصلی خود ندارد و در نهایت، به حیوان یا گیاه یا سنگی تبدیل می‌شود. انسان در تأمین نیاز خویش، از چند حال خارج نیست:

- یا صرفاً در پی تأمین نیازهای جسمی خود است که در حد «گیاه بالفعل» و «حیوان بالقوه» خواهد بود.
- یا در پی ارضای قوه غضب خویش همچون تسلط بر دیگران است که «حیوان بالفعل» خواهد بود.

- یا تنها به تأمین نیازهای عاطفی خود می‌پردازد که «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» است.

انسانی که تنها در کارها امین باشد و خیانت نکند حیوانی تربیت‌شده، مانند سگ‌شکاری است که سختی گرسنگی و شکار کردن را تحمل می‌کند؛ ولی چون از امانت‌داری لذت می‌برد، در امانت خویش، یعنی شکار خیانت نمی‌کند. بر این اساس، کسی که در امانت خیانت کند، از حیوان تربیت‌شده پست‌تر است. همچنین انسانی که تنها به مسائل عاطفی می‌اندیشد و در قلمرو نژاد و قبیله، برای حمایت از خانواده و خویشان غیرت به خرج می‌دهد، حیوان مهربانی همچون مرغ است که از جوجه‌های خود حمایت می‌کند.

اما کسی که معارف بلند توحیدی را آموخت و نمونه‌ای از «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» شد و توانست از همه گردنه‌های سخت تعلق به دنیا بگذرد و اهل ایثار باشد، او حقیقت انسانی را شکوفا کرده و «انسان بالفعل» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱).

نیازهای اولیه تلاش می‌کند و در این مسیر، اگر پیشرفتی هم داشته باشد، چشم‌گیر نیست. به نظر می‌رسد الهام فجور و تقوا به نفس انسان (شمس: ۸) به این بُعد از ابعاد فطرت اشاره داشته باشد.

ب. انسان تمایلات مخصوص به خود دارد که حیوان از آن بی‌بهره است. میهمانی و سوز دادن برای انسان لذیذ است، اما نه بما آنه حیوان، بلکه بما آنه انسان. از این رو، امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «قوت الأجسام الطعام و قوت الأرواح الإطعام» (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۲).

انسان بالفعل درحالی که خود محتاج است، آن را ایثار می‌کند. از تشنگی در حال جان دادن است، اما آب را به کنار دستی خود می‌دهد. این گونه تمایلات مختص برخی انسان‌های کمال یافته است و برای حیوان نیست؛ گرچه مراتب بسیطی از آن را برای برخی حیوانات مثل خروس که به هنگام غذا خوردن اجازه می‌دهد ابتدا مرغ بخورد و سپس خودش بخورد، برشمرده‌اند، اما تعمیم ایشار او، حتی تا مرحله جان دادن گزارش نشده است. این بخش از کارکردهای انسانی بر عهده عقل عملی آدمی نهاده شده است.

ج. انسان افعالی خاص خود دارد. برای مثال، وقتی در رخت‌خواب گرم است، خواب شیرین خود را رها می‌کند: «تَتَجَافَى جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ» (سجده: ۱۶)، بلند می‌شود و با حق مناجات می‌کند. این مختص انسان است و برای حیوان امکان‌پذیر نیست.

افعال خاص انسان محصول کارکرد عقل نظری و عملی است. د. انفعالاتی نیز خاص انسان است. انسان از چیزهایی لذت می‌برد که مختص اوست. وقتی از تمایلات خاص خود مثل اطعام، ارضا می‌شود، لذت می‌برد. روشن است که لذت غیر از تمایل است. «تمایل» مبدأ فعل است و «لذت» نتیجه فعل. روشن است که لذت را به حیوانات و دیگر موجودات زنده می‌توان اسناد داد، اما لذت حیوان، لذت محسوس است و مراتب برتر آن مثل لذت عقلی را نمی‌توان بدان نسبت داد.

انفعالات خاص انسان نیز غایت فعالیت عقل نظری و عملی اوست. با رضای نیازهای این توانمندی‌ها، این انفعالات محقق می‌شود.

پس انسان بودن آدمی به معنای فعال بودن فطرت اوست و آن زمانی است که ادراکات، تمایلات، کارها و انفعالات خاص انسانی را بالفعل داشته باشد. از این رو، فطرت را می‌توان عنوان جامعی دانست که هم شناخت‌ها و هم گرایش‌های خاص انسان،

از علم، معرفی کرده، منظور علوم حصولی است که در همان آیه ابزار ایجاد آن را متذکر شده است، نه همه علوم را، تا شامل علوم فطری و حضوری هم شود. البته صاحب این نظریه آن را برنتافته و در مواضعی دیگر، اقرار کرده که خلقت انسان‌ها بر توحید است (همان، ج ۷، ص ۲۲۲؛ ج ۱، ص ۱۱۴).

قرآن مجید از جایگاه فطرت در منظومه وجود انسان و پیوند آن با دین و تالّه پرده برداشته است: «روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده. دگرگونی در آفرینش خدا نیست» (روم: ۳۰).

فطرت ذاتی انسان صاحب خویش را به آیینی پاک فرامی‌خواند. پس انحرافات و زشتی‌ها امری غیرذاتی و عارضی است. وظیفه سفرای الهی این است که این امور عارضی را زایل کنند و به فطرت اصلی انسان امکان شکوفایی دهند. بدین‌روی، انسان شدن انسان به شکوفا شدن فطرت و استعدادهای فطری او گره خورده است.

به منظور شناخت بیشتر فطرت در تبیین تفاوت انسان و حیوان، بهتر آن است که ابتدا به کارکردهای حیوان پرداخته شود. پس از بررسی فعالیت‌ها و کارهای یک حیوان، به نظر می‌رسد که امور ذیل را به استقرای ناقص، بتوان به آن نسبت داد:

- حیوان ادراکاتی دارد؛ همچون دیدن، ادراک بو و مزه.
- تمایلاتی هم دارد؛ مثل میل به غذا، دوستی بچه‌اش.
- حیوان افعالی دارد. حیوان بر اساس ادراکات و تمایلات خود، کارهایی انجام می‌دهد؛ مثلاً، به دنبال غذا می‌رود و برای خود خانه و لانه درست می‌کند.

- انفعالاتی نیز دارد. اگر جلوی حیوانی بچه‌اش را اذیت کنند، او نیز اذیت می‌شود.

- انسان هم امور فوق را داراست که به بُعد حیوانی او (انسان بما هو حیوان) مربوط می‌شود. اما نظیر این چهار بخش را نیز می‌توان برای فطرت انسان (انسان بما هو انسان) هم قایل شد؛ زیرا «فطرت» به معنای نوع آفرینش خاص انسان است. پس نوع آفرینش انسان به گونه‌ای است که:

الف. ادراکات خاصی دارد که فلاسفه به آن «ادراکات عقلی» گویند. چیزهایی را می‌فهمد که حیوانات آنها را نمی‌فهمد. در نتیجه این ادراکات و رشد آنهاست که علوم، فنون و پیشرفت‌های چشم‌گیر و گوناگون به وجود آمده است. اما در مقابل، حیوان فقط برای تأمین

آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰) می‌توان اشاره کرد که خلقت انسان را بر اساس فطرت می‌داند و فطرت الهی را جبلی انسان معرفی می‌کند، نه عنوانی عارضی.

نتیجه‌گیری

سؤال از معیار و عامل اصلی انسان شدن، که او را از دیگر موجودات جدا می‌کند، پیشینه‌ای در تاریخ اندیشه بشریت دارد و تاکنون نیز جزو سؤالات روز بشر متمدن بوده است.

متون دینی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به ملاک‌های متعددی در تعیین انسان بودن انسان اشاره کرده‌اند؛ از جمله: حمد الهی، حیا، عقل، تأله و فطرت. اگر نتوان به واسطه تک‌تک این عناوین به فصل ممیز حقیقی و ملاک انسانیت او پی برد، هریک از این ملاک‌ها، گوشه‌ای از معمای وجودی انسان را روشن می‌کند.

منظور از «عقل»، مجموعه دانش‌ها، محفوظات و قدرت حل مسائل نیست، بلکه از سنخ عزم و اراده است که فرد را در حیطه اعمال، متصف به نیک می‌کند و آن را از بد تمیز می‌دهد.

فطرت شامل همه ابعاد وجودی انسان، اعم از ادراکات، تمایلات، افعال و انفعالات خاص او می‌شود. عقل معلومات خاص انسان را ادراکات می‌کند و او را به سعادت خویش رهنمون می‌شود. حمد خدای متعال، از جمله افعال خاص اوست. حیا در حیطه انفعالات وی می‌گنجد و تأله و الهی شدن هم در فطرت مخموره نهادینه است. بنابراین، بین ملاک‌های متعدد در این موضوع (حمد الهی، حیا، عقل، تأله و فطرت)، تنافی و تعارضی نیست و عنوان جامع معیار انسانیت را می‌توان «فطرت» و زنده بودن آن دانست که هم انسان را به حمد الهی و اقسام حیا دعوت می‌کند و هم او را به ندای عقل و خدایی زیستن فرامی‌خواند.

اعم از ایمان و عقاید، توحید، ولایت و باور به معاد را دربر می‌گیرد و شامل عناوینی که قبلاً ذکر شد نیز می‌شود. حضرت علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه نیز کلمه «اخلاص» را همان «فطرت» دانسته‌اند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۰۹).

امام خمینی علیه‌السلام فطرت را به دو قسم «مخموره» و «محبوبه» تقسیم کرده و «مخموره» را هم دارای دو سنخ «اصلی» و «تبعی» دانسته است (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۷۶-۷۷). انسان صاحب فطرت محبوبه با محسوس و محبوب شدن فطرت در حجاب غفلت و دنیازدگی، مانع مهمی بر فعلیت و بروز توانایی‌های خاص انسان ایجاد می‌کند، از مسیر انسانیت فاصله می‌گیرد. او دارای لشکریانی همچون جهل، کفران، حرص، شتاب‌زدگی، و تکبر است. فطرت منظور این نوشتار، همان فطرت مخموره است که از حجاب طبیعت و دنیاطلبی نجات یافته و آدمی را به اوج انسانیت و غایت خلقت او رهنمون می‌شود و جنود رفق، تواضع، توکل، و شکر را در خدمت دارد.

بنابراین، فطرت را می‌توان عامل اصلی و حقیقی شکوفاکننده انسانیت دانست. البته به نظر می‌رسد که فطرت را نباید به امور چهارگانه مذکور محدود کرد، بلکه امور دیگری همچون توان ارتباط با ملکوت، مکاشفه و شناخت عوالم دیگر، که صدرالمتألهین سعی دارد به کمک قوایی تحت عنوان «قوای ذاتی نفس» آن را تبیین کند و شرح دهد، نیز در افق این حقیقت قابل تبیین است. از نظر وی، انسان به وزان پنج حاسه ظاهری، پنج حس باطنی و ملکوتی به صورت بالقوه دارد که در صورت گام نهادن در مسیر انسانیت، شکوفا و بالفعل می‌شوند. این قوا عبارتند از: بینایی باطنی، سامعه باطنی، ذائقه باطنی، لامسه باطنی و شامه باطنی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۲ و ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰). با استفاده از این قواست که آدمی به عوالم دیگر مرتبط می‌شود. این قوا را باید «قوای فطری انسان» نامید.

کرامت اولیای الهی و توانایی تصرف در عالم طبیعت با اشراف بر عوالم محیط بر آن، نیز با شکوفایی این خمیرمایه نهفته در وجود آدمی و نیل به مراتب برتر آن و با اسنفاذه از قوای فوق محقق می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶).

ممکن است ادعا شود که فطرت خاصه انسان است، نه حقیقت ذاتی او. اگر بنا باشد با نگرش کلامی به این ادعا پاسخ داده شود به

.....منابع

- طباطبای، محمدسید، ۱۴۱۷ق، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضه مصر للطباعه و النشر و التوزیع.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، بی تا، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح و تعلیق محمد ابوریح، چ دوم، قاهره، دارالفکر العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدنی شیرازی، سیدعلی خان، بی تا، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*.
- تحقیق سیدمحسن حسینی امینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، تحقیق محمود فتحعلی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۹، *المنطق*، تهران، فقیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی تا، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۷ق، *الدعوات*، قم، مدرسه امام مهدی.
- زمخشری، محمدبن عمر، ۱۴۱۷ق، *اللسان فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌ای، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح و تعلیق جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعه العقلیه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الامالی*، چ چهارم، تهران، کتابخانه اسلامی.
- نهیج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- صحیفه سجادیه، بی تا، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش.
- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد، ۱۳۷۷، *شرح نهج البلاغه*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث والاسر*، تصحیح محمود محمد طناحی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء*، تحقیق سعید زانده، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح برزاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان محقق، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسا، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *الف، تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *زن در آینه جمال و جلال*، تحقیق محمود لطیفی، چ نوزدهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، چ پنجم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.