



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## ۱. بیان مسئله

پژوهش دربارهٔ انسان‌شناسی بسیار گسترده و کهن است. برخی دربارهٔ قدمت پژوهش‌های انسان‌شناسی گفته‌اند: ما بیش از ۲۵ قرن سخن متفکران را در مورد انسان پیش رو داریم که از غایت افراط آغاز شده و تا نهایت تفریط ادامه می‌یابد. انسان گاهی بر اساس تصویر پروتاگوراس، فیلسوف قرن پنجم پیش از میلاد، معیار همه چیز معرفی می‌شود و گاهی هم تا آن حد تنزل می‌یابد که هابز حقیقت انسان را به گرگ تشبیه می‌کند و نیچه آلمانی او را حیوانی ناتمام معرفی می‌کند. انسان‌شناسی مسیحی محرف، نیز انسان را موجودی ذاتاً گناهکار تصویر می‌کند که فقط با قربانی شدن پسر خدا (عیسی مسیح) پاک و به حقیقت ملکوتی واصل می‌شود. بر همین اساس کاسیرر معتقد است: آنچه در انسان‌شناسی باعث ایجاد بحران شده، وجود آشفتگی و هرج و مرج در اندیشه‌هاست و اگر ما نتوانیم راهی مستقیم برای خروج از این بن‌بست پیدا کنیم، هرگز معرفت به خصوصیات کلی فرهنگ انسانی ممکن نخواهد بود و ما به غرق شدن در توده‌ای از معلومات پراکنده که به ظاهر فاقد هر گونه انسجام درونی هستند، ادامه خواهیم داد. (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۵۲) بهترین راهی که می‌توان از این آشفتگی‌ها خارج شد و به نظر درست دربارهٔ انسان رسید، مراجعه به متن قرآن کریم است.

انسان‌شناسی از دیدگاه دانشمندان گذشته تا معاصرترین آنان، از نظر مسلمانان و سایر مکتب‌ها مورد پژوهش واقع شده است؛ به عنوان نمونه از دیدگاه اندیشمندان، مقالات زیر نگاشته شده است: «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن سینا»، «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی»، «انسان‌شناسی پولس: بررسی و نقد»، «انسان‌شناسی در اندیشهٔ کانت»، «انسان‌شناسی در اندیشهٔ امام خمینی». جای تعجب است که تاکنون مقالهٔ مستقلی انسان‌شناسی را از منظر قرآن مورد تحقیق قرار نداده است. حتی انسان‌شناسی

در مقالاتی مانند «انسان‌شناسی از منظر نهج‌البلاغه (با تأکید بر خطبة ۳۲)»، «انسان-شناسی در صحیفه سجادیه» از دیدگاه نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه نیز مورد پژوهش واقع شده است. مقاله حاضر این کاستی را جبران نموده و انسان‌شناسی را از دیدگاه قرآن مورد تحقیق قرار داده است.

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای به آیات قرآن مراجعه نموده و پس از دسته‌بندی آیات به تفاسیر مختلف و مقالات گوناگون مراجعه کرده است و به این مسئله پاسخ می‌دهد که انسان‌شناسی از منظر قرآن چگونه است؟

### اهمیت انسان‌شناسی

انسان و شناخت او از اهمیت ویژه برخوردار است، تا آن‌جا که دعوت به شناخت انسان به عنوان مخلوقی پیچیده، از تعالیم اصلی بسیاری از مکاتب فلسفی، عرفانی و ادیان بوده است. در تعالیم دینی اسلام، شناخت انسان از خود، پرفایده‌ترین شناخت‌هاست (تمیمی، ۱۳۶۶: ۲۳۲) و از سوی دیگر، عدم شناخت انسان، جهل به همه چیز دانسته شده است (لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ) (همان: ۲۳۳).

تأکیدهای فراوانی در متون اسلامی در مورد شناخت انسان وجود دارد؛ از جمله امام علی علیه‌السلام در تعابیری فرموده‌اند: «غایت معرفت این است که انسان خودش را بشناسد» (همان: ۲۳۲)، «من تعجب می‌کنم از کسی که دنبال گم شده خود می‌گردد؛ ولی خودش را گم کرده است و دنبال خودش نمی‌گردد» (همان: ۲۳۳) و «هر کس خودش را نشناسد از راه نجات دور می‌شود و در گمراهی و جهل گرفتار می‌آید» (همان: ۲۳۳).

شاید دلیل این همه تأکید بر شناخت انسان این باشد که انسان بدون شناخت نسبت به حقیقت خویش، هرگز از زندگی انسانی خود بهره‌ای نخواهد برد؛ هرچند که

از لذات مادی و شهوانی هم برخوردار باشد. البته مراد از شناخت، شناخت سطحی (به این صورت که بداند وجود دارد و باید زندگی کند) نیست، زیرا حیوانات هم از چنین شناختی برخوردارند؛ بلکه مراد شناخت عمیق نسبت به خود است. به این معنا که انسان باید علاوه بر علم به هستی خود و لزوم زندگی انسانی، علم به خالق خود، کمال، سعادت و راه وصول به آن را هم داشته باشد و بداند زندگی بدون فضیلت و معرفت و خداشناسی ارزشی ندارد و باید زندگی او همیشه توأم با تعقل، تفکر و اندیشه باشد؛ چرا که مثل انسان در این زندگی مثل بازرگانی است که با سرمایه خود داد و ستد می‌کند و فقط در صورتی می‌تواند به سود بالایی دست یابد که ارزش سرمایه و کالایی را که خرید و فروش می‌کند، به خوبی بشناسد و گرنه ممکن است در مدت زمان اندکی نه تنها سودی کسب نکند، بلکه اصل سرمایه خود را نیز از دست داده و زیان‌کار گردد. (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۳ و ۴۴)

از آن جایی که انسان مهم‌ترین موضوع خلقت است، انسان‌شناسی به عنوان مهم‌ترین هدف هر مکتب فکری، از گذشته تاکنون، مطرح بوده است. انسان‌شناسی بر هر علمی، از جمله علم اخلاق مقدم است. به این دلیل که مادامی که ندانیم انسان کیست و ماهیتش چیست، آیا واجد یا فاقد روح است و... نمی‌توان از بایدها و نبایدها صحبت کرد (کازرونی، ۱۳۹۴: ۱۷۱).

اهمیت انسان‌شناسی از جهات متعددی قابل بررسی است. برخی از این قرار است: ۱- ارتباط انسان‌شناسی با مسائل اصولی اعتقادی: الف- شناخت انسان راه-گشای شناخت خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۲-۶۳؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۷-۳۱) ب- ارتباط انسان‌شناسی با نبوت و امامت (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۹؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۸-۳۱۹) ج- ارتباط انسان‌شناسی با معاد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۱۹)

۲- ارتباط انسان‌شناسی با مسائل اخلاقی (شعبانی ورکی، ۱۳۷۴: ۲۴؛ خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۵۰؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۹) الف- شناخت انسان طریق تهذیب نفس (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۴) ب- شناخت انسان عامل رهایی از خودفراموشی (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۴ - ۶۶) ۳- ارتباط انسان‌شناسی با سایر علوم و مسائل اجتماعی (همان: ۷۲ و ۷۳؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۹ و ۳۲۰).

### انواع انسان‌شناسی

انسان‌شناسی مصطلح در غرب که به عنوان یک شاخه علمی جدید مورد توجه است، با آنچه که در فرهنگ دینی به عنوان شناخت انسان مطرح می‌شود، متفاوت است. انسان‌شناسی فرهنگ دینی محدودتر از انسان‌شناسی علمی است و به عنوان زیر مجموعه‌ای از انسان‌شناسی علمی مشهور تلقی می‌شود. از این انسان‌شناسی در متون دینی به معرفت نفس یا خودشناسی تعبیر می‌شود و در آن، انسان از این جهت مورد بحث و توجه قرار می‌گیرد که موجودی کمال‌پذیر است و هدفی والا و متعالی برای او تعریف شده است (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴). البته بررسی جامع انسان نقطه مشترک قرآن و علم انسان‌شناسی جدید است. همان طور که علم انسان‌شناسی جدید معتقد است در فرایند شناخت انسان باید حوزه گسترده‌ای از فرهنگ و تاریخ انسان تا علوم انسانی، علوم طبیعی و علوم اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد، در قرآن نیز با اشاره‌های مستقیم و غیرمستقیم به ابعاد فوق، یک نوع جامعیت در مباحث انسان‌شناسی ارائه می‌شود و با دعوت به مطالعه موضوعات، تصویری از ماهیت انسان ارائه می‌گردد که دربرگیرنده زندگی او، قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا است (ناصر و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۰).

انسان‌شناسی بر اساس یک تقسیم‌بندی از جهت روش موجود در آن به چهار نوع

تقسیم می‌شود:

۱) انسان‌شناسی تجربی یا علمی: در این نوع، انسان با روش تجربی مورد بررسی قرار می‌گیرد و این شاخه علمی شامل همه رشته‌های علوم انسانی می‌شود (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۰).

۲) انسان‌شناسی شهودی یا عرفانی: این نوع از راه علم حضوری به مطالعه و بحث در مورد انسان و معرفی انسان کامل و همچنین نحوه دست‌یابی انسان به کمال می‌پردازد و شامل دو بخش عرفان نظری و عملی است (همان: ۴۱).

۳) انسان‌شناسی فلسفی: این نوع، انسان کلی را مورد نظر قرار می‌دهد و به دنبال شناخت ماهیت انسان به صورت قضیه حقیقیه است. این نوع معرفت، همه انسان‌های گذشته و حال و آینده را مصادیق موضوع خود می‌داند و روش آن، تعقل و بهره‌مندی از عقل است (همان: ۴۲).

۴) انسان‌شناسی دینی: در این نوع از انسان‌شناسی ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی از طریق مراجعه به متون مقدس دینی - کتاب و سنت - به دست می‌آید. به بیان دیگر در انسان‌شناسی دینی به جای بهره‌گیری از روش‌های تجربی، عقلی یا شهودی برای شناخت انسان از روش نقلی استفاده می‌شود (همان: ۴۲). مقاله حاضر انسان‌شناسی را با روش دینی به ویژه قرآنی مورد توجه است.

پاره‌ای از اشکالات در انسان‌شناسی‌های تجربی، فلسفی و عرفانی باعث شده که بهترین راه شناخت انسان، روش دینی و وحیانی باشد؛ چراکه حقیقت انسان نیازمند شرح است و کسی جز آفریننده انسان نمی‌تواند حقیقت انسان را شرح دهد. خداوند حقیقت انسان را به وسیله انبیا شرح کرده و با بیان اینکه آدمی از کجا آمده، به کجا

می‌رود و در چه راهی گام برمی‌دارد، او را با خویشتن، با آفریدگار، با گذشته، حال و آینده‌اش آشنا کرده است (همان).

از آن جایی که در ادیانی مانند مسیحیت و یهودیت تحریف صورت گرفته است، لذا بر اساس متون مقدس آن ادیان نمی‌توان به شناخت انسان دست یافت. ولی این مشکل در مورد اسلام که متن مقدس آن، یعنی قرآن، مصون از هر گونه تحریف بوده است، وجود ندارد؛ لذا می‌توان با مراجعه به قرآن و روایات اسلامی به انسان‌شناسی دینی واقعی دست یافت. جامعیت یکی از ویژگی‌های عمده انسان‌شناسی دینی است (همان).

شناخت واقعی انسان منوط به شناخت جامع انسان است و نیاز است دستاوردهای هر علم در شناخت انسان به یکدیگر پیوند زده شود و در این صورت است که تصویر کامل‌تری از انسان به دست می‌آید. این معرفت منظومه‌ای از انسان، عبارت از علم انسان‌شناسی جدید است. با ظهور اسلام و تعالیم وحیانی، قرآن افق‌های جدیدی را درباره ماهیت انسان به روی عالمان دینی گشود. جالب‌ترین نکته هم در مورد مباحث قرآن پیرامون انسان، جامعیت موضوع و گاه انحصاری بودن مطالب آن است که در کنار هم قرار گرفته‌اند (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۰). انسان‌شناسی قرآنی، فراتر از انسان‌شناسی متعارف بشری است و اصولاً شناخت گوهر انسانی خارج از توانایی انسان است. انسان نیازمند انبیای الهی و معارف وحیانی است تا بتواند آن‌چنان که هست انسان را بشناسد و این امر نیازمند یک بازنگری و تحقیق تطبیقی بین انسان‌شناسی قرآنی و انسان‌شناسی متعارف است (همان: ۱۴۰).

خلاصه کلام اینکه در انسان‌شناسی، روش وحیانی بهترین و کامل‌ترین روش است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۷). مقصود از وحی، عصارة ثقلین، یعنی مدلول قرآن و رهنمود اهل بیت علیهم‌السلام است، نه خصوص قرآن. زیرا وحی الهی گاهی



به صورت قرآن نازل می‌شده است و زمانی به شکل الهام برای تفسیر قرآن و تبیین آن (همان: ۹۳).

## آفرینش انسان از جسم و روح

یکی از ارکان مهم انسان‌شناسی قرآنی، کیفیت آفرینش انسان است که از آن مباحث بسیار متعددی استخراج و استنباط می‌شود.

بر اساس قرآن کریم آفرینش انسان اولیه (حضرت آدم علیه‌السلام) از صلصالی از حمأ مسنون (گل خشکیده برگرفته از لجن بدبو) (حجر: ۲۶)؛ طین (گل) (ص: ۷۱)<sup>۱</sup> و تراب (خاک) (آل عمران: ۵۹) بوده است و نسل او نیز از خاک (کهف: ۳۷)<sup>۲</sup>، گل (انعام: ۲)<sup>۳</sup> و نهایتاً از ماء (آب) (فرقان: ۵۴)، ماء مهین (آب پست) (سجده: ۸) و نطفه (نحل: ۴)<sup>۴</sup> آفریده شده است. بحث تفصیلی درباره این آیات از موضوع مقاله کنونی خارج است. ولی می‌توان گفت آیات (بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) (سجده: ۷-۸) به عنوان جمع‌بندی مجموع آیات درباره خلقت ابتدایی انسان است که می‌گوید: انسان اولیه از گل آفریده شد و نسل او از آب پست.<sup>۵</sup>

۱. همچنین حجر: ۲۸ و ۳۳ و الرحمان: ۱۴.

۲. همچنین اعراف: ۱۲؛ اسراء: ۶۱؛ ص: ۷۶.

۳. همچنین روم: ۲۰؛ فاطر: ۱۱؛ غافر: ۶۷.

۴. همچنین مؤمنون: ۱۲؛ سجده: ۷؛ صافات: ۱۱.

۵. همچنین کهف: ۳۷، حج: ۵، مؤمنون: ۱۳، فاطر: ۱۱، یس: ۷۷، غافر: ۶۷، نجم: ۴۶، قیامت: ۳۷.

انسان: ۲، و عبس: ۱۹.

۶. نظم آیات خلقت بدن و جریان طبیعی آن: اول خاک زمین، دوم انضمام آب، سوم گل شدن، چهارم لجن شدن، پنجم چسبندگی و خشک شدن و ششم همانند سفال پخته شدن، خواهد بود (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۵/۱۴).

حال پس از این مرحله نخستین جسمانی، مرحله دیگری به نام دمیده شدن روح در آدمی مطرح است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) و «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۷-۹) و «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) که بسیاری از مفسران به صراحت ایجاد آفرینشی دیگر (أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) را همان نفخ روح دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۱/۷؛ طوسی، بی تا: ۳۵۴/۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۸/۱۸). از این دو مرحله چنین نتیجه گرفته می‌شود که انسان از دو چیز متضاد ساخته شده: یکی پست‌ترین چیز یعنی گل سیاه متعفن (حماً مسنون) و دیگری روح خدا یعنی عالی‌ترین موجود قابل تصور (مجتبوی، بی تا). «انسان موجودی است دو بعدی و مرکب از جسم و روح الهی» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۷: ۱۸). البته منظور از انتساب روح به خدا این نیست که چیزی از خدا جدا شده باشد، همچنین از قبیل اضافه جزء و کل نیست، بلکه اضافه‌ای است که ادباء آن را اضافه تشریفی می‌نامند. در اضافه، کمترین مناسبت کافی است و در همه زبان‌ها نیز رایج است؛ در فارسی نیز اضافاتی مانند خدای ما، عالم ما، آسمان ما و ... ملکیت یا جزئیّت را نمی‌رساند، بلکه نوعی اختصاص را می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۰).

بعد از دمیده شدن روح الهی در انسان مباحثی چون هدایت الهی برای انسان (انسان: ۳)، لزوم تعقل (غافر: ۶۷)، لزوم شکرگزاری (سجده: ۹)؛ و سجده فرشتگان (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) و از همه مهم‌تر متصف شدن خدا با آفرینش روح به «احسن الخالقین» و از آن مهم‌تر وجود مرگ و دنیایی پس از این دنیای فانی (مؤمنون: ۱۵-۱۶ و حج: ۵) مطرح می‌شود.

از مجموع این آیات چنین استفاده می‌شود که انسان علاوه بر بُعد جسمانی دارای بُعد روحانی است و دانسته می‌شود که بُعد روحانی از بُعد جسمانی مهم‌تر و اصل وجود انسان است. همان گونه که جسم نیازها، حقوق و ... دارد، روح نیز نیاز به غذا و انرژی و ... دارد و انسان باید هر دو بُعد خود را مورد توجه قرار داده و اصالت را به روح دهد. محدود کردن انسان به نیازهای مادی در حقیقت ظلم به انسان است؛ زیرا انسان دارای توانایی‌های بالقوه‌ای است که نپرداختن به آن‌ها موجب می‌گردد انسان در بُعد معنوی و در مرحله بعدی و حیات اخروی از قابلیت‌های خود که موجب کمال او می‌شود، محروم گردد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۳). انسانیت انسان و اصالت وجودی‌اش وابسته به روح اوست، نه جسم وی؛ زیرا از نظر بدنی بسیاری از مخلوقات با انسان مشترک و حتی در مرتبه بدن، زیباتر از او هستند، ولی از شرافت و کرامت وجودی انسان بی‌بهره‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۶۸-۱۶۹). انسان هم طبیعت حیوانی و هم طبیعت فرا حیوانی دارد و زمانی که متصل به طبیعت روحانی شود عنوان انسان بر او صادق است. قبل از آن انسانی بالقوه است و در صورتی که تحت تربیت صحیح قرار گیرد، انسان بالفعل خواهد شد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۴). انسان در رحم که فقط تغذیه و رشد می‌کند، گیاه بالفعل و حیوان بالقوه است. وقتی به دنیا می‌آید و به مقام سمع و بصر و امثال آن می‌رسد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و ممکن است انسانیت او در مرحله قوه بماند و هرگز به فعلیت نرسد. در نتیجه چنین فردی مشمول «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) می‌شود و شاید انسانیت وی به شکوفایی و فعلیت برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۲۹-۴۳۰).

راه رسیدن به کمال انسانی، قدم گذاشتن در طریق بندگی به واسطه ایمان قولی و فعلی است تا با مخالفت با هوای نفس و هر آنچه رنگ خودخواهی و خودپرستی

دارد، زمینه برای وصول به کمالات واقعی انسانی فراهم شود و در این هنگام است که باطن فرد با ظاهر انسانی موافق می‌گردد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۶).

نکته دیگر با توجه به دو بعد جسم و روح انسان این است که انسان موجودی است که از پست‌ترین پستی‌ها تا بالاترین والائی‌ها، عرصه ابراز وجود و امکان صعود و نزول دارد. انسان در فاصله بین لجن و خدا قرار گرفته و می‌تواند هر کدام را انتخاب کند (مجتبوی، بی‌تا). اگر فقط به جسم بپردازد و از روح خود و نیازهای آن غفلت کند از حیوانات هم پست‌تر خواهد شد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹) و اگر علاوه بر توجه به جسم، روح خود را نیز مورد توجه قرار دهد، می‌تواند تا بالاترین درجات تعالی پیش رود: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۷-۹).

شاید بتوان گفت آیاتی نظیر «لَخَلِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» (غافر: ۵۷)، «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ» (نازعات: ۲۷) و «فَأَسْتَفْتِهِمْ أَمْ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا» (صافات: ۱۱) که آفرینش آسمان و زمین را از انسان بزرگ‌تر می‌داند، اشاره به انسانی است که فقط به جسم خود پرداخته و از روح غافل شده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۵ و همو، ۱۳۸۸: ۱۶/۶۵۲ و همو، ۱۳۸۹: ۱۸/۴۲۰).

### خلافت و جانشینی انسان از جانب خدا

یکی دیگر از مسائل مهم که پس از آفرینش انسان مطرح می‌شود، خلافت انسان از جانب خداست. بارزترین مقامی که خداوند برای آدمی مقدر فرموده، مقام خلافت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

هر چند در برخی آیات مانند «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (هود: ۵۷) خلافت و جانشینی برخی از انسان‌ها نسبت به

انسان‌های دیگر مطرح است، لکن خلافتی که در بحث انسان‌شناسی مورد نظر است، جانشینی انسان از سوی خداست که در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) مطرح شده است. سیاق آیات اشعار دارد که خلافت ذکر شده در آیه، جانشینی از خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳/۵۷-۶۰).

اصل معنای خلافت، نشستن چیزی جای چیز دیگر است. در محسوسات، این معنا روشن است. غالباً الفاظ در ابتدا در موارد حسّی به کار رفته و می‌توان گفت برای معانی حسّی وضع شده است. بعد تدریجاً بنا بر احتیاج بشر به درک مفاهیم اعتباری و معنوی، همان الفاظ وضع شده در مورد حسّیات، در امور اعتباری و معنوی نیز به کار رفت. خلافت نیز نخست برای جانشینی حسّی وضع شده و سپس در امور اعتباری به کار رفته است؛ یعنی کسی که مقام اعتباری دارد، کسی را جانشین خود می‌کند. گاهی نیز از این وسیع‌تر در نظر گرفته می‌شود و خلافت در امور حقیقی معنوی به کار می‌رود؛ مانند مقام خداوند بزرگ. در اینجا یک نوع رابطه تکوینی ویژه بین خدا و برخی مخلوقات وجود دارد که مقامشان چندان عالی است که گویی در مرز مقام وجوبی قرار گرفته‌اند؛ چنان که در دعا آمده است: «لا فرق بینک و بینهم إلاّ أنّهم عبادک و خلقک» کارهایی که خدا می‌کند از آنان سر می‌زند، منتها با این فرق که خدا استقلالاً و آنها ظلاً، انجام می‌دهند. در مورد اینان تعبیر می‌شود که خلیفه خدای‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۵).

برخی در مورد آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) که درباره حضرت آدم علیه‌السلام است، گفته‌اند که منظور در اینجا خلافت از گذشتگان است؛ یعنی پیش از آدم روی زمین، موجوداتی بوده است یا انسان‌هایی که منقرض شده‌اند یا چیزهایی

مانند انسان که در برخی روایات نسناس نامیده شده‌اند و یا جن و چیزهای دیگر... و اینکه خدا می‌فرماید به جای آن‌ها آدم را آوردیم، پس این خلافت یعنی جانشینی آدم به جای مخلوقات قبل از آدم. شاهدشان این است که فرشتگان گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ» چون فرشتگان، آن موجودات قبل را دیده بودند که فساد و خونریزی می‌کرده‌اند. این وجه، صحیح نیست و منظور، خلافت الهی است؛ زیرا اولاً همین که خدا به فرشتگان می‌فرماید: «من» خلیفه قرار خواهم داد، بی‌آنکه بگوید خلیفه به جانشینی چه کسانی، خود این ظهور دارد که خلافت از خود «من» (خدا) است. اگر حاکمی اعلام کند: من جانشینی تعیین خواهم کرد، آنچه در ابتداء به ذهن می‌آید، این است که به جای خود، خلیفه تعیین می‌کند. ثانیاً خدا می‌خواهد مطالبی برای فرشتگان بیان کند که برای دریافت امر سجده آماده شوند. هنگامی که خدا می‌خواهد به فرشتگان بگوید: در نظر دارم موجودی بیافرینم، قاعداً باید آن را معرفی کند که این موجود چیست و یا اشاره کند که چرا باید آن‌ها برای او سجده کنند. مناسب مقام، معرفی و فراهم آوردن زمینه اطاعت امر است. پس مناسب است بگوید: موجودی خلق خواهم کرد که خلیفه خود من است و شما باید بر او سجده کنید. ثالثاً درخواست مؤدبانه فرشتگان که می‌گویند: ما تو را تقدیس و تسبیح می‌کنیم، این است که بهتر است ما را خلیفه کنی، نه موجودی خون‌ریز را. اگر مسئله جانشینی از کسی دیگر غیر از خدا بود، نیازی نبود فرشتگان بر لیاقت خود تأکید کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۷-۳۵۸).

نکته بعد در مبحث خلافت انسان این است که آیا این خلافت ویژه حضرت آدم علیه‌السلام است یا در انسان‌های دیگری نیز ممکن است؟  
 آیه دلالتی بر انحصار در حضرت آدم علیه‌السلام ندارد و شاید بتوان از جمله «أَتَجْعَلُ فِيهَا...» که فرشتگان گفتند و از پاسخ خدا بهره برد که منحصر به آدم علیه‌السلام

نبوده است. زیرا فساد و افساد در مورد حضرت آدم علیه‌السلام که معصوم بود، مطرح نبود و جا داشت که پاسخ داده شود: آدم، افساد و خونریزی نمی‌کند. اما اینکه همه انسان‌ها این مقام را دارا باشند نیز، با مبانی اسلامی ناسازگار است. مقام خلافتی که فرشتگان لایق احراز آن نبودند. آیا شمر و یزید و بگین و ریگان و... لایق آنند؟ تنها کسانی چون انبیا و ائمة معصومین علیهم‌السلام می‌توانند چنین مقامی داشته باشند. گواه، عبارتی است که در زیارت جامعه می‌خوانیم: «و رضیکم خلفاء فی ارضه». پس اجمالاً می‌توان گفت خلافت خدا، منحصر به حضرت آدم علیه‌السلام نیست و در میان نوع انسان، افراد دیگری یافت می‌شوند که به آن مقام می‌رسند (همان: ۳۵۹-۳۶۰).

نکته دیگر در مورد آیه مورد بحث این است که غرض اصلی آفرینش انسان، تحقق خلافت الهی روی زمین بوده است (همان: ۳۶۰). انسان باید در تمام لحظات زندگی خود به گونه‌ای عمل کند که از خلافت الهی خارج نشود. کسی که قرار است جانشین خدا در زمین باشد، دست به طغیان، ستم، پایدالی و ... نمی‌زند.

### ستایش و نکوهش انسان

انسان به دلیل اینکه موجودی دویعدی (مُلکی و ملکوتی) است، دارای ویژگی‌های مثبت و منفی است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۷: ۲۰). نزدیک به شصت آیه در قرآن درباره مذمت انسان‌اند. آیاتی نیز از جلالت و کرامت انسان سخن می‌گویند.

دسته اول درباره طبیعت و جنبه بدن انسان‌اند، نه روح وی؛ مانند: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸)، «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء: ۳۷). دسته دوم درباره جنبه الهی

و ملکوتی و روح انسان‌اند؛ نظیر: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) و «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰).

اگر انسان جنبه ملکوتی خویش را تقویت کند، امانتی را حمل می‌کند که آسمان از حمل آن باز می‌ماند و چنانچه جنبه ملکی خود را پروار کند، خلقت آسمان از او مهم‌تر خواهد بود: «لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» (غافر: ۵۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۴۲۰).

مبدأ این ستایش‌ها فطرت‌گرایی و منشأ این نکوهش‌ها طبیعت‌گرایی انسان است، نه خود طبیعت یا فطرت او؛ چون این دو قوای روح و مخلوق تکوینی خدای‌اند. به سخن دیگر، حاکمیت فطرت بر وجود، به رعایت عدالت و حفظ امینانه امانت می‌انجامد و چون انسان به اختیار خویش فطرت را حاکم کرده است، قرآن او را می‌ستاید و کار او را حَسَن می‌داند. حاکمیت طبیعت بر وجود نیز به ظلم به خویشتن و خیانت در امانت منتهی می‌شود و چون انسان به سوء اختیار خویش طبیعت را حاکم کرده است، قرآن او را نکوهش می‌کند و کار او را زشت می‌شمارد. بنابراین همه فضایل انسانی به فطرت‌گرایی و تمام رذایل به طبیعت‌گرایی انسان بازمی‌گردد. اگر او به طبیعت خود رو آورد و از هویت انسانی خود که روح اوست، غافل گردد، نه تنها از پیمودن مسیر کمال بازمی‌ماند، بلکه دچار انحطاط می‌شود و پست‌تر از حیوان: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). آری اگر چهره دل کسی از سمت فطرت توحیدی او به سوی طبیعت حیوانی‌اش برگردد، هرگز از فیض الهی بهره نمی‌برد؛ همانند ظرف واژگون که هر چه باران از بالا ببارد، چیزی درون آن نمی‌ریزد. اگر انسان به بُعد فطری خود رو کند، نه تنها حقوق بدن و جنبه طبیعی روح او پایمال نمی‌گردد، بلکه در تکامل به «افق اعلی» و مقام «أو ادنی» می‌رسد که از مقام فرشتگان برتر است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱ - ۷۲).



بر این اساس، در قرآن هر جا نكوهش انسان مطرح است، گفت‌وگو از انسانی است که از خاک آفریده شده و به سوی آن گرایش تام دارد و هر جا از کرامت و بزرگی مقام انسان سخن می‌رود، دربارهٔ انسانی است که مسجود فرشتگان و جانشین خدا در زمین است. یعنی نكوهش‌ها به طبیعت‌گرایی انسان و ستایش‌ها به روح فطرت‌خواهی او برمی‌گردد.

آیات بیان‌کنندهٔ نقاط ضعف طبیعت‌خواهی انسان و آیات نكوهش‌کنندهٔ طبیعت‌گرایی در انسان، در این مقام نیست که بگوید جنبهٔ طبیعت انسان که به حس، وهم و خیال برمی‌گردد، هیچ فایده‌ای ندارد، بلکه درصدد تبیین سود و زیان طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۳-۲۱۶).

از جهتی دیگر اوصاف منفی انسان در قرآن را در سه دسته می‌توان تحلیل و بررسی کرد: اوصاف بیان‌کنندهٔ طبیعت انسان، اوصاف ناشی از بهره‌برداری نادرست از طبیعت انسانی و اوصاف برخاسته از سوء اختیار.

### أ. اوصاف بیان‌کنندهٔ طبیعت انسان

آیات این اوصاف، ناظر به ذم یا تقبیح وجود انسان نیست. قرآن انسان را به این نقاط ضعف و خصوصیات طبیعی وی آگاه می‌کند؛ مثلاً اعلام می‌دارد که انسان ضعیف آفریده شده است: «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) و این، هم به جسم او مرتبط است و هم به روح وی.

### ب. اوصاف ناشی از استفادهٔ نادرست از طبیعت انسانی

برخی اوصاف منفی انسان که در قرآن آمده است، ریشه‌هایی طبیعی دارد و از انحراف تمایلات موجود در طبیعت انسان و به تعبیر دقیق‌تر، تبعیت نکردن طبیعت او از فطرت وی پدید می‌آید. ولی بعضی اوصاف منفی مستقیماً بر اثر سوء اختیار انسان ایجاد

می‌شود و طبیعت انسانی، به خودی خود، اقتضای چنین اوصافی را ندارد. برای اوصاف دسته اول می‌توان وصف «جزوع» بودن و «منوع» بودن را برشمرد که بر اثر انحراف صفت طبیعی «هلوع» بودن ایجاد می‌شود. «هلع» همان «حرص» است که ذاتاً منفی نیست و می‌تواند در جهات مثبتی مانند علمِ صائب، عملِ صالح، معنویت و... به کار گرفته شود و منافع دنیایی مثبت و خیرات آخرتی فراوانی برای انسان جلب و تأمین کند؛ اما اگر این گرایش انسانی بر اثر سوء تدبیر و پیروی نکردن از فطرت در مسیر دنیاخواهی و رفاه‌طلبی قرار گیرد، صفتی منفی و مذموم و عقاب‌آور است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ» (معارج: ۱۹-۲۲).

بر پایه این آیات، هلوع بودن جزو خلقت انسان است، ولی جزوع و منوع بودن، صفاتی است که بر اثر سوء استفاده از این وصف نفسانی به دست خود انسان ایجاد می‌شود. لذا نمازگزاران از دارندگان این اوصاف (هلوع، جزوع و منوع) استثنا شده‌اند. همین وصف «هلع» و «حرص» بر اثر سوء تدبیر، به ایجاد بخل شدید می‌انجامد که جزو اوصاف منفی و رذایل وجود آدمی و نکوهیده قرآن است: «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء: ۱۰۰). آیات فراوان دیگری در قرآن کریم آمده است که اوصاف منفی انسان را بیان می‌کند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: کم‌ظرفیت و خودمحور (فجر: ۱۵)، بی‌صبر و نالان در مقابل سختی‌ها (معارج: ۲۰)، خودخواه در برابر نعمت‌ها (زمر: ۴۹)، ناامید (فصلت: ۴۹)، سرمست و ناسپاس به هنگام دست‌یابی به نعمت‌ها (شوری: ۴۸)، مغرور (فصلت: ۵۰)، عجول (اسراء: ۱۱)، ضعیف در مقابل طوفان غرایز (نساء: ۲۷-۲۸)، مجادله‌کننده (کهف: ۵۴)، فخور (هود: ۱۰)، افزون‌طلب (تکواثر: ۱)، مال‌دوست (فجر: ۲۰) و دنیا‌دوست (آل عمران: ۱۴).

### ج. اوصاف ناشی از سوء اختیار انسان

برخی اوصاف منفی انسان که در خلقت طبیعت اوّلی او نیست، ولی نقاط ضعف وجودی او قابلیت ایجاد چنین وصف‌هایی را برای انسان فراهم می‌کند؛ مانند ناسپاس بودن (عادیات: ۶)، روی‌گردان بودن از خداوند سبحان (اسراء: ۸۳)، مستقل دانستن اسباب و علل مادی (انعام: ۶۳-۶۴؛ اعراف: ۱۸۹-۱۹۰)، طغیانگر بودن<sup>۱</sup> (علق: ۶-۷)، توجیه‌گری (قیامت: ۱۴-۱۵) و غفلت کردن (انبیاء: ۱).

منشأ اوصاف نکوهیده انسان، یا جهل علمی است یا جهالت عملی. جهل علمی او بر اثر سلطنت خیال و وهم اوست و جهالت عملی وی بر اثر سیطرة شهوت و غضب (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۳۸ تا ۲۴۲).

انسان باید بر ویژگی‌های مثبت و ستودنی خود تأکید کند و آن‌ها را به فعلیت کامل برساند. همچنین باید تلاش نماید به گونه‌ای رفتار کند که ویژگی‌های منفی در او به حداقل برسد. علاوه بر تقویت ویژگی‌های مثبت، باید اوصاف منفی و نکوهیده را نیز از خود دور کند. انسان باید بداند که ضعیف آفریده شده است و نباید به گونه‌ای رفتار کند که عجول بودن که در طبیعت او وجود دارد، بر فطرت و روح او حاکم شود؛ بلکه در برابر مشکلات زندگی به جای جزع و فزع و بی‌تابی باید صبر را پیشه خود کند.

### کرامت و ارزشمندی انسان

یکی از مسائل مهم در قرآن - که نقش راهبردی در تربیت انسان دارد - اعتقاد به کرامت و ارزشمندی انسان است. اعتقاد به ارزشمندی انسان به عنوان شریف‌ترین مخلوق خدا و موجودی که از شرافت و کرامت تکوینی برخوردار است. این باور در

۱. مصادیق طغیانگری انسان: سئیزه‌جویی (نحل: ۴)، انکار قیامت (مریم: ۶۶)، مکر نسبت به آیات

الهی (یونس: ۲۱)، ستمگر بودن (ابراهیم: ۳۴) و نقض عهد الهی (یس: ۶۰).

بسیاری از رفتاری‌های انسان نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. استاد شهید مطهری درباره این مبنای راهبردی در اخلاق می‌گوید:

در اخلاق اسلامی محور و آن چیزی که حجم اخلاقی به دور آن می‌گردد و یا به تعبیری، آن نقطه از روح که اسلام روی آن دست گذاشته است، برای احیای اخلاق انسانی و برای اینکه انسان را به سوی اخلاق سوق دهد، «کرامت و عزت نفس» است (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

در اخلاق اسلامی یک موضوع است که می‌توان آن را پایه و محور همه تعلیمات اخلاقی اسلامی قرار داد و تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم، در مآثر اسلامی روی هیچ موضوعی به عنوان پایه و محور به اندازه این موضوع تکیه نشده است و آن «اصل کرامت نفس» است. در اسلام به کرامت و عزت نفس و به محترم شمردن نفس بسیار اهمیت داده شده است؛ آن هم با کلمه «نفس» مثل: «أَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَيْتَةٍ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) یا «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ [شَهْوَتُهُ] شَهْوَاتُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹) که کلام امیرالمومنین علی علیه السلام است. آن‌که در جان خود احساس کرامت و بزرگواری کند، مخالفت با شهوات حیوانی برای او آسان است. نقطه مقابل، حدیثی است از امام هادی علیه السلام که می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۸۳). برحسب کلام امیرالمومنین علیه السلام اگر کسی در روح خود احساس شرافت و بزرگواری کند، برای او شهوت‌رانی و دنبال هوای نفس رفتن، کار منفوری است و نرفتنش کاری آسان. برعکس، بر حسب کلام امام هادی علیه السلام، آن کسی که این احساس در او نیست و در خود احساس نمی‌کند که من کسی هستم، شخصیتی هستم، شرافتی‌ای دارم، بزرگواری‌ای دارم، آن کس که این احساس را باخت همه چیز را باخت: «فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۶).

بر اساس آیه (وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (اسراء: ۷۰) خدا به انسان هم کرامت داده است و هم فضیلت. کرامت، ناظر به شرافت ذاتی شیء است که ویژه اوست و مقایسه با غیر در آن لحاظ نمی‌شود؛ برخلاف تفضیل که مقایسه با غیر، رکن آن است.<sup>۱</sup> خداوند افزون بر تکریم انسان، وی را بر بسیاری از موجودات برتری داده است.

کرامت انسان مربوط به ویژگی‌ها و خصوصیات ذاتی آدمی است. برخی از جلوه‌هایی که سبب کرامت انسان است، عبارت‌اند از:

الف- علم به اسمای الهی: انسان تنها موجود شایسته شناخت اسمای حسناى الهی است: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۱-۳۲) و به جهت برخورداری از همین ظرفیت علمی وسیع، معلم فرشتگان نیز هست: «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (بقره: ۳۳). این آیه افزون بر بیان برتری انسان کامل بر فرشتگان، در مقام تبیین این نکته است که انسان کامل، نه تنها عالم به اسمای خداوند است، بلکه به اذن او معلم اسمای حسناى الهی نیز هست.

ب- خلافت: انسان از نگاه قرآن وجودی جامع دارد که او را شایسته مقام خلافت کرده است و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را جانشین خود (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً {بقره: ۳۰}) و مسجود ملائکه (وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا {بقره: ۳۴}) قرار داده است. انسانی جانشین خداست که کار خدایی کند؛ زیرا همان خدایی که فرمود انسان جانشین من است، درباره ملحدان فرمود: «أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا نَعَمٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹)، «شَیَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲) و پیدا است که انعام و شیاطین را خلیفه خود قرار نداده است.

۱. فضیلت‌های انسان خصوصیات است، بدون لحاظ مقایسه با غیر؛ مانند: «أحسن المخلوقین بودن».

کرامت انسان، مرهون خلافت اوست؛ زیرا جانشین موجود کریم، کرامت دارد و چنین کرامتی که از ناحیه خلافت الهی باشد، بهره غیر انسان نیست. تعبیری که درباره انسان آمده، درباره هیچ موجود دیگری ذکر نشده است و آن تعبیر حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (به نقل از: مجلسی، بحار الأنوار. ۳۲/۲) است. چون شناخت جان آدمی، از آن حیث که خلیفه خداست (این خلافت نیز تکوینی است؛ نه قراردادی)، حتماً به شناخت خدا می‌انجامد.

ج- تسخیر آسمان و زمین برای او: خدا آسمان و زمین و آنچه را در آنهاست، مسخر خلیفه خود کرده است که روی زمین زندگی می‌کند: «و سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جائیه: ۱۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۶-۲۲۰). براساس این مبنای معرفت‌شناختی - که تأثیر شگرفی در تعاملات و رفتارهای اجتماعی آدمی به دنبال دارد - ارزش انسان به فرد، گروه یا نژاد خاصی اختصاص ندارد. تمام افراد بشر فرزندان آدم‌اند و به یک معنا برادران و خواهران یکدیگرند. از این رو هیچ یک بر دیگری شرافت و برتری ندارد و تفاوت‌های نژادی، قومی و قبیله‌ای یا تفاوت‌های ناشی از رنگ، زبان و مانند آن‌ها موجب افزایش یا کاهش شرافت کسی نخواهد شد. در مکتب اخلاقی اسلام، تفاوت انسان‌ها در مرد و زن بودن به رسمیت شناخته شده است و اختلافات نژادی و قبیله‌ای صرفاً برای شناخت بهتر است. از این رو مرد یا زن بودن یا تفاوت‌های نژادی و قومی، ثروتمند یا فقیر بودن یا سواره و پیاده بودن، شرافت آفرین نیستند، بلکه فقط تقوا و پرهیزگاری است که موجب کرامت و شرافت بیشتر خواهد شد (ر.ک. حجرات: ۱۳).

قرآن به گرمی بودن انسان تصریح می‌کند و بی‌آنکه یک گروه را بر دیگری برتری دهد، می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰). بزرگداشت انسان در این مرحله، تکریم در بُعد تکوین و

آفرینش اوست؛ یعنی خدا انسان را با استعدادها و توانمندی‌هایی که به او داده است، بر دیگر آفریده‌هایش برتری بخشیده و او را سرآمد مخلوقات خود قرار داده است. انسان با نعمت عقل، اختیار و زیبایی ظاهری بر هر مخلوق دیگری فضیلت یافته و این موهبت از الطاف خداوند و تکریم او در مقایسه با دیگر مخلوقات، به شمار می‌آید. حقیقتی که ارزشمندی انسان را در پیشگاه آفریدگار هویدا می‌سازد.

البته تکریم و بزرگداشت الهی نسبت به انسان به اینجا پایان نیافته است. خدای بزرگ، جهان آفرینش را مسخرّ او گردانیده و هرگونه تصرف مشروع و خردمندانه را برای او روا دانسته است. همچنین در ادامه، او را به انجام دادن وظایف شرعی و اخلاقی تکلیف کرده و برای سعادت و کمال او پیامبران را فرستاده و بهشت برین را برای نیکوکارانشان مهیا ساخته است. این‌ها همه نشانه‌های تکریم و بزرگداشت انسان از سوی پروردگارش بوده است.

به راستی خدایی که پس از آفرینش آدم، خود را برترین آفریننده خواند و به خود آفرین گفت (مؤمنون: ۱۴)، از روح خود در او دمید و او را مسجود فرشتگان مقرب و خلیفۀ خویش بر زمین قرار داد (حجر: ۱۵)، چگونه او را خوار و ذلیل بیسندد و موجبات توهین به او را فراهم آورد؟! (ر.ک. سبحانی‌نیا، ۱۳۹۷: ۳۷-۳۹).

## ۶-۱- کرامت ذاتی و اکتسابی انسان

در مجموع آیات قرآن درباره کرامت و ارزش انسان بین مفسران اختلاف نظر است که آیا کرامت انسان، ذاتی و شامل همگان است و یا اکتسابی است و ...؟<sup>۱</sup> پرداختن تفصیلی به این مسئله از موضوع مقاله کنونی خارج است. لکن به طور خلاصه اشاره می‌شود:

---

۱. در باب کرامت اکتسابی که انسان به صورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی ذاتی خود در مسیر رشد، کمال و کسب فضایل اخلاقی به دست می‌آورد، بین اندیشمندان اسلامی اختلافی نیست. چالش اساسی بین آن‌ها درباره کرامت ذاتی است. برخی از قرآن‌پژوهان کرامت ←

لحن قرآن در مورد انسان و ارزش او بسیار مختلف است. در برخی آیات برای انسان، به طور کلی مزیت قائل شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (اسراء: ۷۰). لحن آیه بسیار ستایش آمیز است و ظاهر آن عمومیت دارد و ظاهراً تمام فرزندان آدم، مورد تکریم الهی اند. اما در مقابل، آیه‌هایی درست عکس این‌ها داریم، با لحن نکوهش آمیز: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۴)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معاراج: ۱۹). پس باید در این آیات دقت بیشتری کرد که آن تکریم‌ها و یا نکوهش‌ها به چه اعتباری است و سرانجام نظر قطعی قرآن درباره انسان و منزلت وی نسبت به موجودهای دیگر چیست؟

تکریم یا مذمت انسان گاهی به عنوان یک امر تکوینی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و جنبه «ارزشی» ندارد و گاهی تکریم یا مذمت به عنوان یک مفهوم اخلاقی و ارزشی ملاحظه می‌شود. کرامت همگانی بنی آدم، مانند ضعیف آفریده شدن انسان، یک امر تکوینی است و جنبه ارزشی و اخلاقی ندارد و اصولاً ارزش اخلاقی در رابطه با فعل اختیاری مطرح می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۶۱ تا ۳۶۶).

آقای مصباح در پاسخ به این سؤال که: آیا انسان از دیدگاه ارزشی، بر همه موجودات مزیت دارد و آیا همه انسان‌ها در این زمینه مساوی‌اند؟ می‌نویسد:

---

→ اعطایی را ذاتی بشر از هر جنس، نژاد و رنگ دانسته‌اند و به بیان دیگر، برای «انسان بما هو انسان» کرامت ذاتی و خدادادی قائل هستند و کرامت عندالله را به عنوان وجه تمایز آدمیان در رسیدن به کمالات اختیاری برشمرده‌اند. در مقابل، برخی از اندیشمندان اسلامی به جای کرامت «ذاتی»، از کرامت «اقتضایی» دفاع کرده‌اند و انسان را به دلیل برخورداری از روح الهی، دارای «استعداد و لیاقت» برای رسیدن به کرامت دانسته‌اند. این اختلاف رأی، حکایت از نوع نگاه آنان به مقوله کرامت انسان دارد (سیحانی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۰۸). هم ایشان در صفحات ۱۱۳ تا ۱۱۷ چهار رویکرد مختلف درباره کرامت ذاتی انسان بیان کرده‌اند.



نه همه انسان‌ها بهتر از همه حیوانات‌اند و نه همه پست‌تر. برخی آنقدر تکامل می‌یابند که فرشتگان در برابرشان سجده می‌کنند و برخی چندان تنزل می‌یابند که از حیوانات هم پست‌ترند. ... آیات قرآن ناظر به دو نوع کرامت است: کرامت تکوینی و کرامتی که در نتیجه افعال اختیاری به دست می‌آید (همان: ۳۶۵ و ۳۶۷).

دیگران نیز گفته‌اند:

بررسی آیات ناظر به موضوع کرامت نشان می‌دهد که انسان دارای دو نوع کرامت است: یکی کرامت ذاتی که نوع بشر در تکوین از جهت آفرینش و داشتن استعدادها و ویژه از آن برخوردار است و دیگری کرامت اکتسابی است که انسان با اراده و تلاش خویش می‌تواند به آن دست یابد (رضایی اصفهانی و صدیق، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

درباره کرامت ذاتی انسان می‌توان گفت قرآن برای انسان نوعی شرافت ذاتی در میان مخلوقات قائل است که ناظر به قابلیت‌ها و فعلیت‌های تکوینی اوست. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت جسمانی از نظر قرآن عبارت‌اند از: حُسن صورتگری، تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان و برخی قابلیت‌های ویژه جسمانی از جمله حواس ظاهری. در ساحت روحانی عبارت‌اند از: برخورداری از قوه تفکر و تعقل، فطرت و اختیار. از آثار و لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان در قرآن می‌توان به شایستگی مقام خلیفه‌اللهی، قابلیت انتخاب و تغییر سرنوشت خود، استخدام امکانات و موجودات عالم در راستای مقاصد خود اشاره کرد (مشایخی و آریان، ۱۳۹۸: ۳۷).

درباره کرامت اکتسابی نیز آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) با محور قرار دادن تقوا برای کرامت مسئله را تا حد زیادی روشن می‌کند. طبق سخن آیت‌الله جوادی آملی تنها محور کرامت در نزد خداوند، تقواست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷۶/۱۱). انسان از کرامت فطری و سرشتی برخوردار است، اما با استمداد از تقوا، از

کرامت اخلاقی و ارزشی بهره می‌برد (همو، ۱۳۸۸: ۷۴۸/۱۲). البته تقوا مقول به تشکیک است و دارای مراتبی است که هر کس در مرتبه بالاتری قرار بگیرد نسبت به دیگران، کرامت بیشتری دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳۷۰).

با پیدایش تقوا کرامت نیز پدید می‌آید و با دوام آن نیز کرامت استمرار می‌یابد؛ چنان که با شدت و قوت تقوا، کرامت نیز تشدید و تقویت می‌شود و با ضعف تقوا، کرامت هم ضعیف می‌شود و نهایتاً با زوال تقوا، کرامت نیز به طور کلی نیست می‌شود: «وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ» (حج: ۱۸). خداوند فقط متقیان را کرامت می‌بخشد و اگر کسی به جهت طغیان و سرکشی از تقوا جدا شود، با سوء اختیار خود کرامت را به خواری جایگزین می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۸۶).

بنابراین تمام افراد انسانی، هم از نظر تکوینی ارزشمندترین و گرامی‌ترین مخلوقات الهی هستند و هم از نظر ارزشی و اخلاقی وظیفه دارند با محوریت تقوا کرامت خود را تعالی بخشند. حال هر انسان خردمندی مُجَاب می‌شود تا در هر جا که هست، هر کاری که می‌کند و به هر حرفه‌ایی که می‌پردازد، از شأن و جایگاه خود و هموعانش نگهداری کند و رفتاری را که به ساحت این مخلوق برجسته الهی خدشه‌ای وارد می‌سازد، انجام ندهد. چنین فرد آگاه و خردمندی در جهت تحقیر و خوار کردن یا اذیت و آزار رساندن به نفس انسانی، اعم از نفس خود یا هموعانش، گام بر نخواهد داشت؛ زیرا افراد بشر از نگاه او موجوداتی بزرگوار و برخوردار از کرامت‌اند و خالق و صاحب اختیارشان، تحقیر، توهین و آزاررسانی بی دلیل به هیچ یک از بندگان خویش را بر نمی‌تابد.

بر اساس سخن حکیمانه امام هادی علیه‌السلام که می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۸۳) «کسی که نزد خودش احساس

شخصیت نکند، از شر او ایمن مباش.» منشاء رفتارهای ناپسند و زشت - که پیامدهای ناخوشایند آن به دیگران آسیب می‌زند - محترم ندانستن خود است. یعنی کسی که در نزد خویش شریف نیست، نه برای خود احترامی قائل است و نه برای دیگران. پس باید همواره مراقب او بود تا به خود یا دیگران آسیبی وارد نسازد.

### حق حیات انسان

یکی دیگر از مسائل انسان‌شناسی، محترم شمردن حق حیات انسان‌هاست. برخی حیات را به معنای زیستن در عالم ماده معنا کرده‌اند. در این رویکرد انسان در ردیف سایر موجودات دارای غرایز و اغراض تکوینی حیوانی است و فراتر از آن، اهداف تشریحی ارادی ندارد که با اختیار خویش بتواند آن را طی کند.

عده‌ای حیات را فراتر از زندگی مادی دانسته و گفته‌اند که حیات به معنای زیستنی است که در آن افزون بر اهداف غریزی و مادی، اغراض معنوی و کمالات الهی نیز ملحوظ باشد؛ بنابراین گاهی حیات به زندگی محدود مادی و گاهی افزون بر زندگی مادی به زندگی معنوی نیز گفته می‌شود؛ چنان که درباره مرگ نیز چنین است که گاهی از مرگ، نابودی جسم و گاهی هلاکت در ورطۀ جهل و ضلالت اراده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج: ۱۵۶).

مهم‌ترین حق انسان، حق حیات است و سایر حقوق از این حق نشأت می‌گیرند. زیرا اگر زندگی و حیاتی نباشد حقوق دیگر مصداقی نخواهد داشت. حیات و زندگی، بزرگ‌ترین موهبت الهی است که به انسان اعطا شده است: «الحیة هیبة الله» به همین جهت احدی، حق از بین بردن یا ضعیف کردن آن را ندارد. این حق، از جانب خداوند در امانت اوست و انسان مأمور و مکلف به حفظ آن است. شاید همه شرایع بر این

مطلب اتفاق داشته باشند که حفظ حیات و عدم تعدی یا محدود نمودن آن واجب است. در حدیث آمده است: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عَرَضُهُ»<sup>۱</sup> بسیاری از تکالیف و احکام شرعی در اسلام، مثل تحریم قتل نفس (انعام: ۱۵۱)،<sup>۲</sup> حرمت خودکشی (نساء: ۲۹-۳۰)، حرام بودن اذن به قتل، تحریم قتل جنین، و جوب حفظ جان و حرمت نفس برای حفظ حیات و در راستای حق حیات انسان وضع شده‌اند. بنابراین هم بر شخص و هم بر حاکمان اسلامی واجب است که زندگی انسان و اساسی‌ترین حق او را حفظ کرده و آن را به خطر نیندازند. این همان چیزی است که قوانین حقوقی در عرف بین‌الملل نیز به آن توجه کرده است. اما آنچه را که اسلام در نظر دارد و آن را در تشریح خود لحاظ کرده، بسیار دقیق‌تر از آن است که در قوانین جهانی یا اعلامیه‌های بین‌المللی آمده است، و آن حق حیات طیبه و کریمه است؛ یعنی انسان نه اینکه حقیقتش محدود به حیات مادی و در سطح حیوانات است، بلکه حق او بسی وسیع‌تر از حیات مادی است و حق دارد در جهت معنوی، کمالاتی را تحصیل و حیات معقول و وحیانی خویش را در مسیر انسانیت ارتقا بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۲۸۹-۲۹۰).

حیات، دو گونه مادی و معنوی است. هیچ‌کس مجاز نیست حق حیات مادی یا معنوی دیگران را سلب کند. سلب حق حیات مادی با قتل تحقق می‌یابد. در دیدگاه قرآن، این کار برابر است با نابودسازی همه جامعه، مگر آن که با دلیل درستی صورت پذیرد: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) «هر کس دیگری را جز برای قصاص یا مبارزه با فسادگری بکشد، گویا همه مردم را کشته است.»

۱. به نقل از: مجموعه ورام، ج ۱، ص ۱۱۵؛ کشف‌الرئبه، ج ۶، ص ۲.

۲. همچنین اسراء: ۳۳؛ نساء: ۹۲-۹۳؛ مائده: ۳۲؛ فرقان: ۶۸.

سلب حقّ حیات معنوی به وسیله گمراه‌سازی صورت می‌پذیرد. کسی که دیگران را به هر طریق گمراه می‌کند، حیات معنوی آنان را از میان می‌برد. البته از دست دادن حیات معنوی به معنای گم کردن سعادت و فلاح است، وگرنه هیچ‌گاه روح انسان از بین نخواهد رفت؛ به همین دلیل قرآن کریم، حیات معنوی را نقطه روبروی کفر می‌داند. یعنی هر کس کفر پیشه کند، سعادت را از دست می‌دهد و بدین ترتیب از جنبه معنوی می‌میرد.

در دیدگاه قرآن، حقّ حیات تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و از این رو تنها خدا می‌تواند در آن تصرف کند. پس هر گونه نابودسازی مادی و معنوی بدون اذن پروردگار، چه از سوی خود و چه از سوی دیگران، ممنوع است. به عبارت دیگر حیات، گذشته از آنکه حقّ انسان است، وظیفه او نیز به شمار می‌آید و هیچ‌کس نمی‌تواند دوش خود را از بار این وظیفه برهاند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۵-۱۷۶).

از نظر قرآن حیات انسانی، بدون ایمان به وحی و عمل به دستور آن حاصل نمی‌شود (همو. ۱۳۸۸: ۱۹۴/۹). مرگ حقیقی کافران از تقابل «حی» و «کافر» در آیه «لینذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَ يَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ» (یس: ۷۰) و نیز از تمثیلات آمده در آیات «وَ مَا يَسْتَوِي الْاَعْمٰی وَ الْبَصِيْرُ وَ لَا الظُّلُمٰتُ وَ لَا النُّوْرُ وَ لَا الظُّلُّ وَ لَا الْحَرُوْرُ وَ مَا يَسْتَوِي الْاَحْيَاءُ وَ لَا الْاَمْوَتُ اِنَّ اللّٰهَ يَسْمَعُ مَنْ يَشَاءُ وَ مَا اَنْتَ بِمُسْمَعٍ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ» (فاطر: ۱۹-۲۲) برداشت می‌شود. پس رهنمود قرآن این است که مؤمن و کافر مساوی نیستند. دیگر اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله برای موعظه کردن مردگان به قبرستان نمی‌رفتند، تا خدا بفرماید: «وَ مَا اَنْتَ بِمُسْمَعٍ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ» (فاطر: ۲۲). پس مراد از «مَنْ فِي الْقُبُوْرِ» کسانی هستند که روح ملکوتی‌شان در گور خاکی تنشان دفن شده است.

از مجموعه این آیات می‌توان این اصل کلی را استنباط کرد که کافر و منافق زنده نیستند، بلکه مردگانی‌اند که در قبرها دفن شده‌اند. چنان که آیه «صُمَّ بَكْمُ عُمَى فَهَمُ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره: ۱۸) تمام آثار حیات را از کافر و منافق سلب کرده و آیه «صُمَّ بَكْمُ عُمَى فَهَمُ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱) علاوه بر سلب قدرت شنوایی و بینایی و گویایی، قدرت تعقل را نیز از او نفی کرده است. بنابراین حیات اینان محصور و محدود به حیات گیاهی و حیوانی است، نه حیات انسانی. پس چنین فردی از نظر حیات انسانی مصطلح قرآن، مرده است و حرکت او ناشی از حیات حیوانی اوست. لذا امیرمؤمنان علیه‌السلام فرمود: «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانَ ... وَ ذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءُ» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۲-۱۵۵).

حاصل اینکه مهم‌ترین حق انسان، حق حیات انسانی است و در فرهنگ قرآن حیات انسانی، ایمان و اعتقاد به خدا و آشنایی به معاد و علوم و معارف الهی است که از آن به «حیات طیب» یاد می‌شود: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷) و امیرمؤمنان حضرت علی علیه‌السلام درباره آن فرمود: «التَّوْحِيدُ حَيَاةُ النَّفْسِ» (به نقل از: تمیمی، ۱/۱۴۵). از نظر قرآن کریم وحی، سازنده حیات انسانی است و عقل در بسیاری از موارد فقط زمینه‌ساز آن است. انبیای عظام علیهم‌السلام نیز به سبب دریافت وحی، حامل پیام‌های حیات‌بخش‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴). انبیا با کمک وحی الهی بشریت را به حیات انسانی (توحید و معارف الهی) فرا می‌خوانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۸۸/۹-۵۸۹).

## ارتباط زندگی دنیا با آخرت

بخشی از شناخت انسان از منظر قرآن، منوط به شناخت زندگی او بعد از مرگ در بهشت یا جهنم است (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۱). محدوده حیات و زندگی انسان در شناخت و معرفت انسان نقش کلیدی دارد. آیا حیطة حیات آدمی به دنیا و زندگی دنیوی او محدود می‌شود و بعد از آن هیچ حیاتی وجود ندارد؟ یا حیات و زندگی مادی، ابتدای سیر زندگی انسان است و مرگ او انتقال از نشئه ظاهری مُلکی به نشئه باطنی ملکوتی است؟ اگر برای انسان زندگی مجدد و معادی قائل باشیم باید برای او یک نوع حقوقی لحاظ کنیم و اگر حیات تازه و آخرتی برای وی قائل نباشیم، حقوق دیگری برای او باید در نظر گرفت. هیچ عاقلی برای موجود ابدی و موجود موقت قانون واحد و حقوق مساوی وضع نمی‌کند.

براساس قرآن، انسان موجودی ابدی است و هرگز نابود نمی‌شود. وقتی انسان موجود ابدی بود و حیطة حیات او محدود به عالم ماده نشد، بلکه معاد، مؤاخذه و حساب پس از مرگ را حتمی دانست، قطعاً اعمال و رفتار او باید بر اساس همین عقیده تنظیم و نظام حقوقی وی در همین راستا جهت‌دهی و تدوین گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ب: ۹۸-۹۹).

آیا صرف دانستن اینکه زندگی ابدی داریم، برای تأثیرگذاری در افعال اختیاری ما در این جهان کافی است؟ یا هنگامی مؤثر است که بین این زندگی و زندگی ابدی، رابطه‌ای موجود باشد؟ اگر کسی معتقد باشد که آدمی یک دوره زندگی در این جهان دارد و با پرونده‌ی مشخصی با مرگ او تمام می‌شود و یک دوره دوباره زنده می‌شود و زندگی جدیدی آغاز می‌کند که رابطه‌ای با زندگی قبل او ندارد، اعتقاد صرف به

چنین حیات مجددی، تأثیری بر کردار او در زندگی نخستین نخواهد گذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۸۷).

قرآن کریم، در آیات بسیار زیادی که شمارش آن مشکل است، رابطه بین این دنیا و آخرت را بیان فرموده است. بین اعمال اختیاری انسان با سعادت و شقاوت آخرت او رابطه تنگاتنگی است. اگر شخص در دنیا اهل ایمان و عمل صالح باشد، در آخرت سعادت‌مند خواهد بود؛ چه در دنیا متنعم و چه مسکین بوده باشد. فقر و غنی در این دنیا تابع اسباب خاصی است که هم برای مؤمن حاصل می‌شود و هم برای کافر و هیچ یک موجب مقبولیت یا مبغوضیت نزد خدا نمی‌گردد. نمونه آیات در این زمینه «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱-۸۲). آنان که گناه ورزند و گناهشان آنان را احاطه کند، دوزخی‌اند و جاودانه در آنند و آنان که ایمان آورند و کردار نیکو از ایشان سرزند از دسته بهشتی‌ها آیند و در آن جاودانند. همچنین است: سوره نساء آیات ۳۱، ۵۶، ۵۷ و ۱۴۵ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۸۸).

در قرآن آیاتی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها استظهار کرد که رابطه بین اعمال انسان و نتایج اخروی آن، بیش از حد قرارداد است؛ یعنی اگر چه خدا اجر را تفضلاً افاضه می‌فرماید، ولی این‌طور نیست که صرف قرارداد باشد، بلکه رابطه‌ای عینی و حقیقی بین اعمال و نتایج اخروی آن وجود دارد. یک دسته آیاتی دلالت می‌کند که اموالی ناحق انسان در این جهان، خود تبدیل به عذاب و شخص، به آن‌ها معذب می‌گردد: «سَيَطُوفُونَ مَا بِخَلُّوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۸۰) «اموالی که در جهان می‌اندوزند، به زودی (در قیامت) طوقی می‌شود به گردن‌شان.» همچنین است: نساء: ۱۰ و توبه: ۳۵ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۹۲).



ظاهر برخی آیات نیز حاکی از آن است که خود عمل را می‌آورند، نه اینکه جزایش را به انسان بدهند: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَك مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۱۶) آیات دیگری هم داریم که کم و بیش، همین مضمون را افاده می‌کند و می‌گوید کارهایی که در اینجا انجام می‌دهید، برای خود پیش می‌فرستید؛ مانند: بقره: ۱۱۰ و ۲۲۳، حشر: ۱۸، مزمل: ۲۰، نبأ: ۴۰ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۹۳).

در دسته دیگری از آیات آمده است که هر کار را انجام دهید، به طور کامل در قیامت به شما برگردانده می‌شود: «ثُمَّ تُؤَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۶۱). هر کس هر چه انجام داده و کسب کرده، در آخرت بدو پرداخت شود و به آنان ستم روا نمی‌گردد: «وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹) «در قیامت هر کس هر چه کرده بوده است، حاضر می‌بیند.» همچنین است: بقره: ۲۷۲، انفال: ۶۰، هود: ۱۱۱، ابراهیم: ۵۰، نحل: ۱۱۱، سبأ: ۳۹، یس: ۵۴، زمر: ۲۴، تحریم: ۷، زلزله: ۷-۸ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۹۳ و ۴۹۴).

پس این دسته از آیات، دلالت دارد بر اینکه رابطه بین اعمال انسان و نتایج آن در آخرت، رابطه‌ای است بیش از حد قرارداد و اعتبار و نوعی رابطه تکوینی است و اعمال نیک و بد، علت پیدایش ثواب و عقاب است؛ به گونه‌ای که می‌توان آن‌ها را خود اعمال، تلقی کرد. شبیه آنچه در مورد هسته درخت و میوه آن می‌توان گفت که میوه همان هسته است که امروز به این صورت درآمد است. ... جزای شما همان کارهایی است که کرده‌اید. اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، خود این‌ها در آخرت صورت دیگری دارد. بنابراین بین اعمال ما و نتایج اخروی یک رابطه علیت و با معنای دقیق‌تر رابطه عینیت است (همان: ۴۹۵-۴۹۶).

بر اساس بیان قرآن، توجه و یاد معاد از مهم‌ترین عوامل تربیت انسان است؛ زیرا قرآن علت گرفتار شدن به عذاب را فراموش کردن روز قیامت می‌داند: «إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶). آیه دلالت دارد که هر گمراهی از راه خدا با هر معصیتی از گناهان که باشد، از فراموشی روز حساب جدا نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۱۷). تفکر و زندگی کسی که به ارتباط زندگی خویش با آخرت توجه نماید و بداند که تمام رفتارهای او در آخرت حاضر خواهد شد، با انسانی که اعتقاد به معاد ندارد یا قیامت را فراموش کرده است، متفاوت خواهد بود. انسانی که بداند عین رفتارهای او علت ثواب و عقاب او در آخرت است، دست به هر کاری نخواهد زد. همچنین توجه به پاداش‌های الهی در آخرت می‌تواند یکی از راه‌های برون‌رفت از مشکلات انسان باشد.

### نتیجه‌گیری

جامع‌ترین روش شناخت انسان مراجعه به متون دینی تحریف نشده است. از منظر قرآن انسان از دو بُعد جسمانی و روحانی آفریده شده و اصل وجود انسان، بعد روحانی اوست. انسان باید حقوق هر دو بُعد خود را رعایت نماید و محدود کردن انسان به یک بُعد ظلم به اوست. مهم‌ترین مقام انسان، جانشینی او از خداست که این جانشینی منحصر به حضرت آدم نیست. البته بدین معنا هم نیست که همگان جانشین خدا باشند. قرآن در آیات مختلفی انسان را ستایش کرده و در آیاتی او را نکوهش کرده است. نکوهش انسان ناظر به طبیعت‌گرایی انسان و ستایش از او ناظر به فطرت-گرایی اوست. کرامت انسان مربوط به ویژگی‌های ذاتی اوست. جلوه‌هایی که سبب کرامت انسان است، عبارت‌اند از: علم به اسمای الهی، خلافت و تسخیر آسمان و زمین

برای انسان. در کنار کرامت ذاتی انسان، تقوا عامل کرامت اکتسابی انسان است. از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی، محترم شمردن حق حیات انسان‌هاست. در دیدگاه قرآن، حق حیات تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و هیچ کس نمی‌تواند به ناحق در این حق تصرف کند. حیات دو گونه مادی و معنوی است. سلب حق حیات معنوی به وسیله گمراه‌سازی صورت می‌پذیرد. بخشی از شناخت انسان از منظر قرآن منوط به شناخت زندگی او بعد از مرگ است. بر اساس قرآن، انسان موجودی ابدی است و رابطه بین اعمال انسان و نتایج اخروی آن، رابطه‌ای عینی و حقیقی است.



## کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن شعبه حرانی، حسن (۱۳۶۳ ق). تحف العقول. ترجمة علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین. الوندیان و بداشتی (۱۳۹۸). «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن‌سینا»، ۳۳، ۷۳-۹۰.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مصطفی درایتی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تسنیم. قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن. تحقیق غلامعلی امین دین، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق غلامعلی امین دین، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). قرآن در قرآن. محمد محرابی، چاپ هشتم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب). حق و تکلیف در اسلام. تحقیق مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). تفسیر انسان به انسان. تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، چاپ پنجم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه‌السلام، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ج). جامعه در قرآن. تحقیق مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹د). فلسفه حقوق بشر. چاپ ششم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.  
خسروپناه، عبدالحسین و میرزایی، رضا (۱۳۸۹). «چیستی انسان شناسی»، انسان پژوهی دینی، ۲۴، ۳۵-۵۶.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و حسین صدیق (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت»، مطالعات تفسیری، ۱۹، ۱۱۱-۱۲۶.

روحانی راوری و طالب‌زاده (۱۳۹۰). «انسان‌شناسی در اندیشه کانت»، ۱۱ و ۱۲، ۷۳-۸۸.  
سبحانی‌نیا، محمدتقی (۱۳۹۷). اخلاق راندگی. چاپ اول، قم: انتشارات با هوش.  
سبحانی‌نیا، محمد (۱۳۹۴). «کرامت اقتضایی انسان در بوته نقد»، معارف قرآن، ۲۲، ۱۰۷-۱۳۶.  
سیدرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه، تحقیق صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.  
شعبانی ورکی، بختیار (۱۳۷۴). «انسان‌شناسی و کاربرد آن در تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی (ره)»، کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی (ره)، ۲۴-۳۴.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع‌البیان، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار‌المعرفه.

## انسان‌شناسی در آیینة قرآن / مرتضی قاسمی خواه ۳۷۵

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عباسی و موحد (۱۳۹۷). «انسان‌شناسی از منظر نهج‌البلاغه (باتاکید بر خطبه ۳۲)»، ۵۸: ۴۵-۶۴. فرزانه (۱۳۸۴). «انسان‌شناسی در صحیفه سجادیه»، ۱۵: ۶۹-۸۶.

قربان (۱۳۹۶). «انسان‌شناسی پولس: بررسی و نقد»، معرفت ادیان، ۳۰: ۹۷-۱۱۶.

کازرونی، سید مصطفی (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی انسان‌شناسی قرآنی با انسان‌شناسی غربی با توجه به مبانی اعتقادی شیعه»، حسنا، ۲۵: ۱۷۰-۲۱۱.

مازن (۱۳۹۴). «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی»، شناخت، ۷۳: ۲۲۱-۲۴۰.

مجتبوی، سید جلال‌الدین (بی‌تا). «مبانی نظام اخلاقی در اسلام»، مجله فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۲، این مقاله در سایت زیر منتشر شده است:

<http://morsalat.ir/Portal/home/?paper//۱۸۳۱۷/۱۰۳۴۲۸/۵۱۱۰۳>

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۷). انسان‌شناسی از منظر قرآن و حدیث، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: مؤسسه دارالحدیث.

مشایخی، محمدمهدی و حمید آریان (۱۳۹۸). «کرامت ذاتی انسان در قرآن، مولفه‌ها و لوازم وجودی»، قرآن‌شناخت، ۲۳: ۳۷-۵۶.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.

ناصح و اسدی (۱۳۹۵). «انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه متین، ۷۱: ۱۲۹-۱۴۳.

## Bibliography

Holy Quran.

Ibn Shuba Harrani, Hassan. 1363 AH , Tohaf al ogol, Ali Akbar, Qom: Jamia Modaresin.

- Alvandian va Badeshti. 1398SH. Ensanshenasi az didgahe ebne sina. 33: 90-73.
- Tamimi Amadi, Abdul Wahid bin Muhammad, 1366SH, Tasnife Ghorar al-Hakam va Derr al-Kalam, Mustafa Daraiti, first edition, Qom, Publicity Office.
- Javadi Amoli, Abdullah. 1388SH. Tasnim. Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1381SH. Surat vas irate ensan dar Qur'an. Research by Gholam Ali Amin Din, second edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1384SH. Hayate hagiye ensan dar Qur'an. Research by Gholam Ali Amin Din, second edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1388 SH. Qur'an dar Qur'an. Mohammad Mehrabi, 8th edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1388 SH. Hagg va Taklif dar Islam. Mostafa Khalili's research, third edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389 SH. Tafsire ensan be ensan. Mohammad Hossein Elahizadeh's research, 5th edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389 SH. Qur'ane hakim az manzare Imam Reza, (s), 7th edition, Qom: Israa Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389 SH. Jameh dar Qur'an. Mostafa Khalili's research, third edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389SH, Falsafe hogoge bashar. 6th edition, Qom: Esra Institute Publications.
- Khosropanah, Abdul Hossein and Mirzaei, Reza. 1389SH, "Chistie ensan shenasi". Anthropology of Religion 24: 35-56.
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali and Hossein, Sediq, 1393Sh. "Barrasie tatbighe tafsire Aye Karamat" Tafsir Studies 19: 111-126.
- Rouhani Ravari and Talebzadeh. 1390SH. Ensan shenasi dar andishe kant. 11 and 12: 73-88.
- Sobhani-nia, Mohammad Taghi. 1397SH. Akhlaghe ranandegi. First edition, Qom: Ba Hosh Publications.
- \_\_\_\_\_ 1394SH. "Karamate eghtezaee ensan dar boteh naghd". Quran Studies 22: 107-136.
- Seyed Rezi, Muhammad bin Hossein, 1414 AH, Nahj al-Balagha. Sobhi Saleh's research, first edition, Qom: Hijrat.
- Shabani Varki, Bakhtiar, 1374SH, Ensanshenasi va karborde An dar talim va tarbiat az didgahe emam khomeini (RAi (RA). 24-34.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. 1417 AH, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. 5th edition, Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan. 1372SH, Majma Al Bayan. Research by Mohammad Javad Balaghi, third edition, Tehran.

- Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir. 1412 AH, Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, WD, al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Ahmad Qasir Aamili, vol. 3, Beirut, Dar Ahyaya al-Tarath al-Arabi.
- Abbasi va Movahhed. 1397SH. " Ensanshenasi az didghahe Nahj al-Balagha (Batakid on sermon 32). 58: 45-64.
- Farzaneh. 1384SH " Ensanshenasi dar Safiha Sajjadiyeh. 15: 69-86.
- Qorban. 1396SH. " Ensanshenasi az didghahe pouls: Review and Criticism. Knowledge of Religions 30: 97-116.
- Kazroni, Seyyed Mustafa. 1394SH, ""Barrasie tatbighe Ensanshenasi qurani ba Ensanshenasi gharbi az didghahe Shia ". Hasna 25: 170-211.
- Mazen 1394SH, " Ensanshenasi az didghahe Ibn Arabi. Cognition 73: 240-221.
- Mojtbavi, Seyed Jalaluddin. WD, "Mabanie neame akhlaghi dar Islam". Journal of Philosophy, Faculty of Literature, University of Tehran. Number 2. This article was published on the following site:  
<http://morsalat.ir/Portal/home/?paper/51103/103428/18317>
- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad. 1387SH, " Ensanshenasi az didghahe Quran va Hadith. Translation: Sheikhi, Hamidreza, Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute.
- Meshaikhi, Mohammad Mahdi, Arian, Hamid. 1398SH. " Karamate zati ensan dar Qur'an, ". Qur'an Knowledge 23: 37-56.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. 1393SH, Ma'arife Qur'an. 7th edition, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).
- Motahari, Morteza. 1391SH. Falsafe akhlagh. Tehran: Sadra Publishing House, 37th edition.
- Naseh va Asadi, 1395SH, " Ensanshenasi az didghahe Imam Khomeini (RA). Matin Research Journal 71: 129-143.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی