

مجله پژوهش‌های اسلامی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۸۶

انسان در قرآن با نگاهی به عرفان*

دکتر محمد شبانی
دانشگاه تربیت معلم سبزوار

چکیده

در قرآن ذیل چهار واژه از انسان بحث شده است. این چهار واژه عبارت است از: «انسان»، «ناس»، «بشر» و «آدم» (به اضافه بنی آدم). در یک نگاه سریع شاید بتوان گفت که کتاب آسمانی ذیل واژه «انسان» از ویژگی‌های روانشناختی و ساختمان روحی و روانی و گاه ساختمان طبیعی او بحث می‌کند. ذیل واژه «ناس» به انسان در جمع و جامعه نظر دارد. ذیل واژه «بشر» به او به عنوان یک موجود بیولوژیک با طبیعتی ویژه می‌نگرد، و ذیل واژه «آدم» و «بنی آدم» انتظارات ایدئولوژیک خود را از او بیان می‌کند.

واژگان کلیدی

انسان، آدم، جبر، اختیار، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی.

۱- درآمد

بررسی کلی تاریخ بشر نشان می‌دهد که همواره پرسش‌های اصلی انسان سه محور اساسی را شامل می‌شود: خدا، انسان و جهان؛ اگر چه به نظر می‌رسد اولین

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۶/۲۱ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۶/۸/۱۹

نشانی پست الکترونیک نویسنده: M sheibani@sttuac.ir

پرسشها در باب انسان مطرح شده باشد؛ چرا که او ابتدا به حکم قوه عقل به بدیهی‌ترین امور یعنی حضور خویش پی می‌برد.

این پژوهش در پی یافتن یکی از پاسخهایی است که به آن پرسشها داده شده است. منظور از انسانشناسی، رشته‌ای پژوهشی است که چهارچوبی کلی از وجود انسان، ارکان و اجزای هستی او، قوا و استعدادهايش، جایگاه او در سلسله مراتب موجودات، ارتباطش با خداوند و جهان و... به دست می‌دهد. رهایی از سرگشتگی و سرگردانی که ویژگی مهم انسان جدید است از راه شناساندن تصویری درست و کامل از وجود او فراهم می‌گردد؛ بهره‌مندی از جهان طبیعت در صورتی که انسان بداند برای چه آفریده شده است و چه چیزهایی و چگونه، برای سعادت او مفید است، به شکلی کامل صورت می‌پذیرد. نظامهای سیاسی و اجتماعی ارزش و قداست می‌یابند تا بتوانند نیازهای اساسی و الهی انسان را برآورده سازند. در صورت نبودن انسانشناسی معتبر، ارکان جامعه فروخواهد ریخت. انسانشناسی همچنین، آن گاه که درباره سیر و حرکت به سوی کمال بحث می‌کند و زندگی جهان پس از مرگ را با حیات دنیوی در ارتباطی تنگاتنگ قرار می‌دهد، باعث می‌شود انسان برای خویش ارزشی بسیار بالاتر و والاتر از ماندن در عالم ماده و غرق شدن در آن ببیند و از همه مهمتر اینکه شناخت خداوند از گذرگاه شناخت انسان می‌گذرد.

پرسش‌های یاد شده در ادیان الهی و مکاتب بشری پاسخهای متفاوتی یافته‌اند. اما در این میان هج آیین و مکتبی را یارای آن نبوده است که بتواند جایگاه بدن رفعت که قرآن به بشر داده است به او عطا کند. دیدگاه قرآن در این خصوص تمامی ابعاد وجودی او را مد نظر قرار داده است. ویژگی دیگری که دیدگاه قرآن نسبت به دیگر مکتبها دارد، این است که مرتبه و شأن انسان در قرآن، اعتباری و تشریفاتی نیست، بلکه مقامی تکوینی است و تمامی شرایط، زمینه‌ها و امکانات لازم برای احراز آن را خداوند در وجود او به ودیعه نهاده است.

۲- انسانشناسی و خداشناسی

رابطه انسانشناسی و خداشناسی، دو سویه است؛ هم شناخت انسان، و توجه به شناخت او، توجه به خدا را به دنبال دارد و هم فراموشی و غفلت از خدا، فراموشی و غفلت از خویشتن خویش را در پی دارد. شناخت حضوری انسان

راهی برای شناخت حضوری و معرفت شهودی نسبت به خداوند است و شناخت حصولی نسبت به انسان، طریقتی برای شناخت حصولی خداوند و صفات اوست که بخش اول از طریق تزکیه نفس و سلوک عرفانی و بخش دوم با تأمل در اسرار و حکمت‌هایی حاصل می‌شود که خداوند در وجود انسان قرار داده است.

در بینش دینی، پدیده‌های جهان همه نشانه‌های خداوند و صفات پاک اویند، ولی در این میان، انسان که اشرف مخلوقات است، بیش از همه، خدا و صفات او را به ما نشان می‌دهد و نشانه‌های علم، قدرت، حکمت و دیگر صفات خداوند که در وجود او مشاهده می‌شود، بیشتر، فراتر و گویاتر از نشانه‌هایی است که در دیگر موجودات به ودیعت نهاده شده است. این انسان است که در میان همه موجودات جهان، می‌تواند خلیفه الله بشود و دانندهٔ جمیع اسماء خدا و به تعبیر عرفا، مظهر همهٔ اسماء خداوند شود.

قرآن مجید در زمینهٔ رابطهٔ شناخت حصولی انسان با شناخت خداوند می‌فرماید: «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون» (ذاریات / ۲۰): در زمین نشانه‌هایی برای اهل یقین وجود دارد و نیز در وجود شما نشانه‌هایی است؛ آیا نمی‌نگرید و نمی‌بینید؟

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت / ۵۳): به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در وجود خودشان به آنان می‌نماییم تا حقانیت خداوند بر ایشان آشکار شود.

در باب رابطهٔ معرفت حضوری انسان با معرفت حضوری نسبت به خداوند می‌توان از حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۴۰۳) سود برد. این حدیث هر چند می‌تواند به رابطهٔ شناخت حصولی انسان و شناخت حصولی خدا اشاره کند، ولی بیش از آن به ارتباط معرفت شهودی ناظر است. هم‌چنین آیهٔ شریفهٔ «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم» (مائده / ۱۰۵) ای اهل ایمان شما ایمان خود را محکم نگاه دارید که اگر همهٔ عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید، زبانی به شما نخواهد رسید.

آن‌گونه که مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه فرموده‌اند بر نقشی که شناخت حضوری انسان در معرفت حضوری نسبت به خدا دارد، دلالت می‌کند (المیزان، ج ۶، ص ۲۶۲)؛ چنانکه آیهٔ شریفهٔ «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم» (حشر / ۱۹): همانند آنان نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان

را نسبت به خودشان دچار فراموشی کرد؛ حکایت از این دارد که غفلت و فراموشی از خدا، غفلت و فراموشی از خویشتن انسان را به همراه دارد. البته عرفا می‌گویند که این فراموشی و فراموشکاری انسان ابتدا در عالم ازل بود یا از آن هنگام که روح در قالب جسم آرمید. «و بدین روزی چند مختصر که بدین قالب تعلق گرفت، آن روح پاک که چندین هزار سال در خلوت خاص بی‌واسطه، شرف قربت یافته بود، چندان حجب پدید آورد که به کلی آن دولتها فراموش کرد، «نسوالله فانسیهم» و امروز هر چند بر اندیشد از آن عالم هچ یادش نیاید. اگر نه به شومی این حجب بودی، چندین فراموشکار نشدی» (مرصادالعباد، ص ۱۰۲).

۳- آفرینش انسان

بررسی آیاتی که از آفرینش نخستین انسان سخن می‌گوید، این نتیجه را در اختیار قرار می‌دهد که نسل انسانهای موجود به شخصی به نام حضرت آدم(ع) منتهی می‌شود و آفرینش آدم به صورت استثنایی و از خاک بوده است. از میان آیاتی که خلقت انسان را روی زمین مطرح می‌کند، آیات زیر به روشنی دلالت بر این دارد که نسل کنونی به حضرت آدم و همسرش منتهی می‌شود. (الف) آیه شریفه: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء» (نساء / ۱): ای مردم از خداوند گارتان پروا کنید. [خداوند گاری] که شما را از یک شخص آفرید و جفتش را از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری را [در زمین] پراکند. در این آیه صریحاً آفرینش همه مردمان از یک انسان مطرح شده است. «این نشان می‌دهد که انسانهای کنونی از هر نژادی که هستند و هر رنگی که دارند به صورت اجتماعی و فردی در اطراف و اکناف عالم پراکنده‌اند، به یک قرینه تقیید نفس با «قید واحده» و آوردن کلمه «بث» که دلالت بر کثرت و انتشار و پراکندگی دارد و متصف شدن رجال با صفت کثیراً و جمع آوردن «نساء» معلوم می‌شود که در آن موقع نفس یگانه و فرد بوده و زوج او هم فرد و یگانه بوده است و این کثرت و پراکندگی تدریجاً پیدا شده است» (انسان در قرآن، ص ۱۴).

ب) آیه شریفه: «و بدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين» (سجده / ۷-۸): آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از چکیده‌ای از آبی پست مقرر داشت.

در این آیه نیز نقطه آغاز انسان را از گل و نسل آن انسان آفریده شده از گل را از چکیده آب پست می‌داند. این آیه به ضمیمه آیه‌ای که خلقت حضرت آدم (ع) - به عنوان نخستین انسان - را از خاک و گل می‌داند بر منتهی شدن نسل کنونی به یک فرد (آدم (ع)) دلالت دارد.

ج) آیه شریفه «یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة...» (اعراف / ۲۷): ای فرزندان آدم! شیطان شما را فریفته نسازد؛ آن گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون راند.

این آیه نیز آشکارا آدم و حوا را پدر و مادر نسل انسان معرفی می‌کند.

د) آیه شریفه: «و اذ قال ربک للملائکة انی خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین» (حجر / ۲۹-۲۸): [به یاد آور] آن گاه را که خداوند گارت به فرشتگان فرمود: به راستی من بشری از گل خشک شده از لجن سرشته و صیقل یافته می‌آفرینم. پس آن گاه که او را پرداختم و از روح خود در او دمیدم برایش به سجده بیفتید.

روشن است که همه انسانها از گل خشکیده با مراحلی که در آیات آمده (خاک، گل بدبو، گل چسبناک، گل خشک شده چونان سفال) آفریده نشده‌اند و نیز خداوند به فرشتگان دستور سجده بر همه انسانها، حتی جنایتکاران بزرگ تاریخ را نمی‌دهد، بلکه امور یاد شده خاص نخستین انسان یعنی حضرت آدم است و او را استثنا از خاک با مراحلی که اشاره شد، خلق کرده است.

۴- وجود و استقلال روح

در میان آثار دانشمندان و آموزه‌های ادیان الهی دو بعدی بودن انسان و ترکیب او از روح و بدن و اعتقاد به عنصری به نام روح که مستقل از بدن است، مطرح بوده و دلایل عقلی و نقلی فراوانی در اثبات چنین عنصری ارائه شده است. از آیات شریف قرآن نیز وجود و استقلال روح به روشنی استفاده می‌شود.

از جمله آیه‌ای که دلالت بر وجود روح دارد، آیات شریفه دوازدهم تا چهاردهم سوره مومنون است که پس از ذکر مراحل جسمانی خلقت انسان

می‌فرماید: «ثم انشأناه خلقا آخر». روشن است که خلقت دیگر پس از تکامل جنبه جسمانی انسان نمی‌تواند مرحله‌ای جسمانی باشد و اشاره به مرحله دمیدن روح انسانی است.

آیه دیگری که وجود روح را در انسان مطرح می‌کند، آیه شریفه نهم از سوره سجده است که پس از طرح مسأله خلقت حضرت آدم از خاک و آفرینش نسل او از آبی پست می‌فرماید: «ثم سواه و نفخ فيه من روحه...» سپس خداوند او را پرداخت کرد و در او از روح خود دمید.

ظاهر این آیه شریفه این است که هر انسانی پس از اینکه مراحل تکامل جسمانی خود را تا مرحله پردازش و تسویه طی کرد از سوی خدا در او روح دمیده می‌شود.^۱ علاوه بر دو آیه فوق که بر وجود روح دلالت دارد، آیات فراوان دیگری نیز وجود دارد که علاوه بر وجود روح، استقلال و بقای آن را پس از مرگ نیز اثبات می‌کند. این آیات را می‌توان در سه دسته قرار داد:

۱- آیاتی که از مرگ با تعبیر «توفی» یاد می‌کند بویژه آیات شریفه نهم و دهم از سوره سجده که می‌فرماید: «و قالوا أءذا ضللنا فی الارض أءنا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون» (سجده / ۱۰-۹): (کافران) گفتند: آیا آن‌گاه که مردیم و پوسیده شدیم و ذرات جسم ما در زمین ناپدید شد به راستی آفرینشی دوباره خواهیم یافت، بلکه آنان دیدار با خداوند گارشان را انکار می‌کنند. بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است، شما را به تمام و کمال دریافت می‌کند؛ سپس به سوی خداوند گارتان باز خواهید گشت.

با توجه به معنای توفی، که به تمام و کمال دریافت کردن یک شیء است، آیات یاد شده دلالت بر این دارد که در هنگام مرگ علاوه بر آنچه مشاهده می‌شود، یعنی بی حرکت شدن جسم، چیزی که حقیقت و خود انسان است به تمام و کمال به وسیله فرشتگان الهی دریافت می‌شود و آن چیز همان روح است؛ زیرا جسم پس از مرگ و پیش از مرگ در اختیار و در بین ماست و فرشته وحی آن را دریافت نمی‌کند. نکته شایان توجه در این آیه این است که خداوند پندار منکران معاد را، که می‌پنداشتند انسان همان جسم اوست و با مرگ متلاشی شده و

^۱ - برخی از مفسران دمیدن روح را که در این آیه آمده است، ناظر به خلقت حضرت آدم دانسته‌اند.

ذرات آن در زمین ناپدید می‌شود، نادرست می‌داند و می‌فرماید حقیقت و هویت واقعی شما چیز دیگری است که به تمام و کمال به وسیله فرشته مرگ دریافت می‌شود و با مرگ و متلاشی شدن جسم نابود شدنی نیست و مستقل از جسم به زندگی خود ادامه می‌دهد.

۲- آیه شریفه: «و لو تری اذ الظالمون فی غمرات الموت و الملائکة باسطوا ایدیهם اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الهون بما کنتم تقولون علی الله غیر الحق و کنتم عن آیاته تستکبرون» (انعام/ ۹۳): اگر ستمگران را در سکر مرگ بینی که فرشتگان دستها را گشوده‌اند (و بالای سرشان ایستاده به آنان می‌گویند): خودتان (جانتان) را خارج کنید، اینک با عذاب خوار کننده مجازات می‌شوید، به دلیل نسبت‌های نادرستی که به خدا می‌دادید و تکبری که نسبت به آیات او داشتید.

تعبیر «خودتان را خارج کنید - دلالت بر این دارد که انسان علاوه بر جسم، عنصر دیگری دارد که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و هنگام مرگ از جسم خارج می‌شود و بیان دیگری از قبض روح انسان به وسیله فرشتگان مرگ است.^۱

۳- آیات حیات برزخی، مانند آیه شریفه: «حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مؤمنون/ ۹۹-۹۸): چون یکی از آنان (کافران) را مرگ فرا رسد، گوید: خداوند گارا، مرا (به دنیا) بازگردان، شاید کار نیکی انجام دهم که جبران کننده اعمال گذشته‌ام باشد. هرگز، (در این آرزو خواهد ماند) و در ورایشان تا روز رستاخیز (زندگی) برزخی است.

این آیات، که بسیار فراوان است، همه دلالت بر این دارد که انسان پس از مرگ و قبل از بر پا شدن قیامت در عالمی زندگی می‌کند که مشمول نعمت یا نعمت پروردگار است؛ آرزو و درخواست دارد؛ گفتگو و سرزنش و عتاب و ستایش و بشارت دارد و به محض مردن در عالمی با چنین خصوصیتی وارد آن می‌شود و اینها همه متوجه چیزی غیر از جسم اوست که مورد مشاهده ما نیست و آن همان روح است.

^۱ - این مسأله در جای خود بررسی و اثبات شده است که خروج روح از بدن خروجی مادی نیست؛ چنانکه اتحاد روح با بدن نیز اتحادی مادی نیست. برای توضیح ر.ک: به علامه طباطبایی، المیزان: ج ۱۷، ص ۲۸۵.

نکات یاد شده که مفاد آیات برزخی است بخوبی بر وجود روح و بقای آن پس از مرگ دلالت دارد.

به علاوه در متون عرفانی به این نکته، که روح وجود و بقا دارد و در دنیا و برزخ و عالم آخرت همواره همراه و همزاد انسان است، اشارات و تصریحاتی شده است که بیشتر اقوال عرفا به احادیث نبوی و علوی هم مستند می‌شود و برای روح، جایگاه و پایگاهی فراتر از عامهٔ مسلمانان مقرر کرده‌اند تا جایی که عزالدین کاشانی می‌گوید: «بدان که پایهٔ معرفت روح و ذروهٔ ادراک آن به غایت، رفیع و منیع است، به کمند عقول، وصول بدان میسر نگردد. سیمرغی است که نشیمن بر قاف عزت دارد به ملواح عبارت، صید هج فهمی و وهمی نشود. گوهری است از قعر بحر عظمت برخاسته به میزان قیاس، تقدیر اوصاف او ممکن نبود» (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۹۴).

به همین دلیل است که در کتابهای عرفانی علاوه بر نگاه ثبوتی به روح، که منبعث از قرآن است، نگاه معنوی و متجرد هم سایه افکنده است و عرفا نزول روح را در کالبد جسمانی از سوی خداوند دلیل فراموشی انسان از عالم بقا می‌دانند و (ذکر) را مداوای این بیماری (مصنفات فارسی، ص ۹۱). پس وجود و استقلال روح نزد عارفان قطعی و مسلم است و منشأ و خاستگاه این نگاه هم کتاب کریم ربانی است.

۵- جایگاه انسان در نظام آفرینش (خلافت الهی)

یکی از مسائلی که در جریان خلقت اولین انسان در آیات شریف قرآن مطرح شده، خلیفه بودن انسان است. در آیهٔ سی ام از سورهٔ بقره می‌فرماید:

«و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقديس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون» (بقره / ۳۰): به یاد آور زمانی را که خداوند گارت به فرشتگان فرمود به راستی من بر روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند آیا در زمین کسی که فساد کند و خونها ریزد، قرار می‌دهی با آنکه ما با ستایش، ترا تنزیه و تقدیس می‌کنیم؟ خداوند فرمود من از رموزی آگاهم که شما نمی‌دانید.

خلیفه و خلافت از ریشهٔ خلف به معنی پشت گرفته شده و به معنی جانشینی است؛ جانشینی گاه در امور حسی به کار می‌رود؛ مانند:

«و هو الذی جعل اللیل و النهار خلفه» (فرقان / ۶۲): او [خدا] کسی است که روز و شب را جانشین یکدیگر قرار داد.

گاه در امور اعتباری به کار می‌رود، مانند: «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» (ص / ۲۶): ای داود ما تو را در زمین جانشین قرار دادیم؛ پس بین مردم به حق قضاوت کن. گاه در امور حقیقی ماورای طبیعی (تکوینی) به کار می‌رود؛ مانند خلافت حضرت آدم که در آیه سی ام سوره بقره مطرح شده است.

مقصود از خلافت آدم، خلافت از انسانها یا موجودات دیگری که قبل از آدم احتمالاً بوده‌اند، نیست؛ بلکه مقصود خلافت و جانشینی خداست؛ زیرا خداوند فرمود من جانشینی قرار می‌دهم بی اینکه بگویند جانشین چه کسی. به علاوه مطرح کردن مسأله جانشینی برای فرشتگان به منظور ایجاد آمادگی در آنان برای سجده بر آدم است و جانشینی غیر خدا، نقشی ندارد؛ افزون بر آن وقتی فرشتگان گفتند آیا کسی را که فساد و خونریزی می‌کند، خلیفه قرار می‌دهی، با اینکه ما تسبیح و تقدیس تو می‌گوییم در واقع درخواست مؤدبانه‌ای بود که ما را خلیفه قرار بده که ما لایق‌تریم و اگر جانشینی از خدا مد نظر نبود، این درخواست نیز بی وجه بود.

پس مقصود از خلافت، جانشینی خداوند است و جانشینی خداوند به طور مطلق، جانشینی اعتباری نیست، بلکه جانشینی تکوینی است. در ادامه آیه شریفه نیز که می‌فرماید: «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره / ۲) و خداوند به آدم همه اسماء را آموخت و نیز از دستور دادن خداوند به فرشتگان که بر آدم سجده کنید، روشن می‌شود که این خلافت، خلافتی تکوینی است و امور حقیقی را نیز در برمی‌گیرد، آن‌گونه که آدم را توانا می‌سازد که کارهای خدایی کند و به عبارت دیگر، ولایت تکوینی داشته باشد.

۶- ملاک شایستگی آدم برای خلافت

از آیه شریفه «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبؤنی باسماء هولاء ان کنتم صادقین» (بقره / ۳۱): خدا همه معانی نامها را به آدم آموخت؛ پس آنها را بر فرشتگان، عرضه نمود و فرمود: اگر راست می‌گویید از

اسامی اینها به من خبر دهید. استفاده می شود که ملائک برتری آدم بر سایر موجودات و از جمله ملائکه، آموزش اسمای الهی بوده است.

در اینکه مقصود از اسماء چیست و خداوند چگونه آنها را به آدم آموخت و چرا فرشتگان از آن بی خبر بودند، بحثهای فراوانی شده که از حوصله این نوشتار بیرون است و تنها به پاسخ اولین سؤال به اختصار می پردازیم.

در آیات شریف قرآن صریحاً بیان نشده است که مقصود از این اسماء، نامهای چه موجوداتی است. در روایات نیز با دو دسته روایت روبه رو هستیم که یک دسته نام موجودات و دسته دیگر نامهای چهارده معصوم (ع) را مطرح کرده است، ولی مقتضای خلافت تکوینی آدم (ع) و تاکید قرآن بر اینکه خداوند «همه نامها» را به آدم آموخت، این است که مقصود نامهای موجودات است و نیز وسایط فیض خدا و اسماء خداوند باشد و از هیچ نامی فروگذار نشده باشد. آگاهی آدم از اسماء مخلوقات، اشراف بر قلمرو جانشینی و خلافت از خدا را در اختیار او قرار می دهد و آگاهی از اسماء خداوند توانمندی مظهر اسماء خدا شدن یعنی ولایت تکوینی را به او اعطا می کند و دانستن اسماء وسایط فیض، شیوه تصرف در قلمرو خلافت را به او می نمایاند. با این بیان، ناسازگاری ظاهری بین دو دسته روایاتی که بدانها اشاره شد از بین می رود. نکته شایان توجه این است که مقصود از اسماء، اسم به مفهوم قراردادی و اعتباری آن نیست که از مصنوعات بشر است؛ چنانکه آموزش هم به معنای انباشته شدن ذهن از این الفاظ و کلمات نیست، زیرا دانستن این نامها به طریق یاد شده به هیچ وجه نمی تواند ملائک شایستگی خلافت خدا باشد و نقشی در خلافت تکوینی ندارد، بلکه مقصود پی بردن به کنه حقایق اشیاء و معرفت حضوری به آنها و به اسماء خداوند است که با قدرت تصرف تکوینی و برتری وجودی آدم (ع) ملازم است.

علامه طباطبایی در این باره می گوید: «ضمناً باید به این نکته توجه داشت که در اینجا خداوند در پاسخ فرشتگان می گوید: من چیزی را می دانم که شما نمی دانید. اما در آیات بعدی به جای این جمله می گوید: آیا نگفتم من غیب و مخفی های زمین و آسمان را می دانم. مراد از غیب در این جمله خود اسماء است که خداوند علم آن را می دانسته است و فرشتگان نمی دانستند و به آدم تعلیم فرمود، نه علم آدم به اسماء، چه اینکه ملائکه از اصل آن بی خبر بودند، نه از مطلع بودن آدم بر آنها. لذا خداوند از ایشان درباره اسماء سؤال کرد تا بی اطلاعی آنان

را مسجّل سازد. خلاصه اینکه از مجموع این آیات بر می‌آید که فرشتگان مدعی بوده‌اند که ما خلیفه‌الله هستیم و آدم یعنی همان مخلوق زمینی نمی‌تواند این مقام را داشته باشد، لذا خدا از آنها درباره اسماء سؤال کرد و آنها ندانستند با اینکه خلیفه‌الله می‌بایست آنها را بداند، ولی آدم دانست و شایستگی او و عدم شایستگی آنان برای این مقام مسلم شد» (خلقت و خلافت آدم در المیزان، ص ۷۳).

نتیجه سخن علامه این است که تنها انسان (آدم) شایسته این مقام بود و اگر قرآن، انسان را ضعیف و ناتوان (نساء/ ۲۸) و ظلوم و کفّار (ابراهیم/ ۳۴) و خصیم مبین (نحل/ ۴) و یؤوس (اسراء/ ۸۳) و عجول (اسراء/ ۱۱) و نظایر آن معرفی می‌کند، این اوصاف ضدارزشی انسان از جانب الله است، اما در اوصاف ارزشی مقام خلافت‌اللهی در بالاترین پایگاه قرار می‌گیرد (انسان در قرآن، ص ۹۴) و این گونه آیات به کرامت اکتسابی و کرامت ذاتی انسان ناظر است.

همان که مولانا در توصیف آن می‌گوید:

هر ملک می‌گفت ما را پیش از این الفتی می‌بود بر روی زمین
تخم خدمت بر زمین می‌کاشتیم زان تعلّق ما عجب می‌داشتیم
کین تعلّق چیست با این خاکیان چون سرشت ما بُده از آسمان
آدما آن الف از بوی تو بود زان که جسمت را زمین بُد تار و پود
(مولوی، دفتر اول، بیت ۲۶۷۱ به بعد)

۷- خلافت فرزندان آدم

گفته شد که مسأله خلافت و جانشینی مطلق برای خداوند در جریان خلقت حضرت آدم (ع) مطرح شده و آیه سی‌ام از سوره بقره آشکاراً از خلافت وی سخن به میان آورده است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این خلافت، ویژه آدم است یا اینکه در انسانهای دیگر نیز یافت می‌شود.

در پاسخ می‌توان گفت نه تنها آیه یاد شده بر انحصار خلافت به حضرت آدم (ع) دلالتی ندارد، بلکه می‌توان گفت: جمله «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» دلالت بر این دارد که خلافت در آن حضرت منحصر نیست؛ زیرا اگر سخن از خلافت حضرت آدم بود و بس با توجه به این نکته که حضرت آدم (ع) معصوم است و فساد و خونریزی نمی‌کند، جا داشت که خداوند به فرشتگان بفرماید که آدم که فساد و خونریزی نمی‌کند تا توهم نشود که همه انسانها خلیفه

و جانشین خدا هستند؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که مقام خلافتی که فرشتگان مقرب الهی شایسته آن نبودند و به دلیل آن مقام به آدم(ع) سجده می‌کنند در اختیار بزرگترین جنایتکاران تاریخ قرار گیرد و آنان شایسته آن باشند؛ پس این خلافت ویژه آدم(ع) و برخی از فرزندان شایسته اوست که علم به همه اسماء را دارا هستند.

۸- کرامت ذاتی انسان

بیان قرآن در زمینه ارجمندی و منزلت انسان دو گونه است: در بخشی از آیات قرآن از کرامت و ارجمندی انسان و برتری او بر دیگر موجودات سخن به میان آمده و در برخی آیات، انسان مورد نکوهش قرار گرفته و پستی و فروتر بودن او از حیوانات مطرح شده است؛ به عنوان مثال در آیه هفتاد از سوره اسراء، تکریم خداوند نسبت به بنی آدم و برتری آنها بر بسیاری از مخلوقات دیگر مطرح می‌شود و در آیه چهارم از سوره تین و آیه چهاردهم از سوره مؤمنون از اینکه به انسان بهترین نوع خلقت داده شده است؛ سخن می‌گوید و در آیات فراوان دیگری بر اینکه همه آنچه در آسمانها و زمین است برای انسان تسخیر شده و یا برای او خلق شده است و ملائکه بر او سجده کرده‌اند؛ او عالم به همه اسماء است؛ دارای مقام خلافت، امامت و نبوت و مقامات اخروی است، تاکید شده است. اینها همه حاکی از کرامت و شرافت و برتری انسان بر موجودات دیگر است.

از سوی دیگر، ضعیف بودن، حریص بودن، ستمکار و ناسپاس بودن، نادان بودن و همانند چهارپایان، بلکه گمراهتر از آنان بودن و در نازلترین مرتبه قرار گرفتن، اینها همه اموری است که در برخی آیات دیگر قرآن مطرح شده و نشان عدم برتری و شرافت انسان بر دیگر موجودات، بلکه پستی او نسبت به آنان مطرح است.

آیا این دو دسته آیات با یکدیگر متناقضند یا اینکه هر یک ناظر به مرحله خاصی است یا مسأله به گونه‌ای دیگر است؟

تأمل و دقت در آیات یاد شده، ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که انسان از دیدگاه قرآن، دو نوع کرامت دارد: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. مقصود از کرامت ذاتی این است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که در مقایسه

با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی از امکانات بیشتری برخوردار است و یا تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتر صورت پذیرفته و در هر حال از دارایی و غنای بیشتر برخوردار است. این نوع کرامت در واقع حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسانها از آن برخوردارند. از این رو هیچ کس نمی‌تواند و نباید به دلیل برخورداری از آنها به موجودی دیگر فخر بفرشد و آن را ملاک ارزشمندی و تکامل انسانی خود بداند یا به دلیل آن مورد ستایش قرار گیرد، بلکه باید خداوند را بر آفرینش چنین موجودی با چنین امکاناتی ستود؛ آن گونه که خود فرمود: «فبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون/ ۱۴) زیرا این کرامت به اختیار انسان ربطی ندارد و انسان چه بخواهد و چه نخواهد از این کرامت برخوردار است. آیاتی مانند آیه چهارم از سوره تین «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» و آیه چهارده از سوره مؤمنون «ثم انشانا خلقا آخر فبارک الله احسن الخالقین» و آیه شریفه «لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا» (اسراء/ ۷۰): به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مر کبها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم و آیات فراوانی که از تسخیر جهان و آفرینش آنچه در زمین است برای انسان سخن می‌گوید؛ مانند «سخر لکم ما فی السموات و الارض جمیعاً» (جاثیه/ ۱۳): آنچه در زمین و آسمان بود، تمام را مسخر شما گردانید. همچنین مانند «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (بقره/ ۲۹) اوست خدایی که خلق کرد برای شما همه موجوداتی که در روی زمین است. اینها همه بر کرامت تکوینی نوع انسان دلالت دارد.

۹- کرامت اکتسابی انسان

مقصود از کرامت اکتسابی، دستیابی به کمالهایی است که انسان در اثر اعمال صالح اختیاری خود به دست می‌آورد. این نوع کرامت حاکی از تلاش و ایثار انسان است و ملاک ارزشهای انسانی است و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است. با این کرامت است که می‌توان انسانی را بر انسان دیگر برتر دانست. همه انسانها استعداد رسیدن به این کمال و کرامت را دارند، ولی برخی به آن دست می‌یابند و برخی فاقد آن می‌مانند؛ پس در این کرامت نه همه انسانها برتر از دیگر

موجوداتند و نه همه آنها فروتر یا مساوی با دیگر موجودات هستند. از این رو آیاتی که به کرامت اکتسابی انسان پرداخته، دو دسته‌اند:

الف) آیاتی که بر پست شدن انسان و نفی کرامت اکتسابی برخی از انسانها بر اثر اعمال اختیاری آنها دلالت دارد؛ مانند:

۱- «ثم ردناه اسفل سافلین» (تین / ۵): سپس انسان را به پست‌ترین پستی‌ها برگرداندیم.

ناظر بودن این آیه به نفی کرامت اکتسابی از برخی انسانها، بدان دلیل است که در آیه قبل از آفرینش انسان در بهترین ساختار و بنیان سخن گفته شده است و در آیه بعد انسانهای مؤمن و دارای عمل شایسته استثنا شده‌اند. اگر این بازگشت به اسفل سافلین اختیاری نبود، آفرینش انسان، لغو، و کاری غیرحکیمانه از خداوند بود که انسان را در بهترین بنیان بیافریند و سپس بی‌جهت او را به پست‌ترین مرحله بازگرداند. علاوه بر آن، آیه بعد نشان می‌دهد که انسان با ایمان و عمل صالح خودش می‌تواند خود را از چنین وضعیتی نجات دهد یا از افتادن در ورطه سقوط باز دارد. پس معلوم می‌شود که چنین سقوطی برخاسته از رفتار اختیاری انسان و اکتسابی است.

۲- «اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون» (اعراف / ۱۷۹): آنان همانند چهارپایانند، بلکه اینان گمراه‌ترند، اینان همان بی‌خبران و غافلانند.

۳- «ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون» (انفال / ۲۲): به راستی بدترین جنبندگان در پیشگاه خدا کوران و گنگانند که عقل خویش را به کار نمی‌گیرند.

در این دو آیه به دلیل به کار نگرفتن عقل و اندیشه و عمل نکردن به مقتضای آن دو، معلوم می‌شود که بحث از کرامت و نفی کرامت اکتسابی است.

ب) آیاتی که کرامت اکتسابی برخی انسانها را مطرح کرده است؛ مانند:

۱- «ان اکرمکم عند الله اتقیکم» (حجرات / ۱۳): به راستی که گرامی‌ترین شما در پیشگاه خدا با تقواترین شماست.

۲- مجموعه آیاتی که پس از نفی کرامت اکتسابی، برخی انسانها را از آن استثنا می‌کند؛ از قبیل: «ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا» (عصر / ۳): انسان همه در خسارت و زیان است، مگر آنان که به خدا ایمان آورده‌اند.

«ثمّ ردّناه اسفل سافلین الا الذین آمنوا» (تین / ۶): سپس به اسفل سافلین برگردانیدیم، مگر آنان را که به خدا ایمان آورده اند.

«انّ الانسان خلق هلوّعا ... الا المصلین» (معارج / ۳۵): همانا انسان مخلوقی حریص است ... مگر نمازگزاران.

همان طور که اشاره شد، کرامت اکتسابی وابسته به رفتار اختیاری انسان است و دستیابی به آن، چنانکه در آیه سیزدهم از سوره حجرات آمده است جز با تقوی میسر نیست.

۱۰- انسان، مجبور یا مختار

مسأله جبر و اختیار سابقه‌ای دیرینه دارد و دیدگاه‌ها و تبیین‌های مختلفی در باب آن مطرح بوده و هست. برخی معتقد به مجبور بودن انسانند و گروهی اختیار انسان را پذیرفته‌اند. بین مذاهب اسلامی نیز عده‌ای جبرگرا و جمعی معتقد به تفویض و شیعه قائل به «امر بین الامرین» است.

در قرآن کریم آیاتی است که گاه جبر انسان و گاه اختیار انسان را می‌رساند. در اینجا به آیاتی چند اشاره می‌کنیم:

۱- «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال / ۱۷): تو تیر نینداختی هنگامی که تیر انداختی و خدا بود که تیر انداخت.

۲- «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» (دهر / ۳۰): شما چیزی را اراده نمی‌کنید، مگر اینکه خدا اراده کرده باشد.

۳- «ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک» (نساء / ۷۹): آنچه از نیکی به تو می‌رسد از خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد از جانب خود تو است.

۴- «و ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عندالله و ان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عندالله» (نساء / ۷۸): اگر نیکی به ایشان برسد، می‌گویند از سوی خداست و اگر بدی به ایشان برسد، می‌گویند این از نزد خود تو است بگو هر دو [سینه و حسنه] از خداوند است.

در این دسته آیات، خداوند تمام امور را به خودش نسبت می‌دهد و اختیار انسان را نفی می‌کند اما در آیات دیگر اختیار انسان را تأیید می‌کند و جبر و مجبور بودن انسان را نفی می‌کند؛ مانند آیاتی که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱- تمام آیاتی که در آن امر و نهی و تکلیف و برنامه آمده است، همه دلیل بر اختیار و آزادی اراده انسان است؛ چرا که اگر انسان مجبور بود، امر و نهی لغو و بیهوده بود.

۲- تمام آیاتی که سخن از ملامت بدکاران و مدح و توصیف نیکوکاران است، دلیل اختیار انسان است؛ چرا که در صورت جبر، هم آن ملامت و هم آن مدح و ستایش معنی نداشت.

۳- تمام آیاتی که سخن از سؤال در روز قیامت و محاکمه در آن دادگاه و سپس پاداش و کیفر و بهشت و دوزخ است، دلیل اختیار انسان است؛ چون در فرض جبر، تمام اینها نامفهوم و سؤال و محاکمه و مجازات بدکاران ظلم محض می بود.

۴- تمام آیاتی که سخن از این می گوید که انسان در گرو رفتار خویش است؛ مانند: «کل نفس بما کسبت رهینه» (مدثر / ۳۷) هر انسانی در گرو اعمال خود است. و آیه شریفه «و کل امری بما کسبت رهین» (طور / ۲۱) هر فردی در گرو رفتاری است که انجام داده است و آیه شریفه «أنا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (دهر / ۳) ما راه را به انسان نشان دادیم؛ خواه شکرگزاری کند یا کفران. این دسته از آیات دلیل است بر اختیار انسان، و نفی کننده جبر و جبرگرایی است.

از جمع بین این دو دسته آیات قرآن کریم و با توجه به سخنان امام صادق (ع) که می فرماید: «لا جبر و لا قدر و لکن منزلة بینهما، فیها الحق التی لا یعلمها الا العالم او من علمها ایاه العالم» (اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۲): نه جبر است و نه قدر، ولی میان آن دو مرتبه ای است که حق در آن است و آن مرتبه را جز فرد آگاه یا کسی که انسان آگاه او را تعلیم دهد، نمی داند؛ استفاده می شود که نه اعتقاد به جبر و جبرگرایی صحیح است و نه اعتقاد به تفویض و اختیار صد در صدی انسان، بلکه ما قائل به همان چیزی هستیم که از آن تعبیر به «امر بین الامرین» می کنیم (یعنی مطلبی که در میان دو عقیده افراطی و نادرست قرار گرفته است) و آن چیزی نیست جز همان مکتب وسط که مکتب حق است و به دور از هر گونه افراط و تفریط.

در معارف عرفانی و ادب صوفیه هم بحث جبر و اختیار به این دلیل که به صحّت و قبول رفتار و یا عدم اختیار و مآل رد اعمال ناظر است، بیش از دیگر بحثهای عقیدتی و عرفانی مطمح بحث و نظر عرفا و ادبا قرار گرفته است. اگر چه

برخی آن قدر این مسأله را پیچیده معرفی کرده‌اند که در بیان آن آورده‌اند «مسأله جبر و اختیار یکی از مسائل مهم فلسفی و عقلی و کلامی است که اکثر فلاسفه و متکلمان در حل آن مانده و در بیان آن حیران و سرگردانند» (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، زیر «جبر»).

به هر حال، دیدگاه قرآنی و شیعی «بین الامرین» سرانجام، مقبولترین نظریه پذیرفتنی نزد عرفا تلقی شده است و حتی عرفای سنی مذهب نیز از طریق عرفان اسلامی به دیدگاه‌های شیعی نزدیک شده‌اند؛ اگر چه «نه جبر و نه تفویض» گاه از سوی اهل سنت جبری و قدرت خلیفگان، که خواهان تسلیم بودند، طرد می‌شد (نامه‌های عین القضاة همدانی، ص ۲۲۵). به همین دلیل است که شیخ محمود شبستری در مثنوی گلشن‌راز گفته است که:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرموده کاو مانند گبر است

و البته به حدیثی موضوع (جعلی) از رسول خدا (ص) استناد کرده است.

به هر حال، زیباترین سخن در میان عارفان اسلامی از آن مولانا است که می‌گوید:

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آن که ناپیداست باد
نقش باشد پیش نقّاش و قلم	عاجز و بسته چو کودک در شکم
گاه نقش دیو و گه آدم کند	گاه نقش شادی و گه غم کند
تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر پیرانیم تیر آن نی زماست	ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبود اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزر چیست
در هر آن کاری که میل است بدان	قدرت خود را همی بینی عیان
در هر آن کاری که میل نیست و خواست	اندر آن جبری شوی کاین از خداست

(مولوی، همان، دفتر اول، بیت ۶۰۷ به بعد)

۱۱- کمال نهایی انسان

موجودات زنده جهانی که با آن سر و کار داریم، اعم از گیاه و حیوان و انسان استعدادهایی متراکم دارند که فراهم آمدن زمینه‌ها و شرایط مساعد، موجب بروز

و ظهور و به فعلیت رسیدن آن نیروهای نهفته می‌شود و با به فعلیت رسیدن آن استعدادها، واجد چیزی می‌شوند که پیش از آن فاقد بودند. بدین سان تلاش و تکاپوی طبیعی همه موجودات دارای حیات برای تحقّق بخشیدن کامل به استعدادهای درونی آنهاست. البته با این تفاوت که جنبش عمومی موجودات نباتی براساس نظامی است به نام طبیعت که در وجودشان به ودیعت نهاده شده است. عامل محرّک در کوششهای حیوان حُبّ ذات است که بر مبنای ادراک و الهام غریزی عمل می‌کند، ولی تلاشهای انسان در پرتو اختیار و آگاهی به شرحی که در بحث اختیار گذشت، صورت می‌گیرد و کمال نهایی و مقصد وی بکلی متفاوت و متمایز با دیگر موجودات است.

با توجّه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: کمال، صفتی وجودی است که حاکی از دارایی و غنای حقیقی هر موجود در مقایسه با موجود دیگر است. موجود کامل اگر از نعمت درک و شعور برخوردار باشد از داشتن آن کمال لذت می‌برد. کمال به مفهومی که گذشت، اگر به طور طبیعی و بدون تلاش اختیاری حاصل آید، مانند شکوفا شدن استعدادهای حیوانی انسان نظیر غریزه جنسی، کمال غیر اکتسابی و طبیعی نامیده می‌شود و اگر در پرتو تلاش آگاهانه و اختیاری حاصل شود، کمال اکتسابی نام دارد.

پس از اینکه معلوم شد که کمال، هر موجود و از جمله انسان، در عینیت یافتن و ظهور تمام استعدادهای نوعی اوست، تمام سخن در اینجاست که آن نقطه نهایی و مقصد حقیقی، که هر انسانی طبق فطرت الهی طالب آن است و تمام فعالیت‌های او برای رسیدن به آن مرحله است، چیست؟ به عبارت دیگر، کمال واقعی و نهایی انسان کدام است؟ در مقام پاسخ به این سؤال توجّه به این نکته ضروری است که مقاصدی را که هر انسانی در فرایند زندگی دنبال می‌کند، همه یکسان و هم عرض و در یک رتبه نیست. برخی از این هدفها، صرفاً مقدماتی و آنی و زمینه‌ساز دستیابی به هدفه‌ای بالاتر است و برخی دیگر هدف نهایی و اصیل به شمار می‌آید و برخی هدفهای میانه و حد وسط میان هدفهای مقدماتی و نهایی است؛ و به عبارت دیگر، این سه دسته هدف در طول یکدیگر قرار دارد.

در میان خواستها و مطلوبهای انسان، خواستهای مادی و حیوانی را نباید در شمار کمالهای انسانی به شمار آورد؛ زیرا این خواستها مشترک بین انسان و حیوان است و شکوفا شدن این استعدادها به معنای تکامل انسان در بُعد حیوانی اوست.

در چنین مرحله‌ای انسانیت انسان هنوز بالقوه است و حیوانیت او بالفعل شده است؛ زیرا این استعدادها محدود، زودگذر و ناپایدار است و با هویت حقیقی انسان یعنی روح فناپذیر، جاودانه طلب و نامحدود خواه انسان سازگار نیست. انسانیت انسان زمانی به فعلیت می‌رسد که استعدادهای این روان فناپذیر شکوفا شود و به لذت بی‌پایان و ناب و خالص و بدون مزاحم و محدودیت دست یابد.

قرآن مجید از رسیدن انسان به چنین مرحله‌ای با واژگان فوز: «و من یطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظیماً» (احزاب / ۷۱): هر کس از خداوند و رسولش فرمانبری کند، حقیقتاً به کامیابی بزرگ دست یافته است و فلاح: «اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون» (بقره / ۵): آنان [مؤمنان واقعی] برخوردار از هدایتی [سترگ] از سوی خداوند گارشان هستند و آنان رستگارانند و سعادت: «و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها» (هود / ۱۰۸): اما کسانی که خوشبخت شدند در بهشت جاودانه خواهند بود.

یاد می‌کند و نقطه مقابل آن را نداشتن فلاح: «انه لایفلح الظالمون» (قصص / ۳۷): به راستی که ستمکاران رستگار نمی‌شوند.

نومیدی و ناکامی: «و قد خاب من دسیها» (شمس / ۱۰): به تحقیق ناکام ماند، آن کس که نفس خویش را به پلیدی پوشاند و شقاوت و بدبختی: «فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شةق» (هود / ۱۰۸): اما آنان که بدبخت شدند، پس در دوزخ [گرفتارند] ناله و زاری و خروشی [سخت] است، می‌نامد. مرحله یاد شده از یک سو برای انسان مرحله فراتر از آن متصور و ممکن نیست و از سوی دیگر، طی همه مراحل پیشین برای دستیابی به این مرحله است.

۱۲- قرب الهی

اکنون سخن در این است که مصداق و مورد کمال نهایی چیست؟ قرآن کریم مصداق کمال نهایی را قرب به خدا می‌داند که همه کمالات جسمی و روحی مقدمه رسیدن به آن و انسانیت انسان در گرو دستیابی به آن است و بالاترین، گسترده‌ترین و پایدارترین لذت از رسیدن به مقام قرب حاصل می‌شود. نقطه اوج قرب به خدا مقام خلیفة‌اللهی است که انسان به ذات اقدس الهی رهنمون می‌شود؛ در جوار رحمت الة استقرار می‌یابد؛ چشم و زبان او می‌شود و به اذن خدا، کارهای خدایی می‌کند.

از جمله آیاتی که بر حقیقت یاد شده دلالت دارد دو آیه زیر است:

۱- «انّ المتقين في جنات و نهري في مقعد صدق عند مليك مقتدر» (قمر / ۵۵-۵۴):
به راستی که پرهیزکاران در باغها و جویبار [بس با شکوه] در جایگاهی راستین
نزد پادشاهی مقتدرند.

۲- «فاما الذين آمنوا بالله و اعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه و فضل و يهديهم اليه صراطاً مستقيماً» (اعراف / ۱۷۵): پس کسانی که به خدا ایمان آورده و
به [ذیل عنایت] او چنگ زدند، خداوند آنان را در رحمت و فضل خویش وارد
کند و از صراط مستقیم به سوی خود رهنمون گرداند.

از جمله روایاتی که بیانگر این حقیقت است، روایت شریف زیر است:

«لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي
يبصر به و يده الذي يبطش به» (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲): همواره [مرحله به
مرحله] بنده با کارهای مستحب [افزون بر واجبات] به من نزدیک می‌شود تا آنجا
که من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و
دست او می‌شوم که با آن قدرت‌نمایی می‌کند.

۱۲-۱- حقیقت قرب

هر چند تصویر دقیق مقام قرب و دریافت حقیقت آن جز با رسیدن به آن
مرحله میسر نیست، می‌توان با نفی تصویرهای نادرست تا حدودی شمایی هر
چند ناقص از آن ارائه کرد.

نزدیک بودن به هر موجود گاه نزدیکی به لحاظ مکان و گاه به لحاظ زمان
است. روشن است که قرب به خدا از این مقوله نیست؛ زیرا زمان و مکان، ویژه
موجودات مادی است و خداوند فراتر از زمان و مکان است.

همچنین، تقرب اعتباری و تشریفاتی صرف هم مد نظر نیست، زیرا این نوع
قرب هم ویژه این جهان است و حقیقت آن جز اعتبار چیز دیگری نیست؛ هر چند
بر آن آثار عینی بار شود.

گاه نیز مقصود از قرب، وابستگی موجودات جهان و از جمله انسان به خداوند
و حضور دائمی همه موجودات در پیشگاه خدا است که در آیات شریفه: «و نحن
اقرب اليه من جبل الوريد» (ق / ۱۶) و ما به او [انسان] از رگ گردن نزدیک‌تریم،
آمده است. این معنی نیز در قرب به عنوان کمال نهایی انسان مد نظر نیست؛ زیرا
این قرب، قرب خداوند به انسان است نه انسان به خدا و برای همه انسانها وجود

دارد؛ بلکه مقصود این است که انسان در اثر رفتار شایسته برخاسته از ایمان و همراه با تقوا، ارتقای وجودی می‌یابد و حقیقت وجودی او اشتداد می‌یابد و متعالی‌تر می‌شود؛ به گونه‌ای که خویشتن خویش را با علم حضوری آگاهانه می‌یابد و با شهود نفس خویش و وابستگی کامل و محض خود به خداوند گارش، خداوند را با علم حضوری آگاهانه می‌یابد: «وجوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (قیامت/ ۲۳-۲۲): چهره‌هایی در آن روز [روز قیامت] شادابند و خداوند گارش را ناظره‌گرند.

۱۲-۲- درجات قرب خداوند

قرب الهی که مطلوب و کمال نهایی انسان است، خود دارای درجات است و حتی کوچکترین عمل اختیاری انسان در صورتی که واجد شرایط لازم باشد تا حدی انسان را به خدا نزدیک می‌کند. هر یک از انسانها بر اساس میزان و کیفیت اعمال خویش در پیشگاه خداوند، درجه یا درجاتی دارند و هر فرد یا گروهی در درجه و مرتبه‌ای قرار دارد «هم درجات عندالله» (آل عمران/ ۱۶۳): آنان [انسانهای صالح] در پیشگاه خدا [دارای] درجاتی هستند.

همان‌گونه که سقوط و انحطاط و دوری از خداوند و کمال نهایی، درکاتی دارد و کوچکترین عمل به میزان خود، انسان را سقوط می‌دهد و بر این اساس درجا زدن و توقف در زندگی انسان معنی ندارد، هر عملی می‌تواند انسان را به خدا نزدیک و یا از خدا دور کند. درجا زدن در صورتی متصور است که فرد هیچ تکلیفی نداشته باشد و انسان تا در تکاپو و تلاش اختیاری است، مکلف است و بسته به اینکه به تکلیف خویش چنانکه خدا می‌خواهد، عمل کند یا نکند، تکامل یا سقوط خواهد کرد «و لکل درجات مما عملوا و ما ربک بغافل عما تعملون» (انعام/ ۱۳۲): برای هر یک [از گروه صالحان و طالحان] براساس اعمالشان درجات و رتبه‌هایی است و خداوند از آنچه می‌کنند، غافل نیست.

پس تکامل و سقوط اختیاری انسان طیفی وسیع دارد. از یک سو فراتر از فرشتگان در مقام قرب و استقرار در جوار رحمت حضرت حق و از سوی دیگر، فروتر از حیوانات و جمادات شدن است و بین این دو، درکات دیگر دوزخ و درجات دیگر بهشت قرار دارد که به تبع آن انسانهای مستقر در هر یک دارای درجات و درکات هستند.

۱۳- نتیجه

تمامی احکام آسمانی، آیات الهی و دستورهای انبیا و اولیا براساس نقشه فطرت، که خداوند می‌فرماید: «فطر الناس علیها» همه انسانها به امور فطری مخمّرند، طرحریزی شده است. به این دلیل، همه احکام الهی به دو مقصد و هدف تقسیم می‌شود که یکی اصلی و استقلالی و دیگری فرعی و تبعی است. مقصد اول همه کتابهای آسمانی و انبیا و اولیا توجه دادن فطرت انسانها به کمال مطلق است که حق - جل و علا - است. تمام مباحث مربوط به اسماء و صفات و شئون ذاتی او، معاد، ایمان به خداوند، کتابها، پیامبران، ملائکه و... مربوط به این مقصد است. مقصد دوم، که عرضی و تبعی است، تنفر دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت.

اگر از این دیدگاه به انسان، دین، خدا و جهان نگریسته شود، معلوم خواهد شد که هیچ مکتب، آیین و اندیشه‌ای، این گونه انسان مدار نبوده است. به این دلیل که براساس آنچه درباره همخوانی کتابهای آسمانی و فطرت انسان بیان شد، فرو فرستادن کتابها و فرستادن پیامبران و... همه جنبه طریقیّت دارند و هدف از همه این امور تنها انسان است، تا بتواند گوهر انسانیت خویش را شکوفا سازد. در نتیجه، تمام دین وسیله‌ای است در خدمت او و تمامی ادیان آسمانی برای اخراج انسان از ظلمات به سوی نور آمده‌اند. این نکته، گوهریترین پیام دین است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. بیات، اسدالله، (۱۳۷۶)، انسان در قرآن، انتشارات جهاد دانشگاه، چ ۱، تهران.
۳. رازی، نجم‌الدین (دایه)، (۱۳۷۱)، مرصادالعباد، تصحیح محمدمامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، تهران.
۴. ربیعی، شمس‌الدین، (۱۳۶۳)، خلقت و خلافت آدم در المیزان، چ ۱، انتشارات نور فاطمه، تهران.
۵. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی (دوره سه جلدی)، ج ۱، چ ۳، انتشارات کومش، تهران.

۶. سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، تهران.
۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۴ق)، المیزان (دوره ۲۰ جلدی عربی)، ج ۷، چاپ دوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۸. طباطبایی، محمدحسین، (بی‌تا)، المیزان (دوره ۲۰ جلدی)، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، ج ۶، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. عبدالله بن ابوبکر، (۱۳۷۷)، نامه‌های عین القضاة همدانی (دوره سه جلدی)، به تصحیح دکتر علی‌نقی منزوی، چ ۱، انتشارات اساطیر، تهران.
۱۰. کاشانی، عزالدین، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۳، نشر هما، تهران.
۱۱. کلینی، ابی جعفر محمدبن یعقوب، (بی‌تا)، اصول کافی (دوره چهار جلدی)، ج ۱، ترجمه سیدهاشم رسولی، انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۲. مجلسی، محمدباقر، (چاپ جدید)، بحارالانوار، ج ۹۵.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۲)، مثنوی معنوی (دوره هفت جلدی)، به تصحیح و شرح دکتر محمد استعلامی، چ ۱، انتشارات زوار.