

از خود آگاهی تا خدا آگاهی

سیدعباس حسینی قائم مقامی

اشتباه در تطبیق و نقش تربیت چنانکه در بخشهای قبلی گفته شد احکام فطری در خمیر مایه ذات انسان بوده و قابل زوال نمی باشند، اما پسا دیده می شود، انسانها و جوامع بشری عملشان فاقد خصوصیات افعال فطری است یعنی برخلاف سلامت و صحت فطرت، آمیخته با شرارتها و ضلالتها است، از این رو اولین سئوالی که مطرح می شود این است: پس آن فطرت سلیم کجاست؟ و آثار آن کدام است؟ پاسخهای متفاوتی به این سئوالات داده شده بطوری که برای ارائه پاسخی مناسب اصل «فطرت» را مورد مصالحه قرار داده، و صدور افعالی آنچنانی را، حاکی از زوال و تبدیل فطرت می دانند، ولی آنچه که به عنوان پاسخی صحیح می توان ارائه نمود آن است: به مقتضای ذاتی بودن و همگانی بودن فطرت، احکام آن بطلان پذیر و قابل زوال نیست.

اما از آنجا که دانسته شد توانهای فطری، به صورت بالقوه وجود داشته و در ظهور و بروزشان به باروری و یاری دهی نیازمندند، بسا در تشخیص نیاز اصلی فطرت و صحت باروری آن دچار اشتباه شده و ندای درون را به خوبی شنود نمی کنند و جهت پاسخ گویی به خواست آن دست طلب به سوی بیگانه

عشق‌بازی کنند». (۱)

علامه طباطبائی، ضمن بیان اینکه «فطرت انسانی، طالب سعادت حقیقی بوده و سعادت حقیقی نیز وصول به کمال مطلق و نیل به قله حیات روحی و جسمی (که همان دین توحیدی است) می‌باشد می‌فرماید: «و اما انحرافات که در سیر انسانی به سوی هدف و نیز در سیر به سوی ارتفاعش به اوج کمال واقع می‌شود از ناحیه خطاء در تطبیق است نه از جهت بطلان‌پذیری حکم فطرت». (۲)

بنابر این بسیاری از اموری که آدمی در طول حیات خویش بدانها عشق ورزیده و تمایل نشان می‌دهد، امیال کاذبی بیش نیست و میل او به جای دگر است، لیک فعلاً، لباس محبوب را در تن آن دیده‌لذا به سوی آن کشش می‌یابد که گاه این کشش خالی از تصنع و تکلف نیست.

بلز پاسکال نیز ضمن بحث مفصلی از فطریات و اشاره به زوال‌ناپذیری آنها، کششهای کاذب آدمی را توأم با تصنع و تکلف و نتیجه خطاء و اشتباه می‌خواند. (۳)

نقش تربیت

از همین جاست که اهمیت و حساسیت مسئله «تربیت» روشن می‌شود که یک مربی شایسته می‌تواند نخست با درک صحیح از فطریات آدمی، مصادیق واقعی را، بدو معرفی کرده و حرکت تکاملی وی را جهت صحیح بخشد و بدین سان از هرز رفتن استعدادها و توانهای فطری در قالب کششها و امیال کاذب جلوگیری کرده و نیاز فطرت را به واقع، پاسخ دهد.

آنگونه که از کلام امام خمینی برداشت

دراز کرده و آن را مطلوب طلب فطری خود می‌پندارد و از این رو برای مدتی نیز خود را ارضاء می‌نماید ولی دیری نمی‌گذرد که آن را نیز مطلوب اصلی، ندانسته و به سوی دیگری عرض حاجت می‌برد و اینها همه از رهگذر «خطا در تطبیق» است.

مثلاً در مورد حسن کمال طلبی و آرمان‌خواهی انسان، اصل اینکه آدمی به دنبال کمال مطلق بوده و جوئی آن است؛ امری زوال‌ناپذیر و همگانی است ولی بسا در تشخیص اینکه کمال چیست؟ و آرمان کدام است؟ دچار اشتباه می‌شود.

امام خمینی به کلامی شیوا در این مورد می‌فرماید:

«... هر یک از افراد این نوع در هر رشته‌ای واردند و مشغولند، عشق به کمال آنها را به این واداشته است و اگر چه در تشخیص کمال، و آن کمال در چیست؟ و محبوب و معشوق در کجاست مردم کمال اختلاف را دارند، هر یک معشوق خود را در چیزی یافته و گمان برده و کعبه آمال خود را در چیزی توهم کرده و متوجه آن شده، از دل و جان آن را خواهان است، اهل دنیا و زخارف آن، کمال را در دارائی گمان کردند و معشوق خود را در آن یافتند و از جان و دل در راه تحصیل آن خدمت عاشقانه کنند و هر یک در هر رشته هستند و حب به هر چه دارند چون آن را کمال دانند بدان متوجهند و همین طور اهل علوم و صنایع هر یک به سعه دماغ خود، چیزی را کمال دانند و معشوق خود، پندارند و اهل آخرت و ذکر و فکر، غیر آن را، بالجمله تمام آنها را متوجه کمالند و چون آن را در موجودی و موهومی تشخیص دادند با آن

نتایج اثبات و انکار فطرت

تا بدینجا مقداری از ثمرات علمی و عملی فراوانی که بر اثبات و یا انکار «فطرت» مترتب می‌شود. معلوم شد اما در این بخش ضمن جمع‌بندی مطالب گذشته، بعضی موارد دیگر را متذکر می‌شویم:

فطرت و فلسفه شناخت

اولین ثمره بحث «فطرت» در باب شناخت، ظاهر می‌شود، زیرا چنانکه گذشت بنا بر قول به فطرت، ساختمان ذهن آدمی دارای کیفیت ویژه‌ای بوده که قادر به ادراک یک سلسله قضایا است، بدون آنکه نیازمند چینش صغری و کبرای منطقی جهت استدلال باشد. این نوع قضایا را در منطق، اولیات و فطریات می‌نامند که در واقع هر دو قضایایی غیراکتسابی و فطری هستند، با این فرق که در اولی صرفاً با تصور طرفین قضیه (موضوع و محمول) جزم به ثبوت هم حاصل می‌آید. مانند اینکه با تصور «کل و جزء» جزم به این پیدا می‌شود که «کل» از «جزء» بزرگتر است و اما در فطریات آنگونه نیست که به محض تصور طرفین، حکم به ثبوت شود، بلکه به حد وسط نیز نیازمند است ولی در برهان و حد وسط خود حاجتمند «غیر» نیست، بلکه همواره آن را همراه خود دارند که این همان قضایای «قیاساتها معها» است مانند حکم به اینکه عدد «دو» نصف چهار است. (۷)

اصول اولیه تفکر، جملگی فطری هستند، مانند: قانون تناقض، تضاد و... که با انکار این اصول به معرفت ثابت و پایداری دست نخواهیم یافت و سر از «ناکجا آباد شک» و سوفیسم و یا به تعبیر

می‌شود: سیره پیامبر (ص) نشانگر آن است که آن حضرت از نخست بر آن بوده که اخلاق صحیحی را برای تربیت انسان صالح پی‌ریزی کند و او را به زیور عقاید و اعمالی بیارید که به آن مقصد فطری برساند، فطرت انسانی — وحیدی است، خدا جوست (فطرت الله الّتی فطر الناس علیها) و این در همه هست. (۸)

ایشان در جای دیگر فرموده‌اند:

«مطمئن باشید با عرضه اسلام به انطور که هست و اصلاح ابهامها و کج‌رویهها و انحرافها. که به دست بدخواهان انجام یافته، نفوس سالم بشر که از فطرته الهی منحرف نشده و دستخوش اغراض باطله و هوس‌های حیوانی نگردیده یکسره بدان‌رو آورند و از برکات و انوار آن بهره‌مند شوند...» (۹)

خلاصه آنکه توانهای فطری به مقتضای بالقوه بودنشان، به خودی خود نمی‌توانند مصادیق طلبی خود را یافته و بدان بگروند، بلکه در تشخیص مصادیق حاجتمند نیروئی خارجی است که مجموعه فعالیت‌های تربیتی و تعلیمی را تشکیل می‌دهد، چنانکه حکیم ابونصر فارابی در این مورد می‌گوید: «از آنجا که مقصود به وجود انسان آن است که به سعادت نهائی دست یابد، در این جهت نیازمند آن است که سعادت را شناخته تا آن را غایت سیر، و نصب‌العین خود قرار دهد، و سپس به شناخت اشیاء و اموری که نیاز دارد تا به واسطه آنها به سعادت دست یازد و بعد از آن دست به عمل زند... در فطرت هر انسانی به خودی خود شناخت به سعادت و اموری که او را بدان رهنمون می‌سازد وجود ندارد بلکه از این جهت به «معلم» و «راهنما» نیاز دارد». (۱۰)

به پرسش نخستین مثبت است که خود برگرفته از حکمی بدیهی و فطری است و این فطرت آدمی است که حقوقی را، برای وی ثابت شده می‌داند.

و اما آنچه که محک انظار شده دومین پرسش است

پاسخ ما به این پرسش واضح است، زیرا، اثبات استعداد‌های ذاتی و نهفته فطری همه افراد انسانی، خودبخود حقوقی را، برای انسانها ثابت می‌نماید که از آن به «حق تکوینی و طبیعی» یاد می‌شود. مثلاً همان چند گرایش فطری که ذکر آنها گذشت منشأ پیدایش حقوق مختلفی چون حق علیم و تعلم، حق اندیشیدن و اظهار افکار (آزادی بیان، قلم و اعتقاد) و... می‌شود.

و بدین سان اصول اولیه حقوقی نیز در «فطرت» به ودیعت گذارده شده و در راستای آن «عدالت و خیانت» مفهوم می‌یابد، لیک آنان که تیشه بر ریشه فطریات زده‌اند یا احتیاج به یک ملزم خارجی به نام «لوح آسمانی اخلاقی» (شرائع و ادیان) داشته که هرگونه حق و حقوقی را، ابتدائاً انشاء و اعتبار نموده دیگران را مجبور به پذیرش آن نمایند که این قطع نظر از عدم ثبات و زوال‌پذیری و دیگر محاذیری که داراست، فاقد کلیت بوده، لااقل بر مبنای آن چیزی بنام حقوق بین‌الملل نمی‌توان بنا ساخت و از تمام اینها گذشته مکاتب اومانستی و ماتریالیستی معمولاً وجود چنین «اعتبار آسمانی» را مطرود و مردود می‌دانند.

بدون اصول موضوعه‌ای که مورد پذیرش بلامنازع همگان باشد، پی‌ریزی پایه‌های حقوقی، امکان‌پذیر نبوده، وبا اشکالات

جدید نسبت معرفت و شناخت درخواهد آورد.

فطرت و فلسفه اخلاق

چنانکه در بخشهای قبلی گذشت، اگر قرار است آنچه که همگان از آن به عنوان «ارزشهای انسانی» یاد کرده، بسا زیر چتر آن سکنی می‌گزینند، معنی و مفهوم یابد، بایستی به اصول اولیه فطری و بدیهی اخلاقی و به تعبیری، به یک نوع «شهودگرایی اخلاقی» قائل شویم، و گرنه، انکار فطرت از یکسو و سخن گفتن از اصول ثابت اخلاقی و ارزشهای لایتغیر انسانی، از سوی دیگر، غفلت است. بنابراین «نسبیت اخلاق» بعد از نسبت شناخت و معرفت، دومین پدیده انکار فطرت می‌باشد.

فطرت و فلسفه حقوق

«عدالت» را به حفظ و رعایت حقوق صاحبان حق و به عبارتی «داد دیگران را دادن»^(۸) معنی نموده‌اند. (اعطاء کل ذی حق حق).

بنابراین موضوع عدالت، اجرای حق و اعطاء حقوق است، از این رو بعد از بحث از معنای عدالت، بحث دومی در بیان معنای «حق» مطرح می‌شود. تا معنای حق و اصل وجود آن به ثبوت نرسد، اجرای عدالت بی‌مفهوم می‌نماید، حال باید منشأ پیدایش این حقوق را جستجو کرد؟

آیا اساساً انسان دارای حقی هست یا نه که اجرای آن را طالب باشیم؟ اگر دارای حق است میزان و معیار و در نتیجه میدان و مجال این حق تا به کجاست؟ جواب همگان

نیست؟ به چه دلیلی وی باید این تضییق و تحدید را پذیرا باشد؟

خلاصه آنکه، با انکار توانهای فطری انسان، «معلم و استاد» نقش مخترعی را دارد، که بایستی از مواد خام وجود متعلم، وجود جدید و شخصیت تازه‌ای را اختراع کند، ولی با قبول فطرت، معلم بیشتر از آنکه، آموزش‌دهنده باشد. تربیت‌کننده است و بیشتر از آنکه، در صدد «اختراع» باشد، در صدد «کشف» برمی‌آید. از این رو، بر اساس این دیدگاه «تربیت» (پرورش) برتعلیم (آموزش) مقدم می‌شود.

انکار فطرت و سخن گفتن از «تربیت» مصداق بارز یک بام و دو هوا است و عجیب آنکه منکرین، گاه از «روش سقراطی» در تربیت نیز سخن گفته و آن را مطلوب طبع خویش می‌انگارند^(۹). حال آنکه روش سقراطی، همان جنبه کشفی است که بیشتر با مفهوم تربیت سازگار است تا «تعلیم»، با نفی توانها و سرمایه‌های پیشین آدمی، سخن گفتن از روش سقراطی بی‌مفهوم است، چه، باید اصول موضوعه و اولیای دربین باشد تا مبنای پاسخ شخص مسئول قرار گیرد.

فطرت و روانشناسی

با توضیحاتی که در بخش تربیت و نیز دیگر بخشهای این مقاله رفت، به خوبی نقش شناخت «فطرت» و کشف توانها و استعدادهای فطری، در «روانشناسی و روانکاوی» روشن می‌شود.

البته این نیز، بسان دیگر مباحث این مقاله، بحث مستقل و مفصلی را طالب است.

فراوان، مواجه می‌باشد، و هر طریقی که ارائه شود، اولین اشکال آن عدم ضمانت در اجراء است.

فطرت، تعلیم و تربیت

یکی دیگر از مهمترین اثرات بحث فطرت، در تعلیم و تربیت ظاهر می‌شود. با توجه به تفسیری که مکاتب ماتریالیستی و اومانستی از انسان ارائه دادماند که وی را فاقد هرگونه سرمایه پیشین معرفی نمودماند دیگر واژه «تربیت» بی‌مفهوم می‌نماید، چه، «تربیت» به معنای رشد و باروری بذر نهفته است و تا ما بذری را در سرزمین جان آدمی مکنون و مکتوم ندانیم، فعالیت تربیتی درجهت رشد و باروری آن معنی ندارد.

بر اساس اندیشه اگزیستانسیالیسم و لیبرالیسم، آدمی همان است که می‌شود، نه آنچه که باید و می‌تواند که شود. که در این «شدن» اختیار و آزادی مطلق، ابزار کار اویند. حال با توجه به چنین بینشی، علاوه بر اینکه «تربیت» (پرورش) معنای خود را از دست می‌دهد، تعلیم و تعلم (آموزش) نیز غیر ممکن می‌نماید، چه، تعلیم و تعلم، متوقف بر وجود یک برنامه آموزشی مدون و مشخص است و با انکار فطرت نمی‌توان چنین «برنامه آموزشی» را ارائه داد، زیرا، آن وقت است که این سؤال طرح می‌شود: «تدوین برنامه آموزشی بر چه میزان و معیاری؟ تصمیم چه کسی در این آموزش مقدم است؟ معلم یا متعلم؟ اگر تصمیم معلم مقدم است (آنچنانکه در برنامه آموزشی اگزیستانسیالیسم آمده است) این تصمیم معلم از کجا آمده؟ آیا این تقدیم تصمیم معلم، تضییق دائره اختیار مطلق «متعلم»

فطرت و فلسفه تاریخ

فراز و نشیبهای موجود در جوامع و در مجموع تحولات و تغییرات اجتماعی، امری است غیر قابل انکار، که کم و بیش در طول عمر هر جامعه‌ای با آن مواجه هستیم، جامعه بشری از آغاز - اگر آغاز مشخصی داشته باشد - تغییراتی کیفی و کمی داشته است، همانطور که یک فرد در طول حیات خویش چنین تغییرات و تحولاتی را داراست.

به مقتضای شمول اصل علیت، اولین سئوالی که در برخورد با این پدیده‌ها، ذهن هر صاحب اندیشه‌ای را به خود مشغول می‌دارد، جستجو از علت آنها است، که این پاسخ یابی و پاسخ دهی که خود منشأ اختلاف انظار و تضارب افکار شده، جمعی برای آنها یک علما لعل کلی فرض کرده که منشأ کلیه تحولات را در آن «علما لعل» جستجو می‌کنند و در مقابل، جمعی دیگر سلسله عللی را فرض نموده که بطور فی الجمله و یا بالجمله در پیدایش آن پدیده‌ها دخالت دارند.

البته این اختلاف در پاسخ و تفسیرها، جملگی ناشی از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خاص پاسخ دهندگان است، چه، همانطور که بارها بیان شده بینش انسان‌شناسانه هر کس تأثیر مستقیمی در پرداخت و برداشت وی از علوم انسانی و اجتماعی دارد.

این تأثیر، را در بخش‌های تحلیلی تاریخ و جامعه‌شناسانه به خوبی مشاهده می‌نماییم. مثلاً روانشناسی چون فروید که شخصیت آدمی را در بعد غریزی و جنسی وی خلاصه می‌نماید، کلیه تحولات تاریخی و اجتماعی

را ناشی از واژدگی جنسی می‌داند، زیرا او به شناخت عامل دیگری در درون انسان ره نیافته، از این رو در برداشت تاریخی خود مصاب است!

در مقابل نیز اندیشه‌های لیبرالیستی و ماتریالیستی نیز تحلیلهای متناسب با همان برداشت انسان‌شناسانه خود ارائه نموده‌اند که البته قدر مشترک هر دو دیدگاه، سلب اختیار از شخص انسان است، آنچنانکه برای جامعه، شخصیت و هویت مستقلی فرض کرده‌اند که شخصیت فرد انسان در آن گم و منحل است.

جامعه چیست

اساساً در رابطه با حقیقت جامعه، و نیز رابطه متقابل فرد و اجتماع سخنها بسیار رفته که بحث از آن به مقالی مستقل نیاز دارد. ولی آنچه که تذکر بدان در این مختصر ضروری می‌نماید نقش فطرت در تحولات تاریخی است.

همانطور که مرحوم علامه طباطبائی فرموده‌اند، از نظر قرآن جامعه، دارای هویت و شخصیت بوده از این رو برای خود بطور مستقل دارای احکام و آثار خاصی است. و در قرآن سخن از حیات و مرگ جوامع بشری «لکل امة اجل» (اعراف/ ۳۴) و نیز عمل اجتماعی «و زینا لکل امة عملهم» (انعام/ ۱۰۸) و به دنبال آن نامه اعمال مخصوص اجتماع «کل امة تدعی الی کتابها» (جاثیه/ ۲۸) و نیز رسول خاص «لکل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط» (یونس/ ۴۷) و بالتبع پذیرش و عصیان جمعی «همت کل امة برسولهم لیأخذوه و جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق

جامعه نیز می‌تواند از آرمان و ارزشهای فطری بهر‌مور شود و همان خواستهای فطری و حرکت به سوی کمال مطلوب و مطلق، ملاک و محک ارزشی جامعه بشری است.

بنابر این از دیدگاه قرآن همانطور که «انسان ایده‌آل و مطلوب» کسی است، که بر فطرت سلیم، سیر نموده و به ظهور و بروز کمالهای آن و به عبارتی «خود آگاهی فطری» نائل آید و در مقابل انسان مذموم، انسانی است که از منبع فطرت فاصله گرفته و به «خود فراموشی» دچار آید، جامعه نیز دقیقاً با چنین میزانی محک زده می‌شود.

از این رو از دیدگاه قرآن، جوامع بشری به دو قسم «جامعه بیمار» و «جامعه سالم» تقسیم می‌شود. «جامعه سالم»، آنچنان جامعه‌ای است که شر و زشتی در آن غالب شده و افکار عمومی به بدی گراییده و گناهای چون ظلم و فحشاء به صورت «هنجار» درآمده و «عدل» و «عفت» به انزوا و قلت گراییده و به صورت ناهنجار درآید.

این چنین جامعه‌ای محکوم به فناء است و شریان‌های حیات او مسدود شده و آن بیماری او را، از پا درمی‌آورد که این همان نقطه پایانی حیات اجتماعی است که در قرآن از آن سخن رفته و نمونه‌هایی چون قوم فرعون، قوم نوح، قوم لوط، برای آن ارائه می‌نماید.

در مقابل، «جامعه سالم» آن است که به مقتضای فطرت سلیم، گناه و فحشاء در آن ناهنجار و عدل و عفت در آن هنجار به حساب آید.

علامه طباطبائی انحراف جوامع بشری از

فاخذتهم فکیف کان عقاب» (غافر/۵۰) و بالأخره سخن از امتهای نمونه، مقتصد، قوائم رفته است «منهم اممته مقتصده» (مائده/۶۶) امه قائمه یتلون آیات الله» (آل عمران/۱۱۳) که اینها همه حکایت از همان وجود مستقل و بالتبع آثار و احکام مستقل می‌نماید.

رابطه متقابل فرد و اجتماع

اما اینها همه به معنای اصالت بخشی محض به جامعه نیست بلکه از آنجا که در نظریه انسانشناسی اسلام دانسته شد که برای شخص، هویت و شخصیت پیشین به نام «فطرت» قائل است شخص نیز می‌تواند در پرتو بهره‌گیری از «وحی الهی» و «هدایت انبیاء الهی» در جامعه مؤثر افتاده و حتی مسیر آن را متغیر سازد، یعنی یا آگاهی دهی به افرادی که جامعه از آنان تشکل یافته، اندیشه کلی جامعه و سیره عمومی آن را تغییر دهد.

البته جامعه نیز نقش مهمی در تربیت و شکل‌گیری شخصیت روحی و فکری «فرد» می‌تواند ایفاء نماید، بنابر این از منظر این نظر، داد و ستد و تأثیر و تأثر متقابل بین «فرد و اجتماع» وجود دارد، و به دیگر سخن از این دیدگاه هم «جامعه»، «انسان ساز» است و هم انسان، «جامعه‌ساز»، و بالتبع هم تاریخ، انسان‌ساز است، و هم انسان تاریخ ساز!

جامعه سالم و جامعه بیمار

از آنجا که دانسته شد جامعه از افراد ترکب یافته، لذا به موازات «فطرت» که ترسیم‌کننده آرمان و ارزشهای فردی است،

را به بازگشت به سوی پروردگار و برگشت به طریق مستقیم «فطرت» - که از آن دور شده - فرا می‌خواند» (۱۲)

از مجموع آنچه که گفته شد دانسته شد که «جوامع» نیز دارای دو بعد مادی و معنوی بوده و ملاک صحت و سلامت، پرورش بعد معنوی آن است، برخلاف آنچه که امروزه جوامع غربی تکامل تکنولوژی و صنعت را ملاک پیشرفتگی و تمدن می‌دانند، روح تمدن از نظر قرآن سرعت سیر در طریق «فطرت» است، البته به موازات وجود این دو بعد و گرایش مادی و معنوی، می‌توان همان تضاد درونی‌ای که فرد دائماً درون خود بین غرائز و فطریات داراست، در جامعه نیز قائل شد، اما دیگر این تضاد، از نوع تضاد طبقاتی مارکسیسم که برخواسته از عقده‌ها و عقیده‌های مادی و اقتصادی است نمی‌باشد، بل، چیزی فراتر از ماده، و فراگیرنده آن است. که می‌توان از آن به تضاد ارزشی و آرمانی یاد کرد و یکی از عوامل اصلی تحولات و تحریکات اجتماعی در قالب جنبشها و انقلابهای مردمی همین خواست فطری، ارزش جویی و آرمان خواهی آدمی است، و بلکه اگر عوامل دیگر نیز نقشی ایفاء می‌کنند، تحت تأثیر همین «خواست فطری» می‌باشد.

شخصیت انسان

در مقاله پیشین گذشت: انسانها دارای توانهای فطری مسکونی هستند که آن توانهای فطری همان بذره‌های شخصیتی آنها بوده که باروری و پرورش یافته و در طول حیات انسانی ظهور و بروز می‌یابد. بطور کلی از دیدگاه انسان شناسانه

طریق فطرت را به نحوی که شر در آن غالب شده و از سیر به سوی سعادت انسانی که به عنوان هدف نهایی و آرمان حیات اجتماعی ترسیم گشته باز مانده و دچار رکود و بل انحطاط فطری شود موجب عروض حوادث و بلایای اجتماعی همچون فساد اخلاقی، قساوت قلب، فقدان عواطف و نیز بلایای طبیعی چون عدم بارش آسمان، عدم رویش زمین و فاجعه‌هایی چون سیل، طوفان، زلزله و... که آثار آن متوجه همگان می‌شود، می‌داند. (۱۰)

جامعه پویا و جامعه ایستا

چنانکه ملاحظه می‌شود مطابق این نظریه، جامعه، همچون انسان، دارای هدف و آرمانی مشخص است که همین آرمان، میزان سنجش بیماری و سلامت آن است اگر بسوی آرمانهای فطری به حرکت درآمده و «جامعه»، ظرف ظهور و بروز کمالات فطری گردید، جامعه‌ای سالم و متمدن است که حیات آن تضمین شده، ولی اگر از طریق «فطرت» خارج شده و از سیر به سوی «آرمان نهایی» باز ایستاد و بل سیر قهقراپی نمود، جامعه‌ای بیمار و به میزان شدت بیماری محکوم به فنا و مرگ می‌شود. (۱۱)

و از همین جا مفهوم «جامعه ایستا» و «جامعه پویا» از دیدگاه جامعه شناسانه قرآن روشن می‌گردد.

البته قبل از محکومیت جامعه‌ای به مرگ، زنگهای هشدار در قالب بلایا و عذایهای اجتماعی، بیماری را اعلام می‌نماید و به تعبیر علامه طباطبائی: «تمام اینها آیات الهی است که انسان را بیدار کرده و جامعه

دو تولد مادی (ظاهری) و معنوی فرض نموده، همه آنها را در تولد نخست مشترک می‌داند، ولی تولد دوم را محصول راه یابی به جهان برتر و عالم ملکوت می‌داند (۱۲۳) و در جای دیگر می‌گوید: «این تولد دوم و حیات معنوی برای انسان، با پیروی از آداب شرع و نوامیس و قوانین الهی و بهر موری از دانش، اخلاق، ملکات [پسندیده] و نیکی‌ها و نیز تعدیل بخشی قوا و ابزارهای [ذاتی ای] است که لشکریان نفس آدمی هستند حاصل می‌شود». (۱۲۴)

چنانکه ملاحظه می‌شود، بهر موری از علوم و اخلاق و که هر کدام پرورش دهنده توانهای فطری هستند در کنار تعدیل قوا و ابزار درونی بوجود آورنده بُعد شخصیتی انسان می‌باشند و در حدیثی منقول از حضرت عیسی (علیه السلام) بدین معنا اشارت گردیده: «لسن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین» (هیچکس به ملکوت آسمانها راه نیافته مگر اینکه دوبار متولد شد).

معنای شخصیت

از این رو دست یابی به توانهای ذاتی و جهت دهی صحیح به خواستهای فطری در کنار بهر موری عادلانه - به معنای دوری از افراط و تفریط - از توانها و خواستهای غریزی را می‌توان تشکیل دهنده شخصیت انسانی انسان دانست و به همین علت آنرا «تولد شخصیت» نام نهادیم چه، «شخصیت» هر کس فارق و ممیز او از دیگری است و لذا می‌توان «شخصیت» را به «مجموعه صفات و خاصه‌هایی که تشخیص دهنده و تمییز بخش حقیقی فرد است» تعریف نمود.

اسلام، آدمی تشکل یافته از دو بعد مادی و معنوی است (انی خالق بشرأ من طین فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی ...، صاد/ ۷۱-۷۲) و اساساً ملاک برتری انسانها از سایر موجودات و نیز فضیلت انسانها، بر یکدیگر، از بعد معنوی ناشی می‌شود.

موجودات جهان هستی را می‌توان بر دو قسم کلی «تک بعدی» و «دو بعدی» دانست و نیز موجودات تک بعدی خود بر دو قسم مادی صرف و روحانی محض تقسیم می‌شوند و تنها انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است که بعد مادی آدمی، بصورت فعلیت یافته و آماده، از آغاز تولد همراه اوست و به حرکت جوهری تکامل می‌یابد.

تولد و حرکت مادی، سیری قهری است که خارج از قدرت و اختیار انسان می‌باشد، از اینرو هیچگاه نمی‌تواند وسیله امتحان و نیز ملاک برتری و فضیلت و میزان مدح و ذم قرار گیرد.

چه مدح و ذم بر فعل اختیاری واقع می‌شود لیکن به مقتضای وجود توانهای بالقوه فطری در جان آدمی، فعلیت بخشی بدانها اختیاری و محصول تلاش و کوشش وی بوده (لیس للانسان الاماسعی) و در این راستا هر کس وامدار عمل خویش است (کل نفس بما کسبت رهینه) و همین، مَلَک شناخت سنجش فضیلت انسانها می‌شود.

تولد شخص و تولد شخصیت

می‌توان از قسم نخست به «تولد شخص» و از قسم دوم به «تولد شخصیت» یاد نمود. حکیم صدر المتألهین شیرازی در بعضی از تألیفات خود ضمن آنکه برای هر انسانی

اسلامی «انسان» را به جای «خدا» نمی‌نشانند، بلکه بر جای «خدا» می‌نشانند. بدین معنا که قرآن با طرح مسأله خلیفه الهی انسان، او را جانشین و قائم مقام خدا در هستی می‌داند و بدین سان بعد از «خدا»، اولین مرتبه را در جهان هستی بدو می‌بخشید.

تفاوت اساسی این نظریه با نظریه اومانسیم در آن است که آنان به تعداد اقران انسانی خداهای محدود و متعدد می‌سنجند که بالأخره همگان با بن بست وجودی-در تمام ابعاد-مواجه می‌شوند.

ولی اسلام یک وجود نامحدود به نام «خدا» را رأس هرم و نقطه پرگار هستی دانسته و همگان را فیض جو و خواهان او می‌داند اما این مرکزیت بگونه‌ای نیست که ادیان تحریف شده چون مسیحیت و یهودیت امروز و یا حتی متکلمان کوتاه اندیش در کسوت اسلام می‌پندارند که او را در گوشه عزلت و برکنار از خلق نشانده، آنچنان که گویی گوشه‌ای از هستی را، «او» و گوشه دیگری را «خلاق» پر کرده‌اند، و در نهایت رابطه «خلق» با «خالق» را به چیزی شبیه به رابطه عروسکان شب خیمه بازی با گردانندگانشان ترسیم می‌کردند.

خدایی که قرآن از آن سخن گفته و «عرفان»، آن را با قدم شهود رسیدنی می‌داند، خدایی واقعی است که در همه جا و با همه کس، حضوری مدام و تام دارد (هو معکم اینما کنتم- نحن اقرب الیکم من حبل الوريد) و وحدت او نیز وحدتی صمدی و اطلاقی است نه عددی! یعنی کسوت «وحدت»، کسائی کشیده شده بر سر همه است. (۱۶)

و آنچه که فارق و ممیز انسان از دیگر موجودات می‌باشد همان دست یابی و جهت دهی به توانهای فطری و تعدیل بخشی خواسته‌های غریزی است، بر خلاف دیگر موجودات چون حیوانات و نباتات که نه چنان فطریاتی دارند تا وصول بدان را «هدف» قرار دهند و نه چنین قدرتی که غریزیات خویش را، تعادل بخشند، و اینکه «نطق» را فصل ممیز «انسان» از حیوان قرار داده‌اند، اشاره به همین توان و قدرت است، نه صرفاً گویائی، و طلاق لسان!

چنانکه حکیم ابوالقاسم راغب اصفهانی می‌گوید: گفته می‌شود که انسان «حیوان ناطق» است، مقصودشان از ناطق، لفظی که بدان سخن گفته می‌شود نیست، بلکه مقصود از آن، معانی‌ای است که مخصوص به انسان می‌باشد و لذا، از تمام آن معانی به «نطق» تعبیر آورده می‌شود، زیرا گاهی از تمامی یک چیزی به اخص و یا اشرف و اولین چیزی که در آن است تعبیر آورده می‌شود...» (۱۵)

کرامت و منزلت انسانی

همانطور که در بخش نخست (مندرج در شماره قبل) متذکر شدیم: درست است که امروزه مکاتب اومانستی داعیه پیشگامی دفاع از انسان و شخصیت دهندگی و اصالت بخشی به وی را داشته و به گمان خود، او را به جای «خدا» نشانده‌اند، اما حقیقت آن است که قطع نظر از تمام اشکالاتی که بر آن اندیشه‌ها وارد است، انسانی که آنان ترسیم می‌نمایند محدود و منتهی به «حد» است و بالأخره به نقطه پایانی می‌رسد. ولی تفکر اسیل

بوده و استعداد وصول به حقیقت آنها را دارد از این رو وی را مظهر اسم «الله» دانسته‌اند، زیرا، «الله» از میان تمامی اسماء برتری و فضیلت خاصی را حائز و کمالات اسماء دیگر را نیز در بر دارد که در تعریف آن گفته‌اند: «اسم مستجمع لجميع الصفات الکیالیه» (۱۸) [الله] اسمی است که در برگیرنده تمام صفات کمالیه است.

من ندانم من منم یا من ویم
در عجایب حالت من، من نیم
عاشقم، معشوقم و عشقم، چیم
مست جام حیرتم من من نیم
من چیم، عنقای بی نام نشان
من نقاب قربتم من من نیم
من همان فانی به جانان باقیم
من به اوج دقتم من، من نیم
زیر پا آرم اسیر خود، دو کون
شاهباز همتم من من نیم

هرچند در پرتو انقلاب صنعتی و پیشرفت سریع تکنولوژی، سعی در ساخت بردگان ماشینی و استخدام آنان جهت سهولت امور انسان بوده، ولی واقعیت آن است، که توجه به صنعت و تکنولوژی آنچنان اصل و هدف قرار گرفته، که رفته رفته انسان محکوم آن شده و در نهایت، خود نیز بسان جزئی از ابزار تولید درآمده است.

اما از نظر اسلام، تمام موجودات، مسخر و در خدمت «انسان» هستند و انسان خود، در خدمت «خدا» است (عبدی خلقت الاشیاء لک و خلقتک لأجلی) (۱۹)

شیخ محیی‌الدین بن عربی می‌گوید: «در شأن انسان که نمودار [و عصاره هستی] و جامع اوصاف حضرت الهیه که همان ذات، صفات و افعال است می‌باشد گفته شده:

انسان کامل، اندیشه انسان ایده‌آل بنا بر این بین خلق و خالق پیوندی حقیقی و ناگسستنی وجود دارد که آدمی می‌تواند با یافتن این رشته‌های ارتباطی و تقویت آنها، به آنجایی برسد که از مرز حد پذیری نیز گذشته و با نامحدود اتصال تام یابد و این همان مقامی است که از آن به مقام «فناء فی الله» و یا «ولایت تکوینی» یاد می‌شود.

اندیشه «انسان کامل» در عرفان اسلامی که برگرفته از متن قرآن است خود بیانگر اوصاف و خاصه‌های انسان ایده‌آل، یعنی انسانی که شخصیت تام یافته می‌باشد.

قرآن با طرح مسأله خلیفه‌اللهی انسان (انی جاعل فی الارض خلیفه) او را واجد جمیع صفات کمالی حق تعالی می‌داند (علم آدم الأسماء کلها) که به همین واسطه استعداد نیل به مقام «جمع» و جمع‌الجمعی «که همان مقام «خلیفه‌اللهی» و حتی به تعبیری مقام «مثل‌اللهی» است را دارد (ولله المثل الاعلی).

محبی‌الدین بن عربی ضمن اشاره به اینکه طینت انسان به دو دست خداوند (کنایه از صفات جمالیه و کمالیه) ریخته شده، همین بهره‌وری از صفات کمال و جلال و خلقت بالمباشره توسط خداوند را سبب نامیدن وی به «بشر» می‌داند. (۱۷)

از نقطه نظر تفکر عرفانی - که شواهد روشنی در آیات و روایات بر آن قائم می‌باشد - مجموعه جهان هستی نتیجه تجلی اسمائی و صفاتی حق تعالی است و هر یک از موجودات مظهر اسمی از آن اسماء شریف می‌باشند و در این میان، تنها، انسان است که جامع جمیع صفات الهی

برخلاف موجودات دیگر که حسن و قبح افعال آنها، خالی از انگیزه و در نتیجه فاقد حسن و قبح فاعلی می باشد.

از این رو برتری و فضیلت انسان محصول «تضاد درونی» اوست، چنانکه حکیم خواجه نصیرالدین طوسی با اشاره به «مبین مطلب در مورد انسان کامل - رسول الله (ص) - می گوید:

«او وهمچنین سایر پیامبران از ملائکه برتر است بواسطه ضدی که مقابل قوه عقلیه وجود داشته و مانعی که در جهت اطاعت از قوه عقلیه ایجاد می کند» (۲۱)

تضاد در انتخاب، نه تضاد دیالکتیکی

با توضیحی که رفت، بداهت بطلان تفسیری که بیگانگان از روح تفکر اسلامی و قرآنی از تضاد درونی انسان ارائه داده و آن را از سنخ تضاد دیالکتیکی ماتریالیسم دانسته و در نتیجه رشد و تکامل شخصیت آدمی را محصول (سنتر) در آمیختن دو ضد (تز و آنتی تز) و گذشتن از آن می باشد.

حال آنکه تضادی که ما از آن سخن گفته و نیز در تحلیلهای انسانشناسانه اهل معرفت آمده، صرفاً به معنای وجود دو گرایش و کشش متضاد درونی است که هر کدام آدمی را بسوی خود می خواند، بدون آنکه وجود سومی به نام «سنتر» در میان باشد. بلکه وظیفه آدمی انتخاب یکی از دو «ضد» به عنوان «هدف»، و بهر موری محدود از دیگری به عنوان ابزار کار جهت وصول به «هدف» است پس در این نظریه، نه سخن از آمیزش تز و آنتی تز (دو ضد) است، و نه سخن از گذر آن دو، و وصول به محصولی برتر (سنتر!).

«خداوند» آدم را بر صورت خویش خلق نمود، و صورت خداوند نیز چیزی جز حضرت الهیه [یعنی اسماء و صفات] نیست. بنابر این خداوند در این وجود مختصر [و فشرده] و شریف - که همان انسان کامل است - تمامی اسماء الهیه و حقایق هر آنچه که جهان (عالم کبیر) است را ایجاد نمود و او را «روح جهان» قرار داده و بواسطه کمالی که این صورت [الهی] دارد بلندی و پستی هستی را مسخر او گرداند، همانگونه که در جهان چیزی یافت، نمی شود مگر آنکه ثناخوان و تسبیح گوی حضرت حق است. همچنین چیزی در هستی وجود ندارد مگر آنکه به اقتضای [جامعیت] و بهر موری انسان از صورت الهی در تسخیر اوست و از این رو [در قرآن] می فرماید: «و مسخر لکم مافی السماوات و مافی الارض جمیعا منه... پس هر آنچه که در جهان است در تحت تسخیر آدمی است» (۲۰)

ملاک برتری انسان بر فرشتگان

و از همین جا برتری انسان بر ملائکه نیز آشکار می شود، ملائکه از طرفی یک بعدی و تک ساحتی بوده و همین امر، اختیار گناه و خطا را از آنان سلب می نماید. ولی در مقابل، «انسان» به واسطه برخورداری از دو نیروی متضاد و قرار گرفتن میان دو کشش بی پایان غریزی (طبعی) و فطری (انسانی) دچار یک تضاد در گرایش شده و همین موجب اختیار در انتخاب و در نتیجه انصاف به حسن و قبح می شود.

آنگاه در صورت انتخاب صحیح و پاسخ مثبت دادن به کشش درون (فطرت) حسن فعلی او مسبوق بر حسن فاعلی می شود،

ولایت تکوینی انسان

با توجه به آنچه که تاکنون گذشت، مسأله ولایت تکوینی انسان و امکان تفوق او بر تمامی موجودات عالم هستی که پیشتر در کلام محی الدین بن عربی به عنوان «تسخیر موجودات» بدان اشارت رفته روشن می‌شود که انسان با وصول به «حقیقت انسانی» و بازیابی «شخصیت واقعی» خویش که همان به ظهور و بروز رساندن اسماء و صفات الهی است، می‌تواند بر تمامی موجودات تفوق و تولی یابد، زیرا او مظهر «اسم جامع» و دیگران مظهر، اسماء متفرقه و جزئی می‌باشند و در «اسم جامع»، همه اسماء گرد هم، و تمام توانها کنار یکدیگر آیند. چنانکه گفته‌اند: «مرتبۀ انسانی بر تمام مراتب جهان احاطه دارد». (۲۲) و اصل بدین مرتبه (مرتبۀ حقیقت انسانی)، به قله رفیع «ولایت تکوینی» رسیده است.

در حدیث قدسی وارد شده است: «عبدی اطعنی حتی اجعلک مثل فانی اقول کن فیکون و انت تقول کن فیکون انا حی لا اموت فاجعلک حیا لا تموت انا غنی لا افتقر فاجعلک غنیاً لا تفتقر». (۲۳) (بنده من! مرا اطاعت کن، تا تو را همچو، خود قرار دهم و در این صورت همانطور که من، «بودن» هر چه را که اراده نمایم، انجام می‌شود، تو نیز هر چه را که اراده نمایی انجام می‌شود، من زندم‌ای هستم که نیستی در من راه ندارد، تو را نیز آنچنان زندم‌ای قرار می‌دهم که فنا در تو راه ندارد، من آن غنی‌ای هستم که فقر در من راه ندارد، تو را نیز آنچنان غنی‌ای قرار می‌دهم که فقر در تو راه نداشته باشد).

تا بدین جا، برتری انسان بر فرشتگان از یک منظر، مورد نظر بود و اما از طرف دیگری نیز، چنانکه گفته شد، «انسان» بواسطه مظهریت اسم جامع «الله» و اشتمال بر جمیع کمالات اسمائی وصفاتی بر فرشتگان نیز که مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی هستند برتری دارد و می‌توان سر اعتراض ملائکه بر خلقت انسان، در آغاز، را همین دانست که آنان به علت مظهریت دو اسم شریف «سبوح و قدوس» و عدم اطلاع از دیگر اسماء و صفات الهی و نیز با توجه به اینکه در علم العرفان و حکمت متعالیه به تفصیل بحث شده و به اثبات رسیده که یک «اسم» را دو مظهر نشاید - لا تکرار فی التجلی، و لا تکرر فی الوجود - آنان زبان به اعتراض گشوده و نخست بواسطه عدم اطلاع از اسم جامع الهی - اللہ فضائل و کمالات انسانی را نادیده گرفته، و به صرف دورنمای مبهمی که از آینده او داشتند می‌گویند: «اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء»، (آیا می‌خواهی در زمین کسانی را قرار دهی که در آن فساد کنند و خونها بریزند؟)

و سپس با توجه به مظهریت خود از دو اسم شریف «سبوح و قدوس» و عدم امکان تعدد مظهر برای آن، اظهار می‌دارند: «نحن نسیح بحمدک و نقدر لک!» (و حال آنکه ما تو را تسبیح گفته و تقدیس می‌کنیم!)

و خداوند نیز در پاسخ فرمود: «انی اعلم ما لا تعلمون (من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید!) و آنچه که آنان نمی‌دانستند همین وجود اسم جامع «الله» و ضرورت «مظهر» برای آن بود.

و انسان نیز «روح عالم» است. چنانکه پیشتر در کلام ابن عربی اشاره شد. و به همین دلیل واسطه تدبیر جهان هستی و افاضه فیض به جمیع موجودات توسط همین انسان است.

بنابر این از نظر قرآن انسان جای «خدا» را نمی‌گیرد، لیکن بواسطه بهر موری از صفات انسانی می‌تواند واجد آثار و اوصاف الهی شده، و از طرف او، تدبیر امور نماید. (۲۶)

صدرالدین قونوی که از عارفان تابع محی‌الدین و برپا دارنده مکتب عرفانی اوست در جایی می‌گوید: «انسان کامل و حقیقی، برزخ بین «وجوب» و «امکان» بوده و آئینه تمام‌نمایی است که در آن صفات قدم (یعنی صفات الهی) و احکام آن، و نیز صفات حدوث (یعنی صفات وجود امکانی) جمع شده است اینچنین انسانی واسطه بین «خدا» و «خلق» است و به واسطه او و امثال او فیض خداوند تعالی دوام پیدا می‌کند، آنچنان فیضی که سبب بقاء موجودات (ما سوی الله) در عالم هستی می‌شود و اگر انسان کامل نبود... هیچیک از موجودات عالم از مدد و فیض الهی بهر مند نمی‌شدند». (۲۷)

ای نسخه اسرار الهی که تویی
وی آئینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی (۲۸)

رابطه خود آگاهی و خدا آگاهی

با توجه به آنچه که در مورد مظهریت کامل انسان از اسماء و صفات الهی گفته شد به خوبی پیوند و رابطه حقیقی و ناگسستنی «عبد و معبود» خالق و مخلوق

چنانکه از این حدیث شریف برمی‌آید، «انسان» دارای مقامی والا است که توانائی تصرف در ماده کائنات را دارد که همان حقیقت مقام «ولایت و خلافت الهی» است. و البته همانطور که ظاهر حدیث، حاکی است. وصول به این مقام، متوقف بر ورود به مقام اطاعت عبودیت است، چنانکه حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «العبودية جوهرة کنهها الربوبية» (۲۹) (عبودیت، جوهری است که باطن و درون آن ربوبیت است).

و از آنجا که در این مقام، افعالی از انسان، صادر می‌شود که اصالتاً مختص ذات ربوبی می‌باشد. آن حضرت، از آن به «ربوبیت» تعبیر آورده‌اند. در کتب عرفانی به همین معنا تصریح شده است، چنانکه محی‌الدین بن عربی می‌گوید: «همه انسانها قدرت دارند که در قوه خیال خویش موجوداتی را بیافرینند و لیکن این موجوداتی که ساخته ذهن آنها هستند هیچگونه وجود خارجی نداشته و آنها قدرت این را ندارند که آن موجود ذهنی را در جهان از خارج نیز متحقق سازند بلکه صرفاً در ظرف ذهن دارند و این مطلبی عمومی است که همه انسانها قدرت بر آن را دارند، اما عارف (انسان کامل) می‌تواند با همت و اراده خویش موجوداتی در خارج ایجاد نماید که تا قبل از آن هیچ گونه وجود خارجی نداشته‌اند و مادامی که اراده و خواست انسان عارف باقی است، مخلوقی را که بوجود آورده، نیز باقی است». (۲۵)

و از همین جهت است که به اصطلاح عرفانی خود جمیع موجودات عالم اجزاء بدن انسان کامل - یعنی انسانی که کمالات و شخصیت حقیقی خویش را باز یافته - بوده

مستلزم نفی دیگری باشد و در نتیجه، جهت حل این تضاد، با یک کودتای خود ساخته، «خدا» را، از صدر هرم هستی به ذیل کشانده و «انسان» را به جای او بنشانند، بلکه «انسان» فقط با «خدا» ست که مفهوم و معنی می‌یابد.

آنان که چون فوئرباخ، «خدا» را مخلوق پندار آدمی دانسته که هر خوبی و کمال انسانی را بدو سپرده و «خدا باوری» را مرادف «از خود بیگانگی» و به تبع «خودآگاهی» را در «خدا انکاری» جستجو می‌کنند، قطع نظر از قصور بینشی که داشته‌اند، شاید هم مقداری، محصول تقصیری است که عوامل خارجی موجب شده‌اند با تفسیری که اسلام، در راستای نیازهای فطری انسان، از «خدا» به دست داده است، دیگر جای آن نیست که همچون فوئرباخ بین «اخلاق دینی» و «اخلاق انسانی» تضاد قائل شده، قبول یکی، همراه با طرد دیگری باشد.

درست است که خدای معرفی شده از سوی بعضی از ادیان محرف، بطور کامل دلچسب‌گرایشهای انسانی، نبوده و احیاناً تضادهایی نیز مشاهده می‌شود. لکن این، نمی‌تواند عذر و بهانه‌ای برای طرح، اندیشه‌هایی که به «خدا انکاری» و «انسان خدائی» منتهی می‌شود گردد.

این نوع برداشتها مردی را به یاد انسان می‌آورد که انگشتر خویش را در تاریکی خانه گم کرده بود ولی آن را در پرتوی روشنائی خارج خانه جستجو می‌کرد، غافل از آنکه هر چیز را بایستی در محل خود جستجو کرد و صرف تاریکی محیط، عذر و بهانه‌ای برای ترک کنکاش نمی‌شود، بلکه زدودن تاریکی، ابهام دری و ابهام زدائی،

«روشن گشته و در نتیجه ارتباط علی و معلولی بین «شناخت انسان» و «شناخت پروردگار» معلوم می‌شود.

و در پرتو چنین اندیشه‌های «خودآگاهی»، نردبان تعالی به «خدا آگاهی» می‌گردد و به همین سبب در جهان بینی اسلامی، تنها راه شناخت، خداوند، شناخت انسان، دانسته شده «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (هر کس که «خود» را شناخت پروردگارش را نیز شناخته است).

داوود قیصری در شرح خود بر فصوص، در علت تعلیق شناخت پروردگار، بر شناخت نفس آدمی، می‌گوید: «این از آن جهت است که نفس انسانی مشتمل بر جمیع مراتب وجودی و الهی می‌باشد و حق تعالی نیز مشتمل بر این مراتب است».^(۳۰) و اینجاست که «خداشناسی» و انسانشناسی «هم‌مرز می‌شود و پرداختن به یکی، جدای از دیگری محال و غیرممکن می‌نماید، و بحران دام‌نگیر شناخت شناسی و انسانی‌شناسی- و به تبع آن علوم انسانی و اجتماعی- غرب و مکاتب اومانیستی از همینجا ناشی می‌شود.

راستی در مقایسه تفکر قرآنی، با تفکرهای مادی گرایانه غربی، کدامیک در داعیه اصالت بخشی به انسان، و تشخیص دهی به وی، صادق هستند؟!

آنان که در صدد شناخت و تفسیر انسان جدای از «خدا»، یعنی انسان گسیخته و بریده از گرایش به ایده‌آل فطری او هستند، ره به جایی نبرند.

واقیقت آن است که بین «خدا» و «انسان» تضادی وجود ندارد که اثبات یکی

وظیفه اصلی جستجوگر منصف که وصول به واقعیت را آنچنانکه هست «هدف» خود گزیده است می‌باشد.

و اینچنین است که عارفان روشن ضمیر، به کنکاش منصفانه و واقعگرایانه، در سرزمین جان آدمی پرداخته، و همه چیز را در محدوده جان وی یافتند و بر خلاف ناآشنایان، دست طلب از بیگانه بریده، و تمنا به درون بردند، و با الهام از وحی الهی، در قالبهای شعری و ادبی با طرح «سیمرغ» و «سی مرغ»^(۳۱) و یا قالبهای داستانی چون «قصه الغرابة الغریبه»^(۳۲) و «حی بن یقظانها» و نیز برداشتهای گونه‌گون فلسفی و عرفانی به شرح و بسط آن پرداختند.

از خود بیگانگی (مسخ شخصیت)

همانطور که در قرآن، به تفابیر مختلفی از رابطه مستقیم «خودآگاهی» و «خداآگاهی» سخن آمده، در مقابل نیز، «خودفراموشی» را ملازم «خدا فراموشی» دانسته (نسوا الله فانسیهم انفسهم) و نیز بر «خودزیانکاری» تذکار داده است (ان الخاسرین الذین خسروا انفسهم).

در سطور پیشین گفته شد که آدمی درگیر تضاد درونی و در کشاکش قوس دو گرایش ناهمگون است، و وجود همین تضاد، از آدمی موجودی برتر ساخته، و در این میان انسان است که با انتخاب خود می‌تواند، یکی از دو مسیر را به عنوان «هدف» برگزیند و با انتخاب صحیح، تولد شخصیت یافته و در راه رشد آن قدم برمی‌دارد.

آنچه که در رابطه با مقامات و کرامات

انسان اشاره شد، همگی در صورت صحت انتخاب هدف و سیر در طریق آن است و به عبارت دیگر، هر انسانی دو سیر نزولی و صعودی دارد که در سیر نزول، تولد «مادی» و جسمانی می‌یابد (که ما از آن به «تولد شخص» یاد نمودیم) و در سیر صعود تولد روحانی و شخصیتی و در این میان، از دو سنخ ابزار بهره‌مند است، از طرفی دارای قوای غریزی بوده که جملگی فعلیت دارند و او را به سوی خود می‌خوانند و از طرف دیگر، دارای توانهای فطری و متعالی است که آنان نیز او را بسوی خود دعوت می‌نمایند با این فرق که این گرایشهای فطری بصورت بالقوه و فعلیت نایافته می‌باشد، بنابر این هر کدام از این دو سنخ ابزار، دو نوع گرایش برای او بوجود می‌آورند و هر کدام از این دو نیز، غایت و هدفی به خصوص دارند، اولی (غریزه) اگر بطور عنان گسیخته رها گردد سر از اسفل السافلین درمی‌آورد و دومی نیز اگر به خوبی هدایت و پرورش یابد به اعلی‌علیین راه می‌یابد و به قول حکیم صدرالمتهلین شیرازی:

«آدمی با استفاده از قوا و ملکاتی که حضرت حق تعالی برای او قرار داده می‌تواند ترقی نماید... تا اینکه به افق ملا اعلی و ملائکه علویین نائل آید»^(۳۳)

انواع انسانها از نظر رشد شخصیت

از نقطه نظر تولد و رشد شخصیتی، انسانها بر چند گونه هستند:

الف) دسته‌ای به میزان رشد و تکامل جوهری و مادی که دانسته‌اند از تولد و رشد شخصیتی نیز بهره دارند.

ب) دسته‌ای دیگر، که سیر شخصیتی آنان

محي الدين بن عربي ضمن اشاره به مقامات والای انسان می گوید: «آنچه که در جهان هستی است در تحت تسخیر انسان می باشد، و این حقیقت را «انسان کامل» در می یابد [که بدان راه یافته] ولی آن انسانی که [بر صورت، انسان است و] به واقع حیوان می باشد بدین حقیقت جاهل است». (۳۴)

تجسم اعمال و تحول شخصیت

صورت نفسانی آدمی، قابلیت پذیرش صور مختلف اخروی و باطنی را که محصول ملکات و هیئاتی است که در مقام عمل کسب نموده، دارد و در صورت فاصله گیری و انحراف از مسیر فطرت و تکرار اعمال ناشایست که در تضاد با گرایشهای فطری است، بصورت «ملکه» در آمده و بر نفس آدمی غلبه یافته و در آخرت نیز با صورت متناسب با همان صفت ناشایست محسوس می شود.

«تجسم اعمال» - که یکی از مباحث شریف اهل معرفت است - یعنی هر کدام از اعمال زشت و نیکو دارای تمثیل و صورت برزخی و ملکوتی خباص می باشند که در باطن و حقیقت عمل آدمی نهفته است و همان حقیقت است که به عنوان جزاء، در روز حشر بر آدمی واقع می شود. (۳۵)

آری بسا، انسان، آنچنان از حقیقت انسانی، و مسیر فطری خویش فاصله می یابد که صرفاً از صورت آدمی، بهره می برد، ولی در باطن سیرتی حیوانی یافته و انبوهی از حیوانات را در باطن خویش حمل می نماید، چنانکه از رسول گرامی (ص) نقل شده: «لولا تمريج فی قلوبکم وتکثير فی کلامکم لسمعتم ما اسمع ولرايتم ما أرى» (اگر

در مقایسه با سیر جوهری، کندتر بوده. ج) آنان که سیر معنوی و شخصیتشان بر سیر جوهری فزونی دارد. د) عده ای که فاقد هر گونه سیر و رشد شخصیتی بوده و اساساً تولدی نیافته اند تا رشدی داشته باشند.

دسته نخست را از نظر امتیاز دهی شخصیتی باید انسانهای معمولی دانست، البته معمولی نه، به معنای متعارف آن که غالب انسانهای خارجی باشد، بلکه معمولی بر حسب رشد شخصیتی.

و دسته دوم انسانهای غیر معمولی (باز هم به معنای فوق الذکر) هستند که در فرهنگ اسلامی از آنان به آدمیان مغبون و خسران دیده یاد می شود.

در حدیث آمده است: «من استوی یوماه فهم مغبون» (کسی که دو روزش متساوی باشد مغبون است) زیرا در واقع روزی بر او گذشته، و جوهر مادی او در سیلان و سیر بوده، لکن جوهر معنوی و شخصیتی وی در همان نقطه پیشین توقف کرده، پس مغبون و زیانکار است.

و اما دسته سوم را نخبگان و برگزیدگان افراد انسان تشکیل می دهند که از همین دسته اند: پیامبران، امامان، مصلحان، عالمان و... (بر حسب اختلاف مرتبه)

و دسته چهارم نیز، در واقع همان مغبونها و زیانکارانند که به فزونی خسارت دیدمانند، این دسته در گذار زمان و به میزان رشد مادی و تکامل جوهری که می یابند از شخصیت اصیل انسانی خویش فاصله گرفته و دچار از خود بیگانگی می شوند و این از خود بیگانگی رفته، رفته، تا بدانجا پیش می رود که به تبدل و مسخ شخصیت می انجامد.

که خویشتن را نشناسد از راه هدایت و رهایی دور گشته و در گمراهی و جهالت گرفتار آمده است).

از این سخن رسول گرامی، به خوبی دانسته می‌شود، مسخ و تحول شخصیت انسان به سیرت حیوانی، پی آمد «عدم خودآگاهی» (یعنی خود بیگانگی) است، چه، در کلام حضرت امیر^(ع) نیز سخن از عدم شناخت طریق هدایت و گرفتاری به ضلالت، آمده است.

والبته سیرنزولی، وانحطاط شخصیتی «انسان» به همین جا پایان نمی‌پذیرد، بلکه بیگانگی از خود نه تنها موجب تبدیل حقیقت انسان به سیرت حیوان می‌شود، گاه از آن نیز تنزل یافته و به مرتبه نباتات رسیده (اولئک کلانعام بل هم اضل) و بسا از آن نیز به مرتبه جمادات و بل نازلتر انحطاط می‌یابد (ثم قست قلوبکم من بعد ذلك فهی کالحجارة او اشد قسوه) از این روست که گفته شد انسان دو گرایش ناهمگون، فراروی خود داشته و در هر دو جهت تابی نهایت می‌تواند سیر کند.

قلبهای شما چراگاه نبود و زیاده روی در کلام نداشتید هر آینه، آنچه را که من می‌شنوم شما نیز شنود می‌کردید و آنچه را که من می‌بینم، می‌دیدید).

لفظ «چراگاه» کنایه و بل صریح در آن است که در اثر ارتکاب رذائل و تبدیل آنها به ملکات، شخصیت آدمی، مسخ شده و حقیقت وی به جنگلی از انواع حیوانات تبدیل می‌گردد.

چنانکه امیر المؤمنین^(ع) در نهج البلاغه (خطبه ۸۷) می‌فرماید: «الصورة صورة انسان والقلب قلب حیوان، لا يعرف باب الهدی فیتبعه ولا باب العمی فیصد عنه وذلك میت الاحیاء»

(صورت، صورت انسان و قلب، قلب حیوان است، بطوری که نه طریق هدایت را باز می‌شناسد تا در آن سیر نماید و نه طریق کوری و ضلالت را که از آن بهره‌برد و این چنین انسانی، مرده زندگان است).

رسول الله^(ص) نیز در کلامی می‌فرماید: «من لم يعرف نفسه بعد عن سبیل النجاة و خبط فی الضلال والجهالات» (هر آنکس

یادداشتها:

- ۸- رک: ژکس، فلسفه اخلاق، ص ۳۷، نشر سمرغ.
- ۹- برای نمونه، رک: کیهان اندیشه، شماره ۱۳، ص ۱۰۰.
- ۱۰- رک: المیزان، ج ۸، ص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۱۱- رک: همان مأخذ، ج ۸، ص ۱۹۹.
- ۱۲- رک: همان مأخذ، ص ۱۹۶.
- ۱۳- صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۲۱۸، ط جدید.
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ص ۵۳، و نیز رک: میرداماد، جزوات، ص ۶۰.

- ۱- چهل حدیث، ص ۱۵۶.
- ۲- المیزان، ج ۴، ص ۱۳۱.
- ۳- فلسفه نظری، ج ۱، ص ۱۴۰، و مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴- صحیفه نور، ج ۱۲، ص ۲۲۴.
- ۵- همان مدرک: ج ۱، ص ۲۲۷ (مرداد ماه ۱۳۵۶).
- ۶- السیاسة المدتیة، ص ۷۸.
- ۷- رک: بوعلی سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۲۱۳ به بعد.

- ۱۵- راغب اصفهانی، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، ص ۲۲.
- ۱۶- جهت اطلاع بیشتر رک: از همین نگارنده، قرآن و عرفان از منظره امام، کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۸۱ به بعد.
- ۱۷- محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عقیلی، فص عیسوی، ج ۱، ص ۱۴۴ و نیز رک: داوود قیصری، شرح بزفصوص، ص ۳۳۵.
- ۱۸- رک: سید شریف جرجانی، التعریفات، ص ۱۵، و نیز رک: شرح فصوص قیصری، ص ۱۴۲-۱۴۷-۳۳۷-۳۴۲-۳۷۹.
- ۱۹- رک: سید حسن شیرازی، «کلمة اله» (سخن خدا)
- ۲۰- فصوص الحکم با تعلیقات، ج ۱، ص ۱۹۹، و نیز شرح فصوص قیصری، فص موسوی، ص ۴۴۹.
- ۲۱- علامه حلی، کشف المراد، بخش نبوت، ص ۳۸۲، ط اعلمی، بیروت (با تعلیقات زنجانی).
- ۲۲- شرح فصوص قیصری، فص نوحی، ص ۱۳۱، ستون ۱.
- ۲۳- این حدیث شریف به گونه‌های مختلف در جوامع روایی و صحف عرفانی و فلسفی آمده است.
- ۲۴- ملا عبدالرزاق گیلانی، شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، باب ۱۰۰، ص ۵۳۶، ط صدوق.
- ۲۵- فصوص الحکم (با تعلیقات) ج ۱، ص ۸۸، (فص اسحقی) و نیز شرح فصوص قیصری، فص اسحقی ص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۲۶- رک: شرح فصوص قیصری، ص ۴۷۹.
- ۲۷- صدرالدین قونوی، فکوک (مضبوط در انتهای شرح ملا عبدالرزاق کاشانی بر فصوص)
- ۲۸- تاج‌الدین خوارزمی، شرح فصوص، فص موسوی، ص ۲۲۷.
- ۲۹- صد کلمه جاحظ، ط محدث ارموی
- ۳۰- شرح فصوص قیصری، فص نوحی، ص ۱۳۱.
- ۳۱- فریدالدین عطار، منطلق الطیر
- ۳۲- از شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی
- ۳۳- اسفار، ج ۵، ص ۳۴۸، با اندکی تصرف.
- ۳۴- فصوص الحکم (با تعلیقات)، ج ۱، ص ۱۹۹، و نیز شرح فصوص قیصری، فص موسوی، ص ۴۴۹.
- ۳۵- این بحث دارای تکملای است که نگارنده در مقاله قرآن و عرفان از منظره امام در شماره ۲۹ کیهان اندیشه ص ۸۸ به بعد آورده است علاقمندان می‌توانند رجوع نمایند.

قابل توجه اندیشوران گرامی

دوره پنج‌ساله تجلید شده کیهان اندیشه از شماره ۱-۳۰ با بهای ۹۲۰۰ ریال در پنج جلد منتشر شد، علاقمندان می‌توانند این مجموعه را از کتابفروشی‌های معتبر تهیه کنند و یا با آدرس ذیل مکاتبه فرمایند:

تهران- خیابان انقلاب- روبروی پارک دانشجو- کوچه نوشیروان- پلاک ۱۰- سازمان انتشارات کیهان- تلفن

۶۴۰۸۴۶۶ - ۶۴۰۳۴۱۵