

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی آیات موهم تعدد سرشت انسان

ک. یونس حسینی / دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآنی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Uhasani@mihanmail.ir

 orcid.org/0009-0009-2792-6165

mn@qabas.net

محمد نقیب‌زاده / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Soltani@qsbas.net

اسمعیل سلطانی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶

## چکیده

سرشت انسان نحوه وجودی و نوع آفرینش اوست که در قرآن از آن به «فطرت» یاد شده و آیاتی بر وجود آن دلالت دارد. از سوی دیگر برداشتی سطحی از آیاتی همچون آیه شاکله (اسراء: ۸۴)، آیه تقسیم‌کننده انسان‌ها به دو گروه مؤمن و کافر در آغاز آفرینش (تغابن: ۲)، نیز آیات بیانگر برخی از ویژگی‌های انسان (همچون جزوع، منوع، ظلوم، جهول، مفسد و خونریز بودن) ممکن است موهم اثبات چنین سرشتی - دست‌کم - در گروهی از انسان‌ها تلقی شود. این پژوهش با هدف دستیابی به دیدگاه قرآن و با روش توصیفی - تحلیلی به دلالت‌شناسی این قبیل آیات و وجه جمع میان آنها سامان یافته و به این نتیجه رسیده که آیات یادشده بیانگر خاستگاه تکوینی چنین صفاتی در انسان نیست و بر این اساس نمی‌توان از آنها تعدد سرشت آدمیان را اثبات کرد.

کلیدواژه‌ها: سرشت، فطرت، شاکله، تعدد سرشت، انسان، انسان‌شناسی، قرآن.

یکی از مسائل مهم انسان‌شناختی که تأثیر مبنایی در علوم انسانی دارد، «سرشت انسان» است که اندیشمندان و مفسران اسلامی، حتی برخی از اندیشمندان غربی نیز فارغ از چیستی سرشت انسان، اصل وجود آن را پذیرفته‌اند (ر.ک: گوستاو یونگ، ۱۳۸۲، ص ۷-۱؛ جیمز، ۱۳۴۳، ص ۱۲۱-۱۲۸؛ کارل، ۱۳۵۴، ص ۲۶؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۸).

آثار مرتبطی در این باره ذیل عناوین گوناگونی نوشته شده است؛ از جمله:

- *مكونات الطبيعة البشرية و موقف الاسلام من الانسان* (الراوی، ۱۴۱۹ق)؛

- *انسان از نگاه قرآن (بررسی ناپسندی صفات انسان در قرآن)* (الطفی قراملکی، ۱۴۰۰)؛

- «سرشت انسان» (توکل، ۱۳۸۴)؛

- «فطرت انسان در قرآن» (کریمی، ۱۳۹۲)؛

- «فطرت و طینت» (صدر، ۱۳۹۱).

با وجود این، تمرکز آنها بیشتر بر ارزش‌دآوری نسبت به سرشت انسان، یعنی مسئله خوب یا بد یا خنثا بودن سرشت، یا بررسی آیات نکوهشگر انسان در قرآن و نحوه سازگاری آن با آیات ستایشگر انسان بوده، نه مسئله تعدد سرشت و نحوه سازگاری دو دسته آیات ظاهر در وحدت سرشت و آیات موهم تعدد سرشت.

این پژوهش با نگاهی هستی‌شناختی به مسئله «سرشت انسانی»، آیات موهم تعدد سرشت انسان را تحلیل و ارزیابی کرده است. با توجه به اهمیت مسئله فطرت و سرشت مشترک و مبنایی بودن آن نسبت به بسیاری از مسائل انسان‌شناختی و از سوی دیگر، خلأ و کاستی‌های موجود در آثار پیشین، ضرورت پژوهش در این زمینه روشن می‌شود.

## ۱. مفهوم‌شناسی «سرشت»

«سرشت» در زبان فارسی در این معانی به کار رفته است: خلقت، فطرت، طینت، خمیره، نهاد، طبع و طبیعت، خوی آدمی، و... (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۳۶۰۰؛ معین، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۶۷؛ ذیل واژه «سرشت»).

از مجموع این کاربردها چنین برمی‌آید که سرشت یک موجود، به چیزی گفته می‌شود که ذات آن موجود باشد، نه آنکه از بیرون بر آن افزوده شده، از عوارض آن به شمار آید.

در انسان‌شناسی اسلامی، مقصود از «سرشت انسانی»، جسم عنصری انسان نیست که مربوط به دانش زیست‌شناسی و پزشکی است، بلکه مقصود از آن، نحوه آفرینش انسان و گونه وجودی او در بُعد روحی و روانی شامل بینش‌ها، کنش‌ها و گرایش‌های عالی است که از آن به «فطرت» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۶؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۷) و گاهی نیز به «طبیعت مشترک انسانی» تعبیر می‌شود که مشترک میان همه آحاد بشری است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۸، ص ۶۳-۶۵ و ۸۲ و ۸۳؛ رجیبی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷؛ گرامی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷ و ۱۲۷).

مقصود از «سرشت» در این نوشتار، سرشت اولیه است که به حسب خلقت اولیه در انسان‌ها شکل می‌گیرد و مشترک میان تمام انسان‌هاست. البته یک سرشت ثانویه نیز داریم که اکتسابی است و چه‌بسا حاصل رفتارهای انسان در همان سرشت اولیه باشد. البته «سرشت اولیه»، یعنی آنچه خدا آفریده، یکی بیش نیست. هیچ‌کس را خداوند با

سرشت غیرالهی نیافریده است، اما به مرور زمان در اثر نیات و رفتارها ممکن است بکلی انسان سرشت انسانی خود را از دست بدهد و سرشتی حیوانی به خود بگیرد و آنچه در اینجا درصدد اثبات آن هستیم وحدت سرشت اولیه انسان هاست که به حسب آفرینش الهی تغییرناپذیر است؛ یعنی همه انسان‌ها با سرشتی پاک و الهی خلق می‌شوند.

آیات متعددی در وجود سرشت مشترک در نوع انسان، یعنی «فطرت» ظهور دارد (از جمله: روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲؛ بقره: ۱۳۸؛ لقمان: ۲۵؛ طه: ۵۰؛ شمس: ۸)؛ چنان‌که بسیاری از مفسران قرآن و نیز نویسندگان آثار مربوط به انسان‌شناسی یا فطرت، آیات یادشده را بر اشتراک انسان‌ها بر سرشت حمل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰۷؛ ج ۸، ص ۴۷۴؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۰۷-۳۰۹؛ ج ۱۶، ص ۱۷۸ و ۳۳۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۷۶۷؛ ج ۲، ص ۱۰۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹-۱۲۶ و ۱۳۵ و ۱۴۸؛ رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸). مطابق این دیدگاه همه انسان‌ها کمابیش از سرشت مشترک واحدی برخوردارند.

از سوی دیگر، برخی از آیات نیز موهب تعدد طبایع و سرشت در گروه‌های مختلف انسانی است؛ به‌گونه‌ای که برخی از مفسران و اندیشمندان اسلامی را واداشته که با استناد به آنها، به تعدد سرشت انسانی گرایش داشته باشند (رک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۶-۵۷؛ بیگدلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸؛ اجلی، ص ۲۲-۲۴ و ۵۳-۵۷).

## ۲. تحلیل آیات مرتبط با تعدد سرشت انسان

در این قسمت، آیات را در دو محور بررسی می‌کنیم:

### ۲-۱. آیات ظاهر در چندسرشتی بودن انسان

آیاتی که از ظاهر آنها، ممکن است وجود بیش از دو سرشت استفاده شود:

#### ۲-۱-۱. آیه شاکله

«قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴).

این آیه به صراحت از عمل افراد براساس شاکله خود خبر می‌دهد. برای تبیین این مطلب، ضروری است واژه «شاکله» توضیح داده شود.

«شاکله» در لغت، به معانی طریقه و جهت (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۸۷۷)؛ شکل، نیت و مذهب (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۹)، ناحیه (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶ ص ۶۸۵) و سحیه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۲) به کار رفته است. به نظر می‌رسد از آنجاکه وجود هریک از عناوین مزبور صاحب خود را به صدور رفتار خاصی مقید و ملتزم می‌کند، «شاکله» خوانده شده است. درواقع، اعمال انسان، شکل نیت و سحیه و عادت اوست. با توجه به این توضیحات، بعید نیست شاکله - در مجموع - عبارت از حالات و ملکات نفسانی انسان باشد که او را به اعمال و رفتار خاصی سوق می‌دهد.

اما برخی از مفسران «شاکله» را همان ذات و سرشت انسان تلقی نموده‌اند. تعبیر به کاررفته درباره «شاکله» در تفاسیر این دسته از مفسران، مانند «طبع» (ر.ک: طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۳۲)، «طبیعت و جبلت» (ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۵۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۲۲)، «سیرت و طریقت» (ر.ک: نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۸۰)؛ و «جوهر نفس» (ر.ک: خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۴) حاکی از چنین برداشتی است؛ اما قائلان دلیلی برای این معانی ذکر نکرده‌اند.

**فخررازی** ذیل آیه «شاکله» با بیان اینکه آیا نفوس ناطقه بشری به لحاظ ذات و ماهیت، مختلف است یا نه؟ به اختلاف آن و در نتیجه به تعدد سرشت بشری قائل شده است. وی برای اثبات مدعای خود چنین بیان می‌کند:

قرآن نسبت به بعضی از انسان‌ها شفا و رحمت است؛ اما نسبت به بعضی دیگر خسارت و زیان: «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يُزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲). سپس در ادامه می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...»؛ یعنی لایق نفس‌های پاک این است که در رویارویی با قرآن، آثار رشد و کمال در آنها آشکار شود؛ اما در نفس‌های تیره و ناپاک، آثار خواری و گمراهی آشکار می‌شود... این معنا در صورتی صحیح است که به اختلاف ذاتی و سرشتی نفوس انسان‌ها قائل شویم (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱).

۱-۱-۲. بررسی

مطابق دیدگاه ایشان، خوب و بد بودن انسان‌ها به سبب ذات خوب و بدشان است و آنها اختیاری در این‌باره ندارند. با وجود اختلاف و تفاوت انسان‌ها در ذات و سرشت، تأثر اعمال انسان از آن قهری و غیراختیاری خواهد بود که به دلایل عقلی و نقلی باطل است.

نه در کاربردهای لغوی و نه اصطلاحی، «شاکله» به معنای سرشت و فطرت نیست، به‌ویژه با در نظر گرفتن سیاق آیه، معلوم می‌شود «شاکله» معنای دیگری دارد؛ زیرا پیوستگی عبارت «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» با «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يُزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲) نشان می‌دهد منظور از «شاکله» حالات و ملکات اکتسابی انسان است که از اعمال و رفتار اختیاری او شکل گرفته، نه اینکه مربوط به نحوه آفرینش او باشد و به تعبیر برخی از مفسران:

هرکس شاکله خود را خود می‌سازد و بر پایه آن عمل می‌کند. شاکله و ساختار روبراست و تغییرپذیر. شاکله بد، لازمه ذاتی کسی نیست و خدای متعالی کسی را بر شاکله بد نیافریده است... شاکله - در واقع - روح شکل یافته از نیت و عمل انسان بوده و اعم از حق و باطل است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۰، ص ۱۷۰-۱۷۳).

این معنا نه با کاربردهای لغوی آن سازگار است، نه با امری ذاتی و سرشتی؛ زیرا ایمان و ظلمی که در آیه بدان اشاره شده، حاصل اراده و اختیار انسان است و رفتار اختیاری او نیز از ملکات و شاکله او سرچشمه می‌گیرد. البته تأثیرپذیری اعمال از ملکات نفسانی نیز در حد اقتضاست، نه علیت تامه، به نحوی که مستلزم جبر باشد. دیدگاه **فخررازی** تحت تأثیر جبرگرایی اوست؛ زیرا فرض اختلاف ذاتی و سرشتی انسان‌ها از آغاز آفرینش، نفی‌کننده اختیار و مستلزم جبر است، که قابل پذیرش نیست.

ما یک سرشت اولیه داریم که مشترک میان همه انسان‌هاست و به حسب آفرینش اولیه در انسان شکل می‌گیرد و یکی بیش نیست. خداوند هیچ کس را با سرشت غیرالهی نیافریده است. یک سرشت ثانویه هم داریم که اکتسابی و حاصل رفتارهای اختیاری انسان بوده که به مرور زمان بر اثر نیت‌ها و رفتارهای ناشایست، ممکن است انسان سرشت اولیه خود را بیوشاند و سرشتی حیوانی به خود بگیرد.

با این توضیح، آیه کریمه به حال آدمی، پس از پیدا شدن شاکله و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی او اشاره دارد که از گرایش‌ها و دیگر عوامل تأثیرگذار پدید آمده و آدمی را به یک نوع عمل فرامی‌خواند. این فراخواندن نیز به نحو اقتضاست. نتیجه اینکه تفاوت شاکله در انسان‌ها به معنای شخصیت‌های متفاوت و متنوع در میان آنهاست و دلالتی بر تعدد سرشت و متنوع بودن ذات و سرشت آنها ندارد.

## ۲-۱-۲. آیه اطوار

«مَا لَكُمْ لَاتَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح: ۱۳ و ۱۴).

آیه دیگری که ممکن است از آن برداشت «تعدد سرشت انسانی» شود، عبارت است از آیه ۱۳ و ۱۴ سوره «نوح» است: شما را چه شده که برای خداوند تعظیمی قائل نمی‌شوید؟! در حالی که شما را در مراحل و حالاتی گوناگون آفریده است.

ظاهر آیه حاکی از آفرینش انسان در صورت‌ها و احوال مختلف است. «أطواراً» جمع «طُور» در اصل به معنای امتداد در چیزی از جهت زمان یا مکان است (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۰). «طُوراً بعد طُور» یعنی: پی‌درپی. بسیاری از مفسران آن را به مصادیقی تفسیر نموده‌اند که بیانگر مراحل پشت سر هم و پیوسته بودن آفرینش انسان، یا تطورات گوناگون زندگی اوست.

«أطواراً» به مراحل مختلف آفرینش انسان، از خاک، نطفه، علقه، مضغه و...؛ یا به مراحل سنی انسان، از قبیل کودکی، جوانی، میانسالی و پیری او اشاره دارد؛ یا به حالات غنا و فقر، زمین‌گیری، سلامتی، بلندقند بودن و کوتاه‌قدی انسان و مانند آن اشاره دارد. برخی از مفسران احتمال داده‌اند آیه کریمه همه این موارد را شامل شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۴۴).

براساس این آیه، احتمال اختلاف انسان‌ها در توانمندی‌ها، مواهب و استعدادها وجودی (مانند تیزهوشی، مهارت‌های خاص، شجاعت، و علو همت) نیز منتفی نیست؛ چنان‌که آیات متعددی نیز بر اختلاف انسان‌ها در استعدادها و ظرفیت‌های وجودی دلالت دارد: «... رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲) طبق این احتمالات، آیه به عمومیت خود، امکان دارد شامل تفاوت ذاتی انسان‌ها و در نتیجه تعدد سرشت اثبات شود.

## ۲-۱-۲. بررسی

احتمالات گفته‌شده در مصادیق «أطواراً» عمدتاً سه چیز است:

احتمال اول و دوم که - به ترتیب - به مراحل گوناگون آفرینش جسم عنصری انسان و حالات او اشاره دارد، در طول زندگی بر او عارض می‌شود و هیچ ارتباطی به ذات و سرشت مشترک انسان ندارد.

احتمال سوم به اختلاف استعدادها و ظرفیت‌ها در انسان‌ها اشاره دارد و ما منکر چنین اختلافاتی نیستیم که نوعاً برخاسته از عوامل متعدد دیگری (همچون وراثت و محیط تربیتی) است؛ چنان‌که امروزه در دانش روان‌شناسی به اثبات رسیده که هوش و بعضی از استعدادهای خاص افراد (مانند استعداد موسیقی و هنر) تا حد زیادی به وراثت (ر.ک: هیلگارد و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۵) و سایر عوامل محیطی بستگی دارد.

مدعای مقاله نیز نفی تفاوت میان انسان‌ها و ادعای اشتراک کلی و بالجمله در آنها نیست، بلکه منظور وجود برخی اشتراکات فرارثی و فرامحیطی است که به صورت فطری در همه آنها قرار داده شده و اگر چنین اشتراکاتی نفی شود قوانین عمومی و کلی و قضایای فراگیر در شاخه‌های متعددی از علوم انسانی با چالش مواجه خواهد شد و هیچ حقوقدان و روانشناس و عالم علوم تربیتی و سایر رشته‌های علوم انسانی نمی‌تواند احکامی کلی و قوانینی گسترده نسبت به همه انسان‌ها مطرح سازد.

بنابراین آنچه ما درصدد اثبات آن هستیم این است که سرشت و فطرت مربوط به نوع انسان از آغاز آفرینش او بوده و ارثی و محیطی و جغرافیایی نیست، بلکه انسان‌ها از اول، برخی مشترکات غیرمادی و فراحوانی در حوزه‌های پیشی و گرایشی دارند و کسی هم از آن مستثنا نیست. بنابراین انسان‌ها با دارا بودن سرشت مشترک، چنین امتیازاتی نیز در این جهات بر یکدیگر دارند تا با اختلاف درجات و تفاوت برخورداری‌ها و امکانات وجودی براساس قاعده «استخدام» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۱۰۰، ذیل آیه ۳۲ سوره زخرف) و بهره‌مندی از خدمات یکدیگر، زندگی دنیوی‌شان سپری شود.

سیاق آیه نیز قرینه خوبی بر نفی اختلاف سرشتی انسان‌هاست. در صورت تعدد سرشت، پرسش توییحی حضرت نوح علیه السلام از قوم خود موجه نبود: «ما لکم لا ترجون لله وقاراً و قد خلقکم أطواراً» (نوح: ۱۳ و ۱۴)؛ زیرا اصل پرسش مشترک نشان‌دهنده وجود بینش‌هایی مشترک و درکی اشتراکی میان آنهاست که آنها را مخاطب یک پرسش قرار داده و طبعاً پاسخ درست آن نیز یکی بیش نیست، هرچند میان آنها تفاوت‌هایی (از قبیل رنگ، قیافه و جنسیت) وجود دارد.

برخی از مفسران در تفسیر «أطوار» به تفاوت‌های یادشده تصریح کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰ ص ۱۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۸۲).

### ۳. آیات موهوم دو سرشتی بودن انسان

ظاهر دسته‌ای از آیات به‌گونه‌ای است که در نگاه نخست، ممکن است از آنها دوسرشتی بودن انسان فهمیده شود.

#### ۳-۱. تقسیم انسان‌ها به دو گروه متفاوت

##### ۳-۱-۱. هدایت‌یافته و گمراه

«... کَمَا بَدَأَكُمْ تَعْوَدُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ...» (اعراف: ۳۰ و ۳۱).

در برخی از آیات، انسان‌ها به دو گروه تقسیم شده‌اند. خداوند گروه اول را هدایت نموده و گروهی دیگر گمراهی در حقشان حتمی شده است.

در این آیه، بازگشت انسان به آغاز آفرینش او تشبیه شده است. معنای آیه این است: شما در روز قیامت مانند آن روزی که خداوند شما را آفرید، دو گروه خواهید بود... (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۷۴). در نتیجه، سرنوشت هرکسی با توجه به تفاوت در سرشت او در آغاز آفرینش، باید متفاوت باشد؛ چنان که روایاتی از فریقین نیز ذیل این آیه، مؤید همین معناست (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۷).

### ۱-۱-۳. بررسی

عبارت «كَمَا بَدَأَكُمْ...» اثبات‌کننده تعدد سرشت و جبر ذاتی انسان‌ها بر هدایت و ضلالت نیست؛ زیرا این عبارت، تعلیل برای جملات پیشین است که فرمود: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ... قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»؛ یعنی کسانی که ایمان نمی‌آورند، زیر بار ولایت شیطان رفته‌اند و در نتیجه، گمراهی در حق آنان قطعی خواهد شد: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضَلُّهُ» (حج: ۴). آیه می‌فرماید: شما قسط و عدالت را برپا دارید و خالصانه خدا را بخوانید تا از هدایت‌یافتگان باشید، نه از گمراهان (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۷۶).

قضای الهی در آغاز آفرینش درباره هدایت و گمراهی انسان‌ها مشروط به عمل اختیاری آنان است و این منافاتی ندارد با علم ازلی الهی به اینکه گروهی از آنها که با سوء اختیار خود، ولایت شیطان را خواهند پذیرفت و از اطاعت خواهند کرد، برای آنان ضلالت را قطعی کند؛ چنان که ضلالت را در آیه بعدی نیز به پذیرش ولایت شیطان تعلیل نموده است: «... وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (اعراف: ۳۰)؛ و گروهی دیگر که با حسن اختیار خویش در پی عدل و قسط بوده و به خدا توجه دارند و خالصانه او را می‌خوانند، خداوند هدایت را برایشان قطعی کند.

اگر هدایت و ضلالت ذاتی و جبری بود، پاداش و کیفر الهی معنا نداشت و از سوی دیگر اتمام حجت در ذاتیات بی‌معنا بود و جایی برای مدح افراد رهیافته و سرزنش افراد گمراه باقی نمی‌ماند.

### ۲-۱-۳. کافر و مؤمن

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن: ۲).

این آیه پس از اشاره به آفرینش انسان‌ها، آنها را به دو گروه «کافر» و «مؤمن» تقسیم می‌کند. مفاد آیه این است که خداوند، انسان‌ها را آفرید و آنها دو دسته شدند: یا کافرند و یا مؤمن. ممکن است کسی گمان برد که این دو گروه ذات و سرشت متفاوتی از هم دارند.

### ۱-۲-۳. بررسی

کافر بودن گروهی و مؤمن بودن گروهی دیگر خاستگاه آفرینشی ندارد؛ به این معنا که گروهی از انسان‌ها ذاتاً کافر و گروهی دیگر ذاتاً مؤمن آفریده شده باشند، به گونه‌ای که نسبت به کفر و ایمان هیچ‌گونه اختیاری از خود نداشتند

باشند. آیه به لحاظ نفی و اثبات بر این موضوع دلالتی ندارد؛ زیرا فاء «فَمِنْكُمْ» در آیه به مجرد ترتب کفر و ایمان، بر آفرینش دلالت دارد؛ یعنی خداوند انسان‌ها را آفرید، پس گروهی کافر شدند و گروهی مؤمن. نه تنها از آیه ذاتی بودن کفر و ایمان استفاده نمی‌شود، بلکه از عبارت هشدارآمیز «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» که در ادامه آیه آمده، اختیاری بودن کفر و ایمان فهمیده می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۲۹۵). با توجه به ذیل آیه، انسان‌ها باید مراقب اعمال خود باشند؛ زیرا خداوند به اعمال همه آنها آگاه است و براساس اعمال اختیاری‌شان به آنها جزا خواهد داد؛ اگر راه کفر را بروند کیفر آن را خواهند دید، و اگر راه ایمان را ببیمایند پاداش دریافت خواهند نمود. از سیاق آیات این سوره نیز استفاده می‌شود که کفر به سبب سوء اختیار انسان‌ها پدید می‌آید، نه اینکه منشأ آفرینشی داشته باشد: «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُوءُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (تغابن: ۵).

### ۳-۱-۳. تولد گروهی از انسان‌ها با سرشتی دیگر

«إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح: ۲۷).

این آیه از جمله آیاتی است که موهوم سرشتی غیر از سرشت مشترک توحیدی در انسان‌هاست؛ زیرا تولد گروهی از انسان‌ها را با سرشتی مخالف سرشت توحیدی بازگو می‌کند. هرچند این آیه درباره قوم حضرت نوح علیه السلام است و عمومیت ندارد؛ اما با توجه به مفاد آیه که آنان فرزندان فاجر و کافر به دنیا می‌آورند، ممکن است چنین برداشت شود که همه انسان‌ها سرشت توحیدی ندارند، بلکه گروهی نیز با سرشت بد آفریده می‌شوند.

### ۳-۱-۳-۱. بررسی

آیه کریمه نه تنها اثبات‌کننده سرشتی دیگر در برابر سرشت مشترک انسان نیست، بلکه دلالتی بر نفی سرشت مشترک از فرزندان قوم نوح علیه السلام نیز ندارد. تعبیر «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» مجاز است؛ زیرا معرفت عقلی چنین اقتضا می‌کند که منظور آن حضرت این نبوده است که قوم ایشان فرزندان تبهکار و کافر می‌زایند، بلکه منظور این بوده که اگر آنان بمانند، فرزندان به دنیا می‌آورند که تحت تربیت آنان، فاجر و کافر خواهند شد. کفر و فجور افراد نابالغی که به رشد و بلوغ عقلی و فکری نرسیده‌اند، معنا ندارد؛ زیرا امکان دارد پس از بلوغ و آگاهی و با سوء اختیار خود، فاجر و کافر شده باشند. با توجه به شناختی که حضرت نوح علیه السلام از مردمان آن زمان داشت که تعداد بسیار اندکی از آنان ایمان آوردند و اغلب کافر بودند، ممکن است آیه «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» بدین معنا باشد که آنان نیز همانند پدرانشان هنگامی که به سن بلوغ رسیدند، راه آنان را در کفر و بت‌پرستی رفته، بدکار و کافر خواهند شد. یا آن حضرت از طریق غیبی و اعلام الهی و وحی، به کافر بودن نسل آنان آگاهی یافته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۴۸)؛ چنان که از آیه «وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ...» (هود: ۳۶) استفاده می‌شود.

### ۳-۲. نکوهش انسان

چنان که گفته شد، این پژوهش نگاهی هستی‌شناسانه به موضوع سرشت انسانی دارد، نه ارزش‌شناسانه و قضاوت

درباره خوب یا بدبودن سرشت؛ اما با توجه به اینکه دودستگی آیات در ستایش و نکوهش انسان احیاناً موهم تعدد سرشت انسانی می‌شود، تحلیل و بررسی آنها ضرورت می‌یابد.

دسته‌ای از آیات، آفرینش انسان را در بهترین ساختار (احسن تقویم)، بهترین صورت، خلیفة‌الله، حامل بار سنگین امانت الهی، دارای کرامت و مانند آن معرفی می‌کنند (تین: ۴؛ غافر: ۶۴؛ تعابین: ۳؛ بقره: ۳۰؛ احزاب: ۷۲؛ اسراء: ۷۰)؛ اما آیاتی دیگر انسان را موجودی «ضعیف»، «هلوع»، «جزوع»، «منوع»، «ظلوم»، «جهول»، «مفسد و خونریز» و غیر آن توصیف می‌نمایند. با این اوصاف، سخن از سرشت واحد صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چنان‌که برخی از نویسندگان (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶-۵۷؛ بیگدلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸؛ اجلی، ص ۲۲-۲۴ و ۵۳-۵۷) با توجه به این دو دسته آیات، به تعدد سرشت انسانی باور دارند.

### ۱-۲-۳. ضعیف بودن

«... وَ خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸).

با توجه به آیه، نوع انسان ناتوان آفریده شده است؛ زیرا اولاً، صفت «ضعف» بر عنوان کلی «الْإِنْسَانُ» بار شده است. ثانیاً، ضعف درباره آفرینش او مطرح گردیده است. این آیه در کنار آیاتی که آفرینش انسان را در بهترین صورت و نظام و یا نیکوترین ساختار بیان می‌کند، این توهم را پدید می‌آورد که سرشت آفرینشی مشترکی میان انسان‌ها وجود ندارد.

### ۱-۲-۳. بررسی

با توجه به سیاق این آیه که مربوط به غریزه جنسی و نکاح و تعدد ازواج و برخی احکام مربوط به ازدواج است، ضعیف آفریده شدن انسان اطلاق ندارد، بلکه ضعف او در برابر شهوت جنسی است که بنا بر حکمت الهی، انسان ضعیف آفریده شده (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۸۲) و قوه غریزه بر انسان حاکم است تا به‌ناچار به ازدواج و فرزندآوری تن بدهد. از این رو ضعیف آفریده شدن انسان در برابر شهوت جنسی، سرشتی غیرمشترک و مختص برخی انسان‌ها نیست، بلکه مقتضای آفرینش نوع انسان است.

خداوند سبحان با تشریح اصل ازدواج و تجویز ازدواج دائم حداکثر با چهار زن (نساء: ۳)، ازدواج با کنیزان (نساء: ۲۵ و ۳) و ازدواج موقت (نساء: ۲۴) مشکل جنسی افراد را حل کرده و جایی برای بهانه‌جویی کسی باقی نگذاشته است: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸). با توجه به این توضیحات، ضعیف آفریده شدن انسان، نقص وجودی و سرشتی او به شمار نمی‌آید.

### ۱-۲-۳. هلوع بودن

«إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۱۹-۲۱).

در این آیه، انسان «هلوع» معرفی شده است. این واژه اسم مبالغه از ماده «هلع» است که در لغت به معانی حرص (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۸۴)، بخل (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۳) و جزع و بی‌تابی (فیومی،

۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۳۹) به کار رفته است. برخی از لغت‌پژوهان نیز آمیزه‌های از برخی از این معانی را برای آن ذکر نموده‌اند: شدت بی‌تابی و بخل (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۰۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۶۹) یا حرص و بی‌تابی (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

اما با توجه به سیاق آیه، معنای «هلوع» با حریص بودن سازگار است، به‌ویژه که در ادامه، هلوع بودن انسان را دو آیه پس از آن تفسیر کرده: «... إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معا: ۲۱ و ۲۰) و روشن می‌شود که «هلوع» غیر از «جزوع» و «منوع» است و این دو، لازمه معنای «هلوع» است، نه معنای آن. «جزوع» از ماده «جزع» به معنای بی‌تابی، یعنی نقیض صبر است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۰۱)، و «منوع» نیز از ماده «منع» به معنای ضد بخشش، یعنی بخل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۴). «جزوع» و «منوع» اسم مبالغه بوده، شدت این دو حالت را در انسان می‌رساند.

در آیات متعددی نیز برای بیان طبیعت بخیل بودن نوع انسان، از تعبیر گوناگونی استفاده کرده است؛ از جمله «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء: ۱۰۰). «قَتُورًا» از ماده «قتر» در لغت به معنای جمع کردن و تنگ‌گرفتن است. «قَتُور» اسم مبالغه بوده و کثرت بخل‌ورزی و امساک را می‌رساند و معنای نزدیکی با واژه «بخیل» دارد. *راغب اصفهانی* در ماده «قتر» می‌نویسد: انسان با بخل سرشته شده است. ایشان آیه «... وَ أُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ...» (نساء: ۱۲۸) را در تأیید این معنا ذکر می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۵).

با توجه به این معنا، آیه درصدد بیان طبیعت نوع انسان است که موجودی بسیار بخیل و ممسک است. به‌هرروی، هلوع آفریده شدن نوع انسان و «جزوع» و «منوع» بودن گویا ذاتی او بوده و در برابر فطرت الهی انسان که صبغه متعالی دارد، سرشتی دیگر تلقی می‌شود. در نتیجه یا باید تعدد سرشت انسانی را پذیرفت، یا ناسازگاری بدوی این آیات با آیات بیانگر وحدت سرشت انسانی را پاسخ داد.

#### ۱-۲-۳. بررسی

مفسران در اینکه منظور از هلوع بودن چیست، همداستان نیستند. گروهی از آنها هلوع بودن را رذیله ذاتی و آفرینشی همه انسان‌ها دانسته‌اند (ابن‌جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۴۰۹ و ۴۱۰؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۱۲)؛ اما برخی دیگر آن را رذیله ذاتی تنها گروهی از انسان‌ها، یعنی کفار دانسته‌اند (ر.ک: ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۸۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۴۹؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۶۸)؛ یعنی مراد از انسان در آیه، کافر است. برخی نیز بر این باورند که انسان مدنظر در آیه، فرد مشخصی، همچون *امیه بن خلف الجمحی* یا *بوجهل بن هشام* است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۶۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۶).

بنابر این دیدگاه‌ها، ذاتی بودن صفت «هلوع» برای انسان، موهبم اثبات سرشتی دیگر در برابر سرشت و فطرت اوست. مفسرانی نیز بر این باورند که غالب انسان‌ها در نامالایمات بی‌تابی می‌کنند؛ مثل اینکه این صفت ناپسند، ذاتی

آنهاست، نه اینکه حقیقتاً چنین آفریده شده باشند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۱۲؛ کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۱۰، ص ۱۰).  
 اشکال این دیدگاه افزون بر یکسان‌انگاری معنای «هلوع» با «جزوع»، آن است که چنین معنای استعاری یا مجازی برای هلوع، خروج از معنای ظاهری آیه و نیازمند دلیل خاصی است که ارائه نشده است.

می‌توان همان معنای ظاهری آیه را برگزید که نوع انسان به‌واقع «هلوع» یعنی بسیار حریص آفریده شده است. هلوع بودن از قریحه ذاتی کمال‌طلبی او حکایت می‌کند و همانند سایر غرایز طبیعی انسان، به خودی خود مورد نكوهش نیست؛ زیرا انسان با توجه به حسب ذات خویش، به چیزی که آن را خیر می‌پندارد، به شدت حریص است. لازمه این معنا بی‌تابی او هنگام رسیدن بدی و بخل‌ورزی او هنگام رسیدن خیر به اوست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۳). البته هلوع بودن انسان مقتضی جزوع و منوع بودن اوست، نه علت تامه آن. انسان با اراده و حُسن اختیار خویش می‌تواند هلوع بودن خویش را به طرز صحیحی مدیریت و جهت‌دهی کند تا به بی‌تابی کردن و بخل ورزیدن نیجامد؛ چنان‌که در آیه نیز «الْمُصَلِّينَ» را از جزوع و منوع بودن - که دو ویژگی نکوهیده است - استثنا نموده، نه از هلوع بودن؛ زیرا مطابق آیه، نوع انسان، حتی نمازگزاران واقعی نیز هلوع آفریده شده‌اند؛ اما جزوع و منوع نیستند. در نتیجه نسبت دادن دو ویژگی «جزوع» و «منوع» به آدمی لزوماً به معنای سرشتی بودن آنها در او نیست، و‌گرنه انسان سرزنش نمی‌شد و جایی هم برای استثنا نبود، بلکه این دو ویژگی حاصل رفتار اختیاری بیشتر انسان‌هاست؛ اما نمازگزاران واقعی از آن استثنا شده‌اند.

قتور بودن در آیه ۱۰۰ سوره «اسراء» نیز حاصل سوء اختیار مشرکان است؛ چنان‌که سیاق این آیات نیز که سرزنش مشرکان و منکران قیامت و نبوت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۲۱۱)، گویای توییخی بودن حالت بخل‌ورزی در آنان است. به‌هرروی، در آیات متعددی انتساب ویژگی‌های جزوع، منوع، قتور و بخیل بودن به نوع انسان از باب تغلیب و تممیم است؛ زیرا قطعاً ساحت انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام از چنین ویژگی‌هایی مبرا است.

### ۳-۳. ویژگی‌های نکوهیده غیرصریح در آفرینشی بودن

#### ۳-۳-۱. ستمگر و نادان بودن

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۷۲).

«... إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ...» (ابراهیم: ۳۴).

«... وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶).

«... وَ مَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵).

در برخی آیات، انسان با صفات «ظلم» و «جهل» یا «کم‌علمی» معرفی شده است.

«ظلم» در لغت به معنای تجاوز از حق است، و در اصل به قرار دادن چیزی در غیر جایگاه خودش گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۷). بازگشت معنای «تجاوز از حق» به

همین معناست. در نتیجه «ظَلُوم» که اسم مبالغه است، یعنی: بسیار ستم‌پیشه. این وصف در آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ...» دست کم همراه با سه تأکید آمده است: کاربرد جمله اسمیه، حرف «إِنَّ» در ابتدای جمله، و حرف لام تأکید در خبر.

«جَهْلُومًا» از ماده «جهل»، در لغت به دو معنا به کار رفته است: الف. نادانی در برابر علم؛ ب. سبکی در برابر طمأنینه و آرامش. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود: «استجهلتِ الرِّيحُ العُصْنُ، إِذَا حَرَكْتَهُ فَاضْطَرَبَ»، یعنی باد شاخه‌ها را لرزاند و حرکت داد (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۹). «جهل» به این معنا در انسان یعنی سبکی و سبک‌سری او، در برابر سکون و وقار و طمأنینه قرار دارد. این معنا در برابر علم نیست، بلکه در برابر عقل است. «جهول» نیز اسم مبالغه است و بر زیادی این وصف در انسان دلالت دارد.

با صرف نظر از اینکه منظور از «امانت» در آیه ۷۲ «احزاب» چیست، آیه مربوط به حمل امانت سنگینی است که انسان آن را به عهده گرفته و بسیار ستمگر و نادان معرفی شده است. مناسب با معنای ظاهر آیه این است که جهل در اینجا به قرینه مقام، در برابر علم باشد. نادان بودن انسان نسبت به عظمت این امانت است و اینکه اگر به چنین امانتی خیانت کند، چه عاقبت وخیمی و هلاکت همیشگی برای او در پی خواهد داشت.

خلاصه، این آیات که موهم اثبات سرشت ستمگری و جهل انسان است، چگونه با آیات نیک‌سرشتی او سازگار است؟ مگر اینکه قائل به تعدد سرشت انسانی باشیم.

۱-۳-۳. بررسی

ناسازگاری میان این دو دسته از آیات وجود ندارد؛ زیرا: اولاً، حمل هر ویژگی بر عنوان کلی «الإنسان» به معنای ذاتی بودن آن ویژگی در انسان نیست. افزون بر منشأ اختیاری داشتن ظلم و جهل در انسان، در این آیات، احتمال تغلیب نیز منتفی نیست؛ یعنی بیشتر انسان‌ها ظالوم و جهول هستند، نه همگان.

ثانیاً، اگر ظالوم و جهول بودن انسان ذاتی و آفرینشی بود، جایی برای سرزنش او نبود؛ چنان که در آیه ۷۳ سوره «احزاب»، انسان‌ها را که حامل امانت الهی هستند، به سه گروه «منافق»، «مشرک» و «مؤمن» تقسیم نموده و این طبعاً حاکی از ظالوم و جهول بودن دو گروه منافق و مشرک است که وعده عذاب به آنان داده شده است، نه گروه مؤمن که مورد عنایت ویژه الهی قرار می‌گیرند.

این دسته از آیات نفی‌کننده وجود علم و آگاهی‌های فطری او نیستند؛ زیرا انسان بی‌تردید دارای برخی آگاهی‌ها و علوم فطری است (ر.ک: اعراف: ۱۷۲؛ قیامت: ۱۴؛ شمس: ۸؛ بلد: ۱۰). آنچه در آیات از انسان نفی شده سایر علوم و آگاهی‌هاست که برحسب مورد، متفاوت است. برای نمونه، در آیه امانت که انسان «جهول» معرفی شده، جهل نسبت به جایگاه امانت الهی است که غالب انسان‌ها نسبت به آن نادان هستند، نه همگان؛ زیرا قطعاً انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام از جهل و نادانی منزّه هستند. از سوی دیگر با توجه به اینکه ما موطن عرضه امانت و مصداق حقیقی آن را نمی‌دانیم - چنان که آیه نیز با تعبیر افعال ماضی، پرده از واقعه‌ای برمی‌دارد - احتمال دارد چنین قضیه‌ای در گذشته

اتفاق افتاده و به گروه خاصی از انسان‌ها اختصاص داشته باشد و الف و لام «الْإِنْسَانُ» عهد باشد. در نتیجه استدلال به این آیه برای اثبات سرشت ظلوم و جهول بودن انسان در برابر فطرت مشترک انسانی ناتمام است.

آیه ۲۱۶ سوره «بقره» نیز با توجه به سیاق آن، درباره جهاد بوده و بیانگر آن است که جنگ و کارزار ناخوشایند شماسست. اما چه‌بسا از چیزی گراحت داشته باشید، ولی خیر و نفع شما در آن باشد؛ و چه‌بسا چیزی را دوست داشته باشید، ولی آن چیز به ضرر شما باشد. سپس می‌فرماید: «... وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». این جمله پایانی قرینه بر آن است که آیه مربوط به حکمت احکامی همچون جهاد و دیگر اموری است که چه‌بسا آدمی به آن آگاهی ندارد و از این رو برایش ناخوشایند است. پس این آیه ربطی به نفی آگاهی‌های فطری انسان ندارد. از این گذشته، خطاب آیه متوجه همه انسان‌ها نیست؛ زیرا قطعاً پیامبران و اولیای الهی ﷺ چنین نبوده و همیشه در صف مقدم جهاد در راه خدا بوده‌اند؛ چنان که در آیات متعددی نیز جهل و نادانی را به اکثریت نسبت داده و نه به همه انسان‌ها: «... وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۵۵).

اما درخصوص آیه «وَمَا أوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)، می‌توان گفت: اولاً، این آیه او را جاهل مطلق معرفی نکرده است. ثانیاً، چون آیه درباره روح بوده و پرسش گروهی از یهود در این باره از پیامبر خدا ﷺ را مطرح کرده، کم‌علم بودن انسان‌ها درباره روح است که آگاهی چندانی نسبت به آن ندارند؛ یا به‌طور مطلق، آگاهی‌های انسان در برابر علم نامتناهی الهی بسیار کم است، چه درباره روح و چه درباره غیرروح. این هم با وجود آگاهی‌های فطری انسان منافاتی ندارد. در نتیجه استدلال به این آیات برای اثبات سرشتی دیگر در برابر سرشت مشترک انسانی (فطرت) ناتمام است.

### ۲-۳. افساد و خونریزی

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نَسُخِحُ بِحَمْدِكَ وَ تَقْدُسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰).

این آیه به لحاظ مصداقی هرچند درباره خلافت حضرت آدم ﷺ است، اما در واقع مسئله جانشینی نوع انسان را مطرح می‌کند و در نتیجه، همگان مقام خلافت الهی را بالقوه و به صورت استعدادی دارند.

به‌هرروی، هنگامی که خداوند مسئله جانشینی را برای فرشتگان مطرح کرد، آنها از سر تعجب پرسیدند: آیا موجودی را جانشین خود قرار می‌دهی که اهل فساد و خونریزی است؟! خداوند سبحان نیز در پاسخ فرشتگان، این دو صفت را از خلیفه زمینی نفی نکرد. از این رو انسان‌ها به دو ویژگی «فسادگری» و «خونریزی» متصف هستند و این دو همیشه در نوع انسان وجود دارد. با فعل مضارع آوردن آنها نیز به استمرار این دو ویژگی در او اشاره دارد: «... يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ...».

### ۱-۲-۳. بررسی

اولاً، نسبت دادن فسادگری و خونریزی به خلیفه زمینی لزوماً بدین معنا نیست که بی‌استثنا همه انسان‌ها این ویژگی‌ها را دارند؛ زیرا حضرت آدم ﷺ و دیگر انبیا و اولیای الهی ﷺ قطعاً از این ویژگی‌ها مستثنا هستند.

ثانیاً، اتصاف انسان به مفسد و خونریز، به معنای ذاتی بودن این دو ویژگی در او نیست، بلکه منشأ آن، جهل و سوء اختیار و چیره‌شدن هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی است، که ویژگی‌های گروهی از انسان‌هاست، نه همه آنها. در صورت ذاتی بودن، این صفات (همانند فطرت) استثناء‌ناپذیر می‌شد!

با توجه به آنچه گفته شد، در مجموع درباره آیاتی که در بدسرشتی انسان ظهور دارد، می‌توان گفت: آیات کریمه صفاتی همچون «ظلوم»، «جهول»، «بخیل»، مفسد و خونریز بودن را به انسان نسبت داده، نه به آفرینش او، و این حاکی از منشأ ارادی و اختیاری داشتن چنین صفاتی در انسان است. انسان با سوء اختیار خود، این ویژگی‌ها را در خود شکل داده، به گونه‌ای که جزو طبیعت ثانویه او گردیده است و تعابیری همچون «... وَ كَانِ الْإِنْسَانُ...» (اسراء: ۷۰ و ۷۱؛ کهف: ۵۴؛ احزاب: ۷۲) بدان اشاره دارد. این در حالی است که قرآن اصل فطرت را به‌مثابه سرشت مشترک همگانی و برخی از بینش‌ها و گرایش‌های عالی فطری را به خداوند نسبت داده است (ر.ک: روم: ۳۰؛ حجرات: ۷؛ شمس: ۸؛ بلد: ۱۰).

اوصافی همچون هلوع بودن انسان که به آفرینشی بودن آن تصریح شده، همانند دیگر غرایز طبیعی انسان - فی‌نفسه - بد نیست تا سرشتی جداگانه در برابر فطرت انسان تلقی شود، بلکه هلوع و حریص بودن بستگی به متعلق آن دارد. اگر حریص بودن نسبت به امور متعالی و ارزشمند و کمال‌آفرین باشد، پسندیده هم هست؛ اما اگر نسبت به امور پست و بی‌ارزش یا کارهای مخالف کمال حقیقی انسان باشد، قطعاً نکوهیده است.

ظلوم، جهول، قتور و بخیل و مفسد و خونریز بودن را به کسی نسبت می‌دهند که بالفعل به این صفات متصف باشد، نه بالقوه؛ چنان‌که در دانش اصول فقه نیز مطرح شده که «مشتق در متلبس بالمبدأ، حقیقت است و در غیر آن، مجاز» (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸)؛ یعنی کسی که هم‌اکنون چنین صفاتی را داشته باشد، اطلاق آنها بر او حقیقت است؛ اما اگر نداشته باشد و تنها به اعتبار اینکه در آینده ممکن است - مثلاً - ظلوم و جهول شود، به او چنین صفاتی را نسبت دهند، مجاز است. در انبوهی از آیات بیانگر ویژگی‌های بد انسان، هیچ دلیل و قرینه‌ای برای اراده معنای مجازی و بالقوه بودن این صفات وجود ندارد. اگر معنای مجازی اراده شده بود، جایی برای سرزنش انسان باقی نمی‌ماند؛ زیرا همگان می‌توانند بالقوه چنین ویژگی‌های نکوهیده‌ای را داشته باشند، حتی انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام و کسی هم از آن استثنا نیست، هرچند آن بزرگواران عصمت دارند و عملاً متلبس به چنین صفاتی نمی‌شوند.

در نتیجه مراد از ظلوم، جهول، مفسد و خونریز بودن در آیات، مرحله فعلیت و ظهور آن صفات است که سرزنش الهی را برای انسان در پی داشته؛ چنان‌که از سیاق این آیات - که توییح و سرزنش است - فهمیده می‌شود. فرض صحیح سرزنش نیز در جایی است که صفتی یا کاری محصول اعمال اختیاری انسان باشد، نه امری ذاتی و آفرینشی.

در همه آیات بیانگر اوصاف نکوهیده انسان، به تصریح یا تلویح و اشاره، یا دیگر قرائن قطعی، استثنا نیز وجود دارد. این استثنا حاکی از سرشتی نبودن این اوصاف نکوهیده است، بر خلاف آیات فطرت به‌مثابه سرشت مشترک انسانی که استثنا در آنها وجود ندارد.

### ۳-۳-۳. آفرینش بسیاری از جن و انس برای دوزخ

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

در برخی از آیات، از جمله آیه فوق آمده که خداوند گروهی از انسان‌ها را برای دوزخ آفریده است.

«ذَرَأْنَا» از ماده «ذَرَأَ» به معنای «خلق» است (صاحبین عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۹۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸). مطابق این آیه، خداوند متعالی بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریده است؛ گروهی که توان ادراک حقیقت را ندارند و چشم دلشان حقایق را نمی‌بیند و گوششان دعوت حق را نمی‌شنود. طبعاً در برابر اینها گروه دیگری مطرح می‌شوند که چنین نیستند. در نتیجه لازمه مفاد آیه کریمه این است که طبیعتاً باید دو گروه از انسان‌ها با دو سرشت متفاوت آفریده شده باشند.

### ۱-۳-۳. بررسی

اراده اصلی خداوند از آفرینش انسان، رساندن او به رحمت خویش است، نه عذاب؛ چنان‌که دلایل عقلی و نقلی متعددی از آیات و روایات بر این ادعا وجود دارد: «... إِلَّا مَن رَّجِمَ رَجْمًا وَ لَئِذَا كُفِّرْتُمْ...» (هود: ۱۱۹)؛ «... وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ يَدْعُونَهَا...» (بقره: ۲۲۱)؛ زیرا برخلاف عدل است که خداوند سبحان جن و انس را برای جهنم بیافریند، هرچند اراده تبعی خداوند به این تعلق گرفته که گروهی از آنها را به سبب سوء اختیار و کفرشان به دوزخ ببرد. اما این اراده اصلی خداوند نبوده است.

لام در «لِجَهَنَّمَ» نیز احتمال دارد لام مأل و عاقبت باشد، به این معنا که ما جن و انس را آفریدیم؛ اما سرانجام بازگشت بسیاری از آنها به سبب کفر و انکار و سوء اختیارشان به دوزخ خواهد بود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۴؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۰). آنها این ویژگی‌ها را دارند: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ...».

اگر لام تعلیل نیز باشد، باز به معنای آن نیست که خداوند آنان را برای دوزخ آفرید، بلکه به این معناست که آنان را آفرید، ولی آنان به اختیار خود، به‌گونه‌ای به سمت کفر و ضلالت و در نتیجه به دوزخ رهسپار می‌شوند که گویا برای دوزخ آفریده شده‌اند! (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۵۸).

خداوند سبحان از ابتدا کار عقل و خرد و بینایی و شنوایی کسی را باطل و تباه نمی‌سازد؛ زیرا او را به همین علت آفریده که انسان خردورزی کند و بیندیشد، حقایق را ببیند و بشنود. در آفرینش الهی نیز تبدیل و تغییری نیست: «... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ «... ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳)؛ اما خداوند به سبب سوء اختیار آنان و عدم به‌کارگیری عقل و خارج‌شدن از زی عبودیت الهی، از باب کيفر، این نعمات را از آنها سلب می‌کند و بر دل‌هایشان مهر می‌زند و... .

با توجه به سیاق آیه نیز که سرزنش و تهدید است، اختیاری بودن کفر و انکار فهمیده می‌شود که گروهی از جن و انس به سبب کفر اختیاری‌شان، سرانجام دوزخی می‌شوند.

انسان آغازین از نگاه قرآن دارای بهترین آفرینش، فطرت الهی، «حسن تقویم» و بهترین صورت است؛ اما انسان فرجامین بر اثر سوء اختیار خویش، پایین ترین پایینان و دوزخی می شود: «... ثُمَّ رَكَدْنَا أَسْفَلَ سَافِلِينَ...» (تین: ۵) یا: «... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...».

از این رو انسان ها با دو سرشت متفاوت آفریده نشده اند.

### نتیجه گیری

بر اساس نکاتی که در بررسی آیات موهم تعدد سرشت انسان بازگفته شد، هیچ یک از آن آیات دلالتی بر دو یا چند سرشتی بودن انسان ندارند. مقصود از «شاکله» در آیه ۸۴ سوره «سراء»، ذات و سرشت انسانی نیست تا اثباتگر تعدد سرشت باشد، بلکه ملکات اکتسابی حاصل از انگیزه ها و اعمال و رفتار اختیاری انسان هاست و آیه نیز صرفاً بیانگر تأثیرپذیری اعمال انسان از این ملکات و حالات نفسانی، آن هم به نحو اقتضاست و نه علیت تامه.

در آیه ۱۴ سوره «نوح»، در صورتی که اطلاق «طوار» شامل اختلافها و تفاوت های انسان ها در ظرفیتها و استعدادهای وجودی باشد، باز چنین اختلافهایی به نحوه وجودی انسان و آفرینش او بر نمی گردد تا اثباتگر تعدد سرشت باشد.

آیه ۲ سوره «تغابن» صرفاً به آفرینش انسان اشاره نموده است. بعداً گروهی مؤمن و گروهی کافر شدند. این کفر و ایمان نیز آفرینشی و ذاتی انسان نیست تا اثباتگر دو نوع سرشت باشد، بلکه کفر و ایمان پس از آفرینش، به قید اختیار در انسان ها پدید می آید.

در آیات نکوهشگر انسان، بجز آیات هلوع و ضعیف بودن انسان، هیچ سخنی از آفرینش انسان و نوع سرشت او به میان نیامده، بلکه صرفاً این صفات را به انسان نسبت داده است که احتمال تغلیب و تعمیم در آنها وجود دارد. از سوی دیگر نسبت دادن این صفات به انسان مستلزم ذاتی بودن آنها نیست، بلکه صفاتی اکتسابی و عارضی بوده که شکل گرفته از سوء اختیار و رفتارهای بد انسان است.

آیات بیانگر هلوع و ضعیف بودن انسان نیز اثبات کننده سرشتی دیگر در برابر سرشت مشترک انسانی نیست؛ زیرا این ویژگی ها فی نفسه بد نیست تا در برابر نیک سرشتی بدان استناد شود، بلکه همانند دیگر غرایز طبیعی انسان، بستگی به مدیریت و جهت دهی دارد. هلوع بودن انسان برخاسته از حب ذات اوست. انسان به چیزی که آن را خیر می پندارد، به شدت حریص است؛ اما اصل ضعیف بودن انسان مربوط به غریزه جنسی و مبتنی بر حکمت الهی است تا انسان به ازدواج و فرزندآوری روی آورد.

آیه بیانگر آفرینش بسیاری از جن و انس برای دوزخ نیز از سرانجام و عاقبت انسان ها خبر می دهد، نه اینکه ذاتاً گروهی از انسان ها دوزخی و با سرشتی متفاوت آفریده شده باشند، بلکه انسان ها با دارا بودن فطرتی مشترک و با اراده و اختیار در این جهان مادی، سرنوشت خویش را - اعم از دوزخی بودن یا بهشتی بودن - رقم می زنند.

## منابع

### قرآن کریم.

- ألوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المنائی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارکبن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن جزی غرناطی، محمدبن احمد، ۱۴۲۶ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، شرکت دار الارقمبن ابی الارقم.
- ابن درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم والمحیط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هندناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۱۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار الفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی.
- اجلی، محمد، ۱۳۸۴، *انسان و جهان*، تهران، امیر کبیر.
- ازهری محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بغدادی، علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیگدلی، عطاءاله، ۱۳۸۸، «مروری بر دیدگاه‌های مهم انسان‌شناختی و بررسی آثار حقوقی هریک»، در: *درآمدی بر علوم انسانی اسلامی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- توکلی، غلامحسین، ۱۳۸۴، «سرشت انسان»، پژوهش‌های اخلاقی، سال اول، ش ۳، صفحه ۴۵-۷۳.
- ثعالی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، چ هفتم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *تفسیر قرآن کریم* (تسنیم)، قم، اسراء.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۴۳، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- خازن، علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۷ق، *کفایة الأصول*، چ دوم، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالشامیه.
- الراوی، مسارع حسن، ۱۴۱۹ق، *مكونات الطبيعة البشرية و موقف الاسلام من الانسان*، بغداد، منشورات المجمع العلمی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *حکمت و معیشت* (شرح نامه حضرت امیرالمؤمنین امام علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع))، تهران، صراط.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۹، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

- سیدقطب، ۱۴۲۵ق، فی ظلال القرآن، چ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم‌الکتاب.
- صدر، سیدموسی، ۱۳۹۱، «فطرت و طینت»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۷۱، ص ۵۷-۷۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، تفسیر القرآن العظیم، اردن، دار‌الکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار‌المعرفه.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی‌بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوحی فی تفسیر القرآن العزیز، قم، دارالقرآن الکریم.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحيط، بیروت، دار‌الکتب العلمیه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چ دوم، قم، هجرت.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، ۱۳۵۱، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چ اول، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- کریمی، محمدعلی، ۱۳۹۲، «فطرت انسان در قرآن»، مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، ش ۲۶، ص ۶۳-۸۶.
- کارل، الکسیس، ۱۳۵۴، انسان موجود ناساخته، ترجمه پرویز دبیری، چ ششم، اصفهان، فردوسی.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۲، انسان در اسلام، چ نوزدهم، قم، دفتر نشر معارف.
- گوستاویونگ، کارل، ۱۳۸۲، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- لطفی قراملکی، حجت، ۱۴۰۰، انسان از نگاه قرآن (بررسی ناپسندی صفات انسان در قرآن)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، خداشناسی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معین، محمد، ۱۳۷۹، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- نظام الاعرج، حسن‌بن محمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار‌الکتب العلمیه.
- هیلاگرد، ارنست ر. و دیگران، ۱۳۸۱، زمینه روان‌شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، چ دهم، تهران، رشد.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، انسان از دیدگاه اسلام، چ دهم، تهران، سمت.