

## بازخوانی آیات مرتبط با مؤلفه‌های هویتی

### در تعریف انسان

محمد رضا شاهرودی\*

سید محمد رضا فقیه ایمانی\*\*

#### چکیده

از جمله مسائل مهم در مطالعات علوم انسانی، مبتنی بودن این علوم بر فلسفه‌های غیرالاهی و مادی است که بنای آن‌ها بر نوعی حیوان‌انگاشتن انسان و در نتیجه مسئول نپنداشتن او در برابر خداوند متعال است. نگاشته حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی، در بیان تعریف نهایی خود از انسان، با عبور از تعریف کهن و مشهور «حیوان ناطق» و نیز تعریف مترقی «حی متألّه» به مثابه نظریه‌ای جایگزین، تعریف «حی عبد» را گامی جلوتر و دقیق‌تر از نظریه اخیر می‌داند؛ زیرا بیان صرف حیات متألّهانه، نشانگر مقام انسانیت نیست، بلکه خضوع عملی برخاسته از اراده انسان در برابر مبدأ کمالات، و عبودیت او در نشئه حیات دنیا، تعریف نهایی انسان را شکل می‌دهد. نگارندگان این مقاله معتقدند صرفاً مبتنی بر این تعریف، علوم انسانی قادر خواهند بود انسان را به غایت نهایی‌اش برسانند و در عین حال آسایش و سعادت دنیوی او را متناسب با حرکت عبودی‌اش تأمین کنند، البته به شرط اینکه به مراتب حیات انسان و نیازهای متناسب با آن توجه کنند و اصول و مبانی شریعت الاهی را به عنوان شاکله اصلی خویش بپذیرند و برای حل مسائل عینی، که در حیات اجتماعی رخ می‌دهد، رویکرد بازگشت به آن اصول را در پیش گیرند.

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران (mhshahroodi@ut.ac.ir).

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (مسئول: sm.faghihimany@modares.ac.ir).

## کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی قرآنی، علوم انسانی، حیوان ناطق، حی متأله، حی عبد.

### مقدمه

از دیرباز در اندیشه متفکران جهان و در گفتمان رایج ایشان، انسان با عنوان «حیوان ناطق» شناخته شده است (ابن رشد اندلسی، ۱۳۷۷: ۷۸۷/۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۶/۱). ابن سینا «نطق» را به دو معنای نطق داخلی، یعنی اندیشیدن و نطق خارجی، یعنی تکلم ظاهری، تفسیر می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۵). بازاندیشی در این تعریف آشکارکننده این حقیقت است که این تعریف، آدمی را فقط به ظاهر می‌شناسد و او را به اجمال موجود زنده‌ای می‌داند که از جهت حیات با دیگر موجودات جاندار مشترک است و صرفاً از جهت نطق یا اندیشه از آن‌ها متمایز شده است. از منظر منطقی، حیوان در این تعریف، جامع حیات گیاهی و حیوانی است و ناطق هم به مثابه فصل این تعریف، همان نفس دارای اندیشه علمی و انگیزه عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳۷)، ولی این اندازه از شناخت، بدون اتکا به آموزه‌های و حیانی که از ناحیه خالق انسان به وی ارائه شده و بدون ژرف‌اندیشی دینی در تعریف انسان در لسان خالق او، کفایت نخواهد کرد؛ لذا علاوه بر شناخت انسان از این طرق مألوف، شایسته است از منظر آموزه‌های و حیانی هم به وی نگریست و او را بازکاوی کرد. نگاهی گذرا به آیات قرآن کریم بیانگر آن است که از مهم‌ترین رسالت‌های قرآن، تبیین حقیقت وجودی انسان است که در پرتو آن حقیقت، انسان آفریده می‌شود، تربیت می‌گردد و به کمال اختصاصی خود می‌رسد. باید گفت این امر، یعنی اختصاص بخش معتابیهی از معارف قرآنی به معرفی انسان به خود او، کاملاً معقول است و طبیعی می‌نماید که چنین اهتمام ویژه‌ای بدان اختصاص یافته باشد.

### پیشینه پژوهش

پیشینه آثاری که در آن زمینه نقد تعریف ارسطویی انسان وجود دارد، به دوران عارفان و فیلسوفان بزرگی همچون ابن عربی و ملاصدرا بازمی‌گردد (از باب نمونه نک.: ابن عربی، بی تا: ۱۵۴/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۶). مرتضی شجاری در مقاله «تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» (شجاری، ۱۳۸۳) به این موضوع پرداخته است. در دوران معاصر اما، عبدالله جوادی آملی، نظریه «حی متأله» را با الهام‌گیری از دیدگاه صاحب‌نظران فلسفه و عرفان و البته با چاشنی آیات و روایات مطرح کرده است که تاکنون مهم‌ترین نظریه بدیل برای نظریه ارسطویی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰). این نظریه مبنای

بسیاری از پژوهش‌های بعدی با رویکرد انسان‌شناسی و با صبغه قرآنی و حدیثی قرار گرفته است. مطالعه این‌گونه پژوهش‌ها نشان می‌دهد بیشتر آن‌ها بر دو محور متمرکز شده‌اند؛ دسته اول بر نظریه جواد آملی تمرکز یافته‌اند و هر یک از زاویه‌ای به شرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند؛ مثلاً مقاله «تبیین و تشریح حقیقت انسان به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های اصلی روان‌شناسی با تأکید بر مفهوم «حی مثاله» بر اساس نظریه تفسیر انسان به انسان آیت‌الله جواد آملی» (علیان و نوری، ۱۳۹۶)، «هویت حقیقی انسان در اندیشه انسان‌شناختی جواد آملی» (شهریاری و نجفی، ۱۳۹۹)، و «هویت‌بخشی دین به انسان از دیدگاه علامه جواد آملی» (دهقان سیمکانی، ۱۳۹۳) هر کدام به نوعی در صددند امتداد این نظریه در ساحت‌های گوناگون را بکاویند. اما دسته دوم مقالات کم‌شماری است که به این نظریه هم با نگاه نقد نگریسته‌اند؛ مثلاً محمدعلی دولت در مقاله «نظریه «حی مثاله» در سنجه آموزه‌های قرآن و عترت» ضمن نقد این نظریه، عنصر «عقل» را اصلی در تعریف انسان معرفی می‌کند. مقاله پیش‌رو در دسته دوم قرار می‌گیرد و با نگاه نقد اصلاحی به تکمیل این نظریه می‌پردازد؛ اما آنچه به عنوان مکمل مطرح می‌کند مسبوق به سابقه نیست.

#### ۱. بازاندیشی در جنس انسان بر اساس آموزه‌های قرآن

مطالعه درباره آیاتی که انسان در آن محوریت دارد و این آیات، در صدد معرفی زوایای پنهان وجودی انسان به اوست، ما را با این حقیقت آشنا می‌کند که تعریف مطرح‌شده در علم منطق درباره انسان، کامل و صحیح نیست و تمامی کرانه‌های هستی او را لحاظ نکرده است؛ زیرا قرآن، آن قدر مشترک و این فصل‌میزی را که منتقدان یاد کرده‌اند به رسمیت نمی‌شناسد؛ زیرا در تعریف نهایی قرآن از انسان، نه از حیات حیوانی سخنی گفته شده و نه از تکلم عادی و اندیشه سطحی چیزی به میان آمده است؛ بلکه در فرهنگ قرآن کریم، بسیاری از افراد «حیوان ناطق»، انسان محسوب نمی‌شوند و خداوند از آن‌ها با تعبیری مُشعر به سلب هویت انسانی از ایشان، نظیر: «چونان أنعام و پست‌تر از آن» در آیه «إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴) و شیاطین انسان‌نما: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (أنعام: ۱۱۲) و انسان مُرده: «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَاجْعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (أنعام: ۱۲۲) یاد می‌کند.

از نگاه آیات قرآن، «حی بودن» مبنا و اساس تعریف انسان است، اما نه آن حیات نازل و فرومایه‌ای که دیگر جانداران هم در او سهیم و شریک‌اند. لفظ «حیات» گرچه از نگاه لغوی در مقابل «مرگ» است

(جوهری، ۱۳۷۶: ۶/۲۳۲۳) و در بادی امر، معنای حد فاصل زمان ولادت تا لحظه مرگ را به ذهن متبادر می‌کند که نظیرش یا نزدیک به آن در سایر جانداران هم یافت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۴۴) اما آیات قرآن کریم به این حقیقت اشاره می‌کند که علاوه بر این معنای ابتدایی، برای حیات معنای متعالی‌تری هم وجود دارد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴). بر اساس مفاد این آیه، جز این مرتبه از حیات دنیوی که همچون لهو و لعب، گذرا و فانی است، مرتبه‌ای دیگر از حیات وجود دارد که دائمی و باقی است و حقیقت زندگی در او خلاصه می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۸/۲۲۵). خدای متعال در این آیه، حقیقت معنای «حیات» را از حیات دنیا نفی، و آن را برای حیات آخرت اثبات می‌کند.<sup>۱</sup> بر این اساس، می‌توان گفت سایر مصادیق «حیات» که خداوند این لفظ را بر آن‌ها اطلاق کرده، مراتب نازل‌ه همین حقیقت خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۳۰). قرآن کریم این مرتبه از حیات را «حیات طیبه» می‌خواند و به مؤمنان وعده می‌دهد که اگر ملازم عمل صالح باشند این حیات نصیبشان خواهد شد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). برخی از مفسران وعده مطرح‌شده در این آیه را مربوط به پس از عالم دنیا دانسته‌اند و معتقدند این حیات نیکو در عالم برزخ یا بهشت نصیب مؤمنان خواهد شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۵۹۳)، اما برخی دیگر معتقدند این وعده تکریمی است که در همین دنیا نصیب مؤمنان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۱۵۴). شایان ذکر است که این حیات جدید و اختصاصی، اگرچه متفاوت است اما جدای از حیات سابق و عمومی که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند، نیست. به عبارت روشن‌تر، این حیات خاص، در عین اینکه غیر از حیات عمومی است، با آن اتحاد وجودی دارد و اختلافش نه به عدد، بلکه به مراتب آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۴۳). پس کسی که دارای چنان حیاتی است دو نوع حیات ندارد که دچار تعدد شخصیت شود، بلکه حیاتش قوی‌تر و روشن‌تر و واجد آثار بیشتر خواهد بود. از جمله آثار این حیات طیب آن است که صاحب این حیات، چیزی را می‌بیند و می‌شنود که مردم دیگر، از دیدن و شنیدنش محروم‌اند. عقل و اراده‌اش به افقی دست می‌یابد که عقل و اراده دیگر مردمان هرگز به آن دست پیدا نخواهد کرد (همان: ۷/۳۳۷). این افراد علاوه بر حیات نباتی و حیات حیوانی، حیات دیگری دارند که مردم کافر فاقد آنند و آن حیات الهی است؛ چه اینکه حیوانات هم

۱. دلیل ادبی این برداشت از آیه، استفاده از ضمیر فصل به مثابه طریق حصر در این آیه است؛ زیرا آیه اثبات صرف حیات برای دار آخرت نکرده، بلکه حیات حقیقی را در دار آخرت محصور کرده است.

با وجود اشتراکشان در تغذیه و نمو با گیاهان، با داشتن حرکت ارادی، واجد حیات برتری به نام حیات حیوانی هستند که گیاهان از آن برخوردار نیستند.

### ۱.۱. امتداد هویت انسان از مرتبه «من روحی» تا حقیقت «الروح»

حقیقت حیات و آثار عظیمش، خود معلول علت و زائیده حقیقتی است که قرآن کریم از آن به «روح» تعبیر می‌کند. مشاهده و بررسی آیات قرآن کریم بیانگر آن است که این حقیقت ناپیدا، همواره مسئله‌ای رمزآلود برای پرسشگران بوده است. خدای سبحان در پاسخ به این پرسش به رسول گرامی‌اش می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). به گمان برخی از مفسران، این بیان، نوعی اعراض حکیمانه به پاسخ پرسش است؛ به این معنا که روح، مسئله‌ای مربوط به عالم امر است و امور شایسته‌تری از چستی روح برای پرسش وجود دارد (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۵۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۷۵/۶). در مقابل، محمدحسین طباطبایی معتقد است این عبارت استتکاف از پاسخ نیست، بلکه بیان حقیقتی درباره روح است که پرسشگر درباره آن می‌پرسد (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۶۹). «من» در این آیه نشیبه است و منشأ ایجاد این مخلوق و حقیقت این جنس را بیان می‌کند؛ همچنان که این کلمه در دیگر آیات، از جمله: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» (غافر: ۱۵) و «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» (نحل: ۲) و «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲) از همین باب است و این مطلب را می‌رساند که حقیقت روح از سنخ عالم امر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۱۳). همچنین، مطالعه کاربردی‌های واژه «روح» در قرآن کریم ما را به این نکته می‌رساند که هر چند خدای متعال، واژه «روح» را اغلب در کلام نورانی‌اش با قیودی همچون: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «فَأَنْزَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» (مریم: ۱۷) و «وَإِذْ نَادَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷) و مانند آن ذکر کرده، اما در برخی آیات مانند آیه: «تَنزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، بدون قید (مضاف‌الیه) آورده که از ظاهر آن برمی‌آید روح، مخلوقی آسمانی و غیر از فرشتگان است. این ایجاد تمایز میان فرشتگان و روح، در آیه: «يَوْمَ يَفُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ: ۳۸) ظهور و بروز بیشتری می‌یابد؛ زیرا صراحتاً صف

۱. «من» نشیبه گونه‌ای از «من» جاره بر اساس معانی مختلف آن است. این «من»، مفهومی شبیه به «من» ابتدای غایت در ادبیات نحویان دارد، جز اینکه در «من» ابتدای غایت، موجود آغازکننده، با مبدأ خود، تباین ذاتی دارد، مثل آیه: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱)؛ اما «من» نشیبه به گونه‌ای اتصال ذاتی و انتساب وجودی چیزی با مابعد از خود را می‌رساند. این گونه از «من» بیشتر در لسان عرفا و حکما و مفسرانی از این دست دیده می‌شود.

روح را از فرشتگان الاهی جدا می‌کند. در روایات فراوانی هم که از معصومان (ع) صادر شده بر این مطلب تأکید شده و صراحتاً گفته‌اند که روح مخلوقی اعظم از فرشتگان است (نک.: صفار قمی، ۱۴۰۴: ۴۸۴).

در مقام بیان تعریف جامعی از حقیقت «روح» ناظر به کاربردهای مختلف آن در قرآن کریم باید گفت «روح» حقیقت واحدی است که قرآن کریم از آن به صورت مطلق و بدون هیچ قیدی تحت عنوان «الروح» یاد می‌کند. این حقیقت واحد، در تنزلات مختلف خود، در مراتب گوناگون تجلی می‌کند که این مراتب در طول یکدیگرند؛ یعنی نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند و مراتب شدیدتر و عالی‌تر، تمام کمالاتی را که در مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر وجود دارد، به همراه کمالات مرتبه خودشان داراست، اما هرچه مراتب به انتها نزدیک می‌شود صورت رقیق‌شده‌ای از آن حقیقت متعالی در دست خواهد بود. به تعبیر محمدحسین طباطبایی، نسبت روحی که به شکل مضاف در آیات مختلف به کار رفته به «الروح»، همچون نسبت افاضه به افاضه‌کننده یا نسبت سایه به صاحب سایه است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۴/۲۰). از روایات فراوان اهل بیت (ع) در این باره (از باب نمونه نک.: کلینی، ۱۳۶۳: ۲۷۳/۱-۲۷۴؛ صفار قمی، ۱۴۰۴: ۴۷۵-۴۷۸) استفاده می‌شود که حقیقت «الروح» فقط در اختیار انسان‌های کامل، یعنی حقیقت چهارده نور مقدس (ع) قرار داشته و مخصوص به آن‌ها و یکی از مراتب عالی ایشان است.

بر این اساس، خداوند در قرآن کریم از مرتبه‌ای از روح که به عموم انسان‌ها تعلق می‌گیرد، به «روحی» تعبیر کرده است: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹). در این تعبیر، حرف اضافه «مِنْ» را به کار گرفته است که بر منشأیت خلقت دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۴/۲۰) و برای آنکه تعلق آن به بدن را برساند ریشه «نفخ» را در بیانی تمثیلی به کار برده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۷). جالب آنکه در تعبیرات قرآنی، آنجا که خدای سبحان از خلقت انسان به عظمت و نیکی یاد می‌کند، بر جنبه مادی و جسمانی او تأکید نمی‌ورزد، بلکه پس از شرح مراحل مختلف خلقت جسمانی انسان، به مرحله ویژه‌ای از خلقت و حیات او اشاره می‌کند که این مرحله، انسان را از سایر مخلوقات جدا می‌سازد؛ مرحله‌ای که خدا آن را «آفرینش متفاوت» می‌خواند: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) و همین جاست که خداوند با تعبیر رسای: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) انسان را تکریم می‌کند و خالق او، یعنی خود را «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» می‌خواند. این مرحله، همان مرحله‌ای است که قرآن به آن اشاره کرده است: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹). قرآن کریم در مراتب بالاتر، از روحی که به انسان‌های مؤمن

اختصاص داده و آن‌ها را به وسیله آن تکریم کرده است، با عبارتی مثل: «وَإَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (المجادله: ۲۲) تعبیر می‌کند و بر سببیت مضاعف روح ایمان در تسدید و تقویت مؤمنان تأکید می‌ورزد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۳/۹) و در مرتبه‌ای عالی‌تر، از روحی که فقط انبیای خود را به آن مخصوص گردانیده، با عبارتی مانند: «وَإَيَّدْنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷) تعبیر می‌کند و با افزودن واژه «روح» به واژه «قدس» بر نزاهت و طهارت ویژه این مرتبه از روح تأکید می‌ورزد و آن را موجب یاری رسولان خود برمی‌شمرد (طیب، ۱۳۶۹: ۴/۳).

گرچه سعه وجودی انسان به گونه‌ای است که جامع حیات نباتی، حیوانی و انسانی است، اما بدین معنا نیست که اگر انسانی، حیات خود را در مرتبه حیوانی و بلکه پایین‌تر از آن قرار داد، باز هم از نگاه قرآن کریم به او انسان اطلاق شود، بلکه اگر موجودی فاقد حیات باشد، یا از حیاتی غیرالاهی برخوردار باشد با مقام انسانیت فاصله دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۶). به تعبیر حضرت علی (ع)، چنین فردی در ظاهر، صورت انسانی دارد، اما قلبش که همان حقیقت وجود انسانی است، در مرتبه حیوانیت قرار گرفته و مرده‌ای متحرک است (نهج البلاغه: خطبه ۸۷). بر این مبناست که محسورشدن انسان در روز قیامت به صورت حیواناتی همچون سگ و خوک و بوزینه، برایش عذابی دردناک محسوب می‌شود؛ زیرا او دچار تغییر ماهیت نشده، بلکه انسانی است که در صورت این حیوانات محسورشده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۶/۱۲). حال آنکه حیوان از بودنش در جنگل و پریدن از روی درختی به درخت دیگر یا دنبال هم گذاشتن ذره‌ای نمی‌رنجد، بلکه اوج لذت برایش همین است؛ زیرا حق تعالی او را برای پیمودن همین مسیر خلق کرده و این همان صراط مستقیم اوست: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶). تفاوت مهم انسان با سایر موجودات در این است که برخلاف آن‌ها که هر یک مقامی معلوم و تخطی‌ناپذیر دارند، انسان موجودی است که این قابلیت را دارد که به اختیار خود، در تمام این مراتب وجودی در نوسان باشد. به بیان دیگر، انسان در لحظه ورود به عالم دنیا فعلیت حیوانی دارد و از نظر شأن انسانی، در مرتبه قوه و استعداد است اما رفته‌رفته همین فعلیت حیوانی را که جزئی از ذات وی است، در خود تثبیت می‌کند و با محقق کردن دیگر اجزای تشکیل‌دهنده ذات خود، به سوی جزء دیگر کمال انسانی حرکت می‌کند و آن را به فعلیت تام می‌رساند.

بر این اساس، مراد از «أحسن تقویم» در آیه: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» همان مرتبه مطلق «الروح» است که از مراتب اعلای انسان کامل است. پس موطن اصلی انسان، مرتبه مطلق روح و متحد با آن است؛ اما این حقیقت متعالی از مراتب خود در عالم امر تنزل یافته تا به پایین‌ترین مرتبه وجودی خود

برسد که متحد و قرین با ماده است و قرآن کریم از آن به «مِنْ رُوحِي» یاد می‌کند. این مرتبه همان أسفل سافلین یا عالم خلق است. انسان از مرحله خلقتش در بهترین حالت (أحسن تقویم) تا تنزل به پایین‌ترین مرتبه هستی (أسفل سافلین) سفری بسیار طولانی طی کرده است. این سفر، سفر مکانی و زمانی نیست، بلکه سیر در مراتب وجود انسان است که از أسفل سافلین تا أعلا علیین و بالاتر از آن امتداد یافته است. به باور برخی از مفسران، همه انسان‌ها بعد از تکمیل خلقتشان، به أسفل سافلین تنزل می‌کنند و چون استثنای مؤمنان صالح، مُعَقَّب به جمله «فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» شده و ظاهر «أجر» این است که در دنیا محقق نمی‌شود، لذا این استثنا منقطع خواهد بود و در نتیجه مؤمنان بعد از تنزل به أسفل سافلین، تعالی درجه خواهند یافت (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۹۵).

خدای سبحان همین مطلب را به بیان دیگر این‌گونه مطرح می‌کند: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا \* ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» (مریم: ۷۱-۷۲). با الحاق این آیه به آیات سوره تین، این مطلب دریافت می‌شود که حکم «رد» و «هبوط» شامل همه افراد نوع انسان است و کسی را یارای سرپیچی از این حکم نیست؛ چنان‌که در ماجرای هبوط آدم (ع) فرمود: «قَالَ إهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (اعراف: ۲۴). بنابراین، ثابت می‌شود که اولاً آن موطنی که به تعبیر قرآن کریم، أسفل سافلین است و انسان به آن بازگردانده شده، همان حیات دنیاست و ثانیاً باطن حیات دنیا بدون توجه به بازگشت به سوی خداوند سبحان، همان جهنمی است که در روز قیامت حقیقتش آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۹۵). بر این اساس، همه انسان‌ها با ورودشان به عالم دنیا، در حقیقت وارد جهنم شده‌اند؛ اما کسانی که اهل تقوا هستند از عالم دنیا به سلامت عروج می‌کنند و نجات می‌یابند: «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا» و کسانی که به این حیات پست بچسبند و خو بگیرند، در این جهنم که ظاهرش دنیاست ولی باطنش در آخرت هویدا خواهد شد، زمین‌گیر می‌شوند: «وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا».

## ۱. ۲. مؤلفه‌های شکل‌دهنده شاکله انسان

قرآن کریم در همان سیاقی که حقیقت متعالی روح را تبیین می‌کند (اسراء: ۸۲-۱۰۰) از یکی دیگر از ویژگی‌های اساسی انسان رونمایی می‌فرماید: «وَإِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ

كَانَ يُتُوسًّا»<sup>۱</sup> (اسراء: ۸۳). بر اساس مفاد این آیه، انسان به گونه‌ای است که اگر نعمتی از جانب خدا به او داده شود به اسباب ظاهری سرگرم می‌شود و به آن‌ها دل می‌بندد و متکی بر این اسباب ظاهری از صاحب نعمت روی گردان می‌شود و از او فاصله می‌گیرد. در مقابل، وقتی سختی و ضرر اندکی به او برسد به کلی مأیوس و ناامید می‌شود؛ چون او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچ‌کاره می‌داند و دل به اسباب عادی می‌سپرد (طیب، ۱۳۶۹: ۲۹۹/۸). حال این پرسش مطرح می‌شود که: انسان به مثابه موجودی حق‌گریز، چگونه با آنچه درباره حقیقت «روح» بیان شد، قابل جمع است؟ حق تعالی در آیه بعد، با بیان قاعده کلی: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) از حقیقتی پرده بردارد که می‌تواند رافع این ابهام باشد. این قاعده، عمل انسان را مترتب بر شاکله او می‌داند، به این معنا که عمل هر چه باشد، مناسب با شاکله انسان خواهد بود. پس شاکله انسان نسبت به عملش نظیر روح ساری در بدن است؛ زیرا بدن با اعضا و اعمال خود و مطابقت دادن رفتار با سرشت درونی، آن روحيات معنوی را به تصویر می‌کشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۰/۱۳).

اهل لغت در بیان واژه «شاکله» دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. برخی آن را از «شِکال» دانسته‌اند، به معنای آنچه با آن پای حیوان را می‌بندند و او را با آن مقید می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۵). عده‌ای «شاکله» را به اطراف و حدود شیء معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۳۵۹/۱۱). برخی هم آن را به معنای طریق و مذهب نزدیک دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۶۲: ۴۰۲/۵) و بالأخره برخی آن را به معنای سجایای اخلاقی تفسیر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۶۶). اگرچه تعبیر اهل لغت و تفسیر درباره واژه «شاکله» در ظاهر متفاوت است، اما وجه جامع و روح حاکم بر همه آن‌ها نوعی تقیید و محدود کردن است که موجب می‌شود شیء مد نظر در چارچوب خاصی قرار گیرد یا در آن چارچوب حرکت کند.

در میان مفسران هم دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است، گرچه مآل این دیدگاه‌ها می‌تواند به یکدیگر بازگردد. برخی از مفسران مستند به روایات وارد شده، مراد از «شاکله» را نیت دانسته‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۲۶/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۶/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۴/۳). عده‌ای هم «شاکله» را به دین و مذهب و طریقت معنا کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۱۵؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱۴/۶). برخی دیگر «شاکله» را به اخلاق و ملکات

۱. «و زمانی که به انسان نعمت می‌بخشیم [از ما] روی بگرداند و خود را مغرورانه از ما دور کند، و هنگامی که آسیبی به او برسد [به سبب بی‌ایمانی و غفلت از قدرت و رحمت ما] بسیار نومید و مأیوس شود».

راسخی تفسیر کرده‌اند که شخص در آن استقرار یافته است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۸۷/۱) و بالأخره برخی دیگر «شاکله» را به باطن و سریره معنا کرده‌اند (قشیری، ۲۰۰۰: ۳۶۶/۲). برخی از مفسران هم شاکله هر انسانی را متشکل از احوال تابع مزاج بدنی و صفات برآمده از جوهره روحی شخص دانسته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۵/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۹۸/۷).

در میان مفسران، محمدحسین طباطبایی تحلیل خاصی درباره تعریف «شاکله» دارد. وی گرچه «شاکله» را به معنای سجایای اخلاقی می‌داند، اما به نکته مهمی اشاره می‌کند که در موضوع کیفیت رابطه روح مجرد با بدن مادی بسیار مهم است و در اصل شاکله، آشکارا نمودار شده است. وی معتقد است سجایای اخلاقی و ملکات نفسانی به شدت تحت تأثیر مزاج شخصی افراد قرار دارد و میان این دو، یعنی ملکات نفسانی و مزاج‌های شخصی، رابطه تامی برقرار است. به بیان دیگر، ملکات نفسانی، همان علوم رسوخ‌یافته در وجود انسان است که در اثر تکرار احوال، در نفس آدمی ریشه دوانده‌اند، تا حدی که ممکن است دیگر زوال‌پذیر نباشند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۷۱). از نگاه وی، علاوه بر مسئله مزاج‌ها و طبع‌های درونی افراد، عوامل محیطی از جمله آداب و رسوم و عادات تقلیدی هم که عواملی خارج از ذات انسان هستند اما در ظرف زندگی‌اش حاکم‌اند تأثیر بسیار جدی در تکرار شاکله انسان دارند؛ زیرا این عوامل محیطی، انسان را به موافقت با خود دعوت می‌کند و از هر کار ناسازگار با آن‌ها باز می‌دارد، تا آنجا که این عوامل محیطی تصویر جدیدی در نظر انسان ایجاد می‌کنند که از مخالفت با آن می‌ترسد و در نتیجه اعمالش را با این اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعی‌اش مطابق می‌کند (همو، ۱۴۱۷: ۱۹۰/۱۳). بنابراین، صرفاً روح مجرد مشترک میان انسان‌ها شاکله وجودی آن‌ها را نمی‌سازد که اگر چنین بود همه انسان‌ها شاکله واحدی داشتند، بلکه شاکله هر انسان تحت تأثیر عواملی غیر از عامل مشترک روح تشکیل شده که موجب می‌شود هر یک از افراد انسانی دارای شاکله مخصوص به خود باشد. طباطبایی در توصیف و تحلیل شاکله به وجودآمده در فرآیند پیچیده رابطه میان نفس و بدن می‌نویسد:

نفس در آغاز، در اثر حرکت جوهری بدن، پدید می‌آید و این هنگامی است که خیال شروع به فعالیت می‌کند. در این مرحله، نفس به شدت رنگ بدن را دارد؛ اما این رنگ هنوز به حدی نرسیده است که قابل زوال نباشد. از این پس، این نفس است و آنچه پیش رو دارد، از قبیل نوع تربیت و آگاهی‌ها و عقاید و رویدادهایی که در ارتباط و تماس با او واقع می‌شود. نفس در یک حرکت مداوم، راهی را پس

از راه دیگر می‌پیماید و حالات و عقاید گوناگون بر او انباشته می‌گردد و بعضی از آن‌ها پاره‌ای دیگر را به دنبال می‌آورد تا آنجا که در او رسوخ یافته و با او ملازم می‌گردند (همو، ۱۴۰۲: ۷۲).

بر اساس این تحلیل، اگر انسان را حقیقتی امتدادیافته میان دو مرتبه حقیقت «روح» و «نفس» بدانیم که اولی در موطن عالم امر و دیگری در موطن عالم خلق مستقر است، این رفتار نامطلوب انسان کاملاً طبیعی است؛ زیرا او در مرتبه‌ای قرار گرفته که بیشترین فاصله را با حقیقت خود و بیشترین قرابت و هم‌رنگی را با عالم ماده پیدا کرده است. به باور طباطبایی، ویژگی‌های نامطلوبی که قرآن کریم درباره انسان برمی‌شمرد و آن را به شاکله او مستند می‌داند، مربوط به شاکله اولیه انسان است که بر اثر فاصله‌گرفتن او از موطن اصلی‌اش و خوگرفتن با عالم ماده شکل گرفته است. او صراحتاً می‌گوید شاکله مذکور، همان شاکله اولیه است، قبل از آنکه دست تربیت بر سر انسان قرار گیرد و استعداد‌های نهفته و خفته او را به مرحله فعلیت و ظهور و بروز برساند؛ زیرا انسان موجودی متحرک و قابل ترقی و کمال است؛ بنابراین، سرشت اولیه‌اش همان استعداد محض و قابلیت صرفه است که چون آن را در عالم طبیعت و کثرت به حال خود گذارند «أَعْرَضَ» و «نَأَى بِجَانِبِهِ» و «يُؤَسُّ» و «كُمُورًا» می‌گردد و چنانچه او را تربیت کنند و راه را به او نشان دهند از این مراحل ضعف و فتور و سستی عبور می‌کند و به مقام عز انسانیت می‌رسد (تهرانی، ۱۴۰۲: ۱۱۰).

به نظر می‌رسد تربیتی که این مفسر به آن اشاره دارد همان هدایتی است که قرآن کریم در ماجرای هبوط، پس از آنکه خدای متعال توبه آدم (ع) را می‌پذیرد، با لطافت خاصی که گویی دلجویی از اوست، از آن سخن می‌گوید: «إِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). از این آیه استفاده می‌شود که راه فاصله‌گرفتن و نجات‌یافتن از شاکله اولیه، پناه‌بردن به شریعت الهی و به بیان دقیق‌تر، پیمودن راه عبودیت پروردگار است؛ آن سان که خدای سبحان در سوره معارج هم راه نجات از شاکله اولیه را تمسک به نماز معرفی می‌کند، زیرا مهم‌ترین تجلی عبودیت، نماز است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا \* إِلَّا الْمُصَلِّينَ \* الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَانِمُونَ» (معارج: ۱۹-۲۳) و این حقیقت را متذکر می‌شود که این نماز است که انسان را در طریق نفس تا حقیقت «روح» عروج می‌دهد و پس از آن به ویژگی‌های نمازگزاران راه‌یافته به این حقیقت اشاره می‌فرماید.

## ۲. بازاندیشی در فصل مقوم انسان بر اساس آموزه‌های قرآن

پس از بازتعریف مؤلفه «جنس» در تعریف انسان لازم است همین رویکرد درباره «فصل مقوم» انسان هم مد نظر قرار گیرد.<sup>۱</sup> قرآن کریم به طرق مختلف (گاه به نحو دلالت و گاه به نحو اشارت) مابه‌الامتياز انسان از دیگر موجودات دارای حیات حیوانی را تبیین کرده است. قطعاً یکی از شاخص‌ترین آیاتی که به تمایز اساسی انسان از سایر موجودات می‌پردازد آیه ۷۰ سوره اسراء است. ۲. در این آیه، خدای متعال از تکریم و تفضیلی سخن به میان می‌آورد که انسان به وسیله آن مشمول عنایت ویژه خداوند قرار گرفته و از سایر مخلوقات متمایز شده است. بسته به اینکه «تکریم» و «تفضیل» چگونه معنا شود مصادیقش نیز متفاوت خواهد شد. بسیاری از مفسران، عملاً این دو واژه را مترادف در نظر گرفته‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۲۴/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۱/۶؛ محلی، ۱۴۱۶: ۲۹۲/۱)، جز آنکه برخی به این نکته توجه داده‌اند که واژه «تکریم» نعمت‌بخشیدن صرف را می‌رساند، اما راجع به افاده این معنا که انعام این شخص از انعام دیگران بیشتر بوده یا نه، ساکت است، ولی واژه «تفضیل» این اضافه‌معنایی را می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۳/۶). در این میان، طباطبایی دیدگاه متفاوتی دارد. به نظر وی، مراد از «تکریم» اختصاص دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد؛ به خلاف «تفضیل» که مراد از آن فضیلتی است که گرچه اصل آن در دیگران هم هست، ولی کمیتش در افراد مختلف تفاوت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۶/۱۳). بر این اساس، مصداق «تکریم» مذکور در آیه، همان فصل مقوم انسان خواهد بود. بررسی آرای مفسران بیانگر این است که در بیان این مصداق اختلاف نظر جدی وجود دارد. به گفته برخی مفسران، اهم مصادیق ذکرشده، همچون بهره‌مندی از عقل، داشتن نطق، قدرت نگارش، غذاخوردن با دست، راست‌قامت‌بودن، حُسن صورت و تسلط بر سایر موجودات، همگی از باب ذکر مثال‌اند و می‌توانند پذیرفتنی باشند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲/۸)، اما عده‌ای دیگر با تأکید بر تفاوت اساسی میان معنای «تکریم» و «تفضیل»، عقل را تنها مصداق تکریم انسان در سخن خدای سبحان معرفی می‌کنند و دیگر مصادیقی را که مفسران بیان کرده‌اند فرع بر نعمت عقل یا از مصادیق تفضیل می‌دانند (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۲۱/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۶/۱۳).

۱. از نگاه اصحاب منطق، فصل مقوم به آن ویژگی ذاتی گفته می‌شود که انواع متعددی قرار گرفته ذیل یک جنس را از یکدیگر متمایز می‌کند و به هر کدام تشخیص ویژه می‌بخشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۴).

۲. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

اصحاب لغت در بیان ریشه «عقل» بر دو مؤلفه معنایی تأکید کرده‌اند: نخست اینکه، کاربرد «عقل» در مقابل «جهل» است و بر نوع خاصی از ادراک دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۷۰/۴)؛ دوم اینکه، این ماده متضمن معنای منع و امساک است (ابن‌درید، بی‌تا: ۲۹۸/۲). به تعبیر برخی از محققان معاصر، اصل واحد در ماده عقل این است که انسان اولاً صلاح و فساد مادی و معنوی خود در زندگی را تشخیص دهد و ثانیاً نسبت به این ادراک، عامل و ملتزم باشد (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۸). این تفکیک در مؤلفه‌های معنایی، در نگاه حکمی و فلسفی هم منعکس شده است، آنجا که بسیاری برای نیروی عقل دو شأن نظری و عملی قائل شدند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۸۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۶۰). برخی مفسران با استناد به آیه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) همین نگاه را پذیرفته‌اند و معتقدند اساساً علم نفس به حق یا باطل بودن چیزی، به عقل نظری و ادراک حصولی او برمی‌گردد و هیچ ارتباطی به مصدر تصمیم‌گیری و عزم او ندارد. به عبارت دیگر، اراده نفس و عزم راسخ آن بر تصدیق به معنای ایمان (نه تصدیق به معنای جزم به ثبوت محمول برای موضوع) یا تکذیب به معنای کفر و جحد (نه تصدیق به معنای جزم به سلب محمول از موضوع) همگی از شئون عقل عملی و مبدأ انگیزه اوست و هیچ ارتباطی به مصدر اندیشه او ندارد. نشان این بی‌ارتباطی همانا وجدان یکی و فقدان دیگری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۱۵/۵). با این نگاه، عقل نظری و عملی به مثابه «نیروی ادراک» و «نیروی تحریک» درونی است؛ از این‌رو این دو نیرو مفهوماً از هم جدا و مصداقاً تفکیک‌پذیرند.

آموزه‌های دینی دلالت بر آن دارد که عقل، زمانی از سلامت برخوردار است که هر دو شأن نظری و عملی در آن، در یک راستا، همسو و مؤید یکدیگر باشند؛ آنگاه رهاورد چنین عقلی، مطابق با کلام امام صادق (ع)، عبادت خدای سبحان و راه‌یابی به بهشت خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۵/۱)، کما اینکه بر اساس آیه: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰)، که به منزله عکس نقیض روایت مذکور است، نیرویی که انسان را به عبادت خدا و بهشت هدایت نکند سفاقت محض خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۰/۲). بنابراین، گرچه تلاش برخی از مفسران معاصر، برای ارائه تعریف دقیق قرآنی از انسان، تحت عنوان «حی متألّه» (نک.: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۶)، در مقایسه با تعریف منطقی مشهور، گامی به جلو قلمداد می‌شود، اما جای این تذکر را باقی می‌گذارد که اگر «تألّه» در تعریف مذکور به الاهی‌اندیش بودن خلاصه شود، کما اینکه در برخی آثار چنین است (نک.: همو، ۱۳۹۰: ۱۰)، این تعریف همچنان ناتمام، بلکه ناصواب

خواهد بود. در نتیجه کمال عقل در انسان به عبودیت خالص او منجر می‌شود و فصل فارق انسان از دیگر موجودات در ذات او می‌گردد.

بر اساس بیان آمیخته با ادب قرآن کریم، دقیق‌ترین و رساترین واژه برای بیان فصل مقوم انسان، واژه «عبد» است؛ واژه‌ای که در بسیاری از آیات قرآن به عنوان برترین ویژگی انسان‌های برگزیده به کار رفته است؛ مثلاً از میان چندین اطلاق می‌توان به یادکرد قرآن از نبی مکرم اسلام (ص) و خاتم انبیا در سفر معراج خود با عنوان «عبد» اشاره کرد: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱)؛ آن سان که نوح (ع) به عنوان شیخ‌الانبیاء و پس از تحمل مصائب دعوت خود و به سلامت عبورکردن از طوفان، مدال افتخار «عبد» شکور را از خدای متعال دریافت می‌کند: «ذُرِّيَّةً مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» (اسراء: ۳) و سرانجام اینکه پروردگار عالم صفت بندگی ایوب (ع) را پس از تحمل ابتلائات سنگین و طاقت‌فرسا می‌ستاید و او را «عبد» می‌خواند: «نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص: ۴۴). بدیهی است مراد از عبودیت، عبودیت در مقام تشریح و به عبارت دیگر، پذیرش عبودیت از سوی انسان در عرصه عمل است؛ زیرا بر اساس آیه: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳)، عبودیت «در مقام تکوین» از مختصات همه موجودات عالم است و کسی را یارای تخلف از آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۴). عبودیت «در مقام تشریح»، همان نقطه‌نهایی همراهی عقل نظری و عقل عملی با یکدیگر خواهد بود. برای درک بهتر رابطه میان عقل نظری و عقل عملی و کارکرد آن‌ها مناسب است اندکی به تفاوت میان ادراکات حقیقی و اعتباری در انسان توجه کنیم.

محمدحسین طباطبایی، به مثابه یکی از پیشگامان نظریه‌پردازی در حوزه اعتبارات اجتماعی، معتقد است توجه دقیق به ادراکات انسانی نشان می‌دهد آن‌ها همگی از یک سنخ نیستند؛ بعضی، یعنی ادراکات حقیقی، فقط جنبه حکایتگری از خارج را بر عهده دارند و منشأ اراده و عمل در وجود انسان نمی‌شوند، اما در مقابل، بعضی دیگر در مقام کشفگری انسان به کار می‌آیند و واسطه‌ای برای دستیابی او به مزایای حیات اجتماعی و رسیدن وی به کمالات وجودی قرار می‌گیرند که به آن‌ها «ادراکات اعتباری» می‌گویند (همان: ۱۱۵/۲). وی تأکید می‌کند که فقط ادراکات اعتباری هستند که می‌توانند به عنوان نیروی محرکه و سوق‌دهنده انسان به سوی انجام‌دادن عمل ظاهر شوند (همو، ۱۴۴۰: ۳۴۵). ادراکات اعتباری، که به اعتبارات اجتماعی منجر می‌شوند، مایزای خارجی ندارند، بلکه از نفس انسان منتشی می‌شوند و آنگاه در عالم خارج منشأ اثر

می‌گردند. هر یک از قوای نفس اقتضائاتی دارد و این اقتضائات باعث پیدایش صُوری از احساسات، از قبیل حب و بغض و شوق و رغبت، در درون انسان می‌شود. وقتی این تمایلات در وجود انسان غلیان می‌کند و به اوج می‌رسد اولین اعتبار، که همان «اعتبار و جوب» است، در وجود او شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup> به همین ترتیب، مسیر زایش ادراکات اعتباری ادامه می‌یابد و موجب شکل‌گیری اعتبارات پیچیده‌تر می‌شود تا سرانجام این اعتبارات از سطح فردی به سطح اجتماعی توسعه می‌یابد و انسان همواره این ادراکات را مستمسکی برای رسیدن به غایات فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی خود قرار می‌دهد. بر این اساس، اعتبارات فردی و اجتماعی، که منشأ شکل‌گیری علوم انسانی هستند، به شدت به غایاتی گره خورده‌اند که انسان آن را به عنوان مطلوب خود در حیات دنیا، نصب‌العین خویش قرار می‌دهد و در افقی بلندمدت دنبال می‌کند؛ پس چیزی که انسان آن را به عنوان غایت خود در زندگی برمی‌گزیند بسیار مهم است.

آنچه می‌تواند نقطه وصل این بحث با موضوع فصل مقوم انسانیت باشد، این است که مرتبه حیات انسان نقش بسیار اساسی و تعیین‌کننده‌ای در ادراک نیاز و به تبع آن شکل‌گیری غایت‌های مطلوب انسان دارد؛ به این معنا که انسان متناسب با مرتبه حیاتش، ادراک نیاز دارد و رفع آن نیاز را غایت خود می‌پندارد؛ لذا برای رسیدن به آن غایت، اعتباراتی را لحاظ می‌کند. حال اگر انسان در مرتبه حیات نباتی یا حیوانی خود متوقف بماند، طبیعی است که از حد نیازهای نباتی و حیوانی تجاوز نکند و بر همین اساس، اعتباراتش سامان می‌پذیرد، اما اگر انسان به مرتبه حیات انسانی ارتقا یابد نیازهایی را ادراک می‌کند و برای رسیدن به آن می‌کوشد که دیگر انسان‌ها حتی کوچک‌ترین درکی از آن ندارند. انسان به عنوان خلیفه الهی، در حرکت قوس نزول، اسماء الهی را تعلیم می‌بیند و مظهر اسم «حی» می‌شود و به حیات الهی مفتخر می‌گردد و پس از آن، آثار این اسم، یعنی «علم» و «قدرت» از او ظهور می‌یابد و چون دیگر اسماء الهی متفرع بر دو اسم «علیم» و «قدیر» هستند، انسان پس از متصف شدن به این دو اسم، در حقیقت تمام کمالات وجودی را با خود به همراه خواهد داشت و مظهر همه این اسماء خواهد بود، اما نکته درخور توجه اینجاست که او

۱. توضیح اینکه «اعتبار و جوب»، همان باید یا نباید درونی است که از درون انسان می‌جوشد و به درجه قطع می‌رسد و موجب تمامیت اراده انسان در انجام دادن کاری یا ترک آن می‌شود. در حقیقت، بدون شکل‌گیری «اعتبار و جوب» در درون انسان، او به انجام دادن هیچ کاری همت نمی‌گمارد.

برای اینکه این مظهریت را از حد قوه به فعلیت برساند، لازم است به حیات دنیا، یعنی پست‌ترین حیات، هبوط کند و با ارادهٔ خویش به حیات اصلی‌اش بازگردد.

از لوازم انفکاک‌ناپذیر حیات دنیا که موطن کنش و عمل است، این است که جز با نظام اعتبارات سامان نمی‌پذیرد. تنها وجه تمایز انسان‌ها در این حرکت استکمالی، در نوع اعتبارات آن‌هاست؛ اعتباراتی که خود منوط به غایات و برگرفته از احساس نیازهای مبتنی بر مرتبهٔ حیات هستند. اینجاست که نقش دین به عنوان برنامهٔ کاملی که همهٔ ساحات فردی و اجتماعی انسان را پوشش، و به همهٔ نیازهای او پاسخ می‌دهد، بیشتر روشن می‌گردد. بدیهی است آنچه انسان را به وسیلهٔ این اعتبارات دینی به غایات‌های مطلوب نهایی می‌رساند، التزام عملی به این برنامه است که از آن به «عبودیت» تعبیر می‌شود.

### نتیجه

۱. برخلاف دیدگاه رایج دربارهٔ تعریف «انسان» به «حیوان ناطق»، بازاندیشی در این تعریف، آشکار می‌کند که این تعریف، آدمی را فقط به ظاهر می‌شناسد.
۲. در بیان تعریف نهایی از انسان، با عبور از تعریف «حیوان ناطق»، تعریف «حی عبد» گامی جلوتر و دقیق‌تر از تعریف «حی مثاله» و نظریه‌ای جایگزین است که نزدیک‌ترین تعریف به آن است.
۳. بیان صرف حیات متألّهانه نشانگر مقام انسانیت نیست، بلکه خضوع انسان در ظرف عمل، در برابر مبدأ کمالات و عبودیت او در نشئهٔ حیات دنیا، تعریف نهایی انسان را شکل می‌دهد.
۴. بر پایهٔ دلالت‌های قرآنی، دقیق‌ترین تعریف برای انسان «حی عبد» است. مبتنی بر این تعریف، علوم انسانی قادر خواهد بود انسان را به غایت نهایی‌اش برساند و در عین حال آسایش و سعادت دنیوی او را متناسب با حرکت عبودی‌اش تأمین کند.
۵. شرط محقق شدن رسالت علوم انسانی، توجه و عنایت به مراتب حیات انسان و نیازهای متناسب با آن و پذیرش اصول و مبانی شریعت الاهی به عنوان اعتبارات شارع مقدس است.
۶. بر علوم انسانی لازم است اعتبارات شریعت الاهی را به عنوان شاکلهٔ اصلی خویش بپذیرد و برای حل مسائل عینی که در حیات اجتماعی رخ می‌دهد، رویکرد بازگشت به آن اصول را در پیش گیرد.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۸). ترجمه: مهدی فولادوند، تهران: پیام عدالت.
- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵). روح المعانی، بیروت: دار الکتب العلمية.
- ابن درید، محمد بن حسن (بی تا). الاشتقاق، مصر: مكتبة الخانجي.
- ابن رشد اندلسی، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعة، تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴). الشفاء (الالهیات)، قم: آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵). لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸). انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۰۲). مهر تابان، قم: باقرالعلوم (ع).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). تسنیم، ج ۵، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). تسنیم، ج ۱۲، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه»، در: حکمت اسراء، س ۳، ش ۷، ص ۷-۱۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶). الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
- جوزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). تفسیر المفردات فی غریب القرآن، قم: طلیعة النور.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶). تفسیر السمرقندی (بحرالعلوم)، بیروت: دار الفکر.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۴). نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الاسلامیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). المبدأ والمعاد، بی جا: بی نا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات، تهران: منشورات اعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۲). الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- \_\_\_\_\_ (۱۴۴۰). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، قم، مكتبة فذك.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). التفسیر الكبير، اردن: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان، تهران: اسلام.
- علم الهدی (سید مرتضی)، علی بن الحسین (۱۴۳۱). نفائس التأویل، بیروت: مؤسسة أعلمی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی، تهران: مكتبة العلمیة الاسلامیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). العین، قم: دار الهجرة.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۵). الصافی، تهران، مكتبة الصدر.
- قشیری، عبد الکریم بن هوازن (۲۰۰۰). لطائف الاشارات، قاهره: الهيئة المصریة العامة للکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر قمی، قم، دار الكتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- محلی، محمد بن احمد (۱۴۱۶). تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور.
- مصطفوی، حسن (۱۴۱۷). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.