

بررسی ماهیت انسان با تأکید بر نهج البلاغه

حسن رضایی هفتادار^{۱*}، صفر نصیریان^۲

۱. دانشیار؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

اندیشه‌وران مسلمان، نظریه‌های مختلفی درباره تبیین ماهیت انسان عرضه کرده‌اند. این اختلاف نظر آنان، موجب می‌شود تا برای دریافت تبیین درستی از ماهیت انسان، به معارف و حیانی توجه کنیم. معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، در تکوین ماهیت انسان، به دو مرحله باور دارند: یکی تکوین جوهره انسان و دیگری تکوین ساحت‌های ترکیبی او. بر همین اساس، انسان از منظر جوهری، با سایر مخلوقات یکی است و از منظر ترکیب، با آنها تمایز دارد. در مرحله اول جوهره انسان، از نور لایزال الهی نشأت می‌گیرد و در مرحله دوم، از ساحت‌های گوناگونی برخوردار می‌شود. ساحت‌های انسان به‌طور عمده، دو ساحت جسمانی و روحانی هستند، ولی ساحت روحانی، خود ابعاد مختلفی چون حیات، شهوت، ناطقه و ایمان (عقل) دارد. به این ترتیب، در تعریف انسان از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه چنین می‌توان گفت: «انسان جوهری نورانی است که مرکب از دو ساحت جسم و روح بوده و دارای ابعاد گوناگون روح مانند حیات، شهوت، ناطقه و ایمان است».

واژگان کلیدی

ابعاد روح، جوهره انسان، ساحت‌های انسان، ماهیت انسان، نهج‌البلاغه.

بیان مسئله

این سؤال در منطق مطرح می‌شود که آیا ماهیت حقیقی اشیا به دست آمدنی است؟ برخی از اندیشه‌وران همچون فارابی، ابن سینا و سهروردی، از عدم امکان تعریف حقیقی اشیا حداقل در محدوده علم حصولی سخن گفته‌اند (مظفر، ۱۳۹۰: ۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۶؛ یثربی، ۱۳۸۵: ۸۷؛ اکبریان، ۱۳۸۹: ۲۶). به فرض صرف نظر از این نکته، آنچه به وضوح مورد عیان بوده، این مسئله است که همه اندیشه‌وران به نوعی در تبیین ماهیت و تعریف اشیا با یکدیگر اختلاف نظر دارند و کسی از آنان را نمی‌توان یافت که نظرش در این زمینه، کاملاً بر نظریات دیگر منطبق باشد. اما این اختلاف نظر، در تبیین ماهیت انسان و تعریف آن هم وجود دارد که ناشی از دو مسئله باشد:

الف) هر یک از دانشمندان، از زاویه دید خاصی به انسان نگاه کرده‌اند.

ب) میزان معلومات تصدیقی آنها درباره انسان به عنوان موجودی پیچیده و در عین حال شگفت، اندک بوده است.

اندیشه‌وران تا به امروز، تلاش‌های متعددی در تبیین ماهیت انسان با سه رویکرد فلسفی، عرفانی و تجربی انجام داده‌اند:

در رویکرد اول ارسطو فیلسوف مشائی، انسان را «حیوان ناطق» می‌داند. حیوان در این تعریف، به عنوان جنس (ویژگی عام) جوهری جسمانی حساس و متحرک بلا اراده است. اما ناطقیت به عنوان فصل (ویژگی خاص)، برخاسته از صورت جسم (روح) است. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۹ - ۲۰؛ شجاری، ۱۳۸۳: ۷۵).

رویکرد دوم (رویکرد عرفانی) به طور عمده، متعلق به ابن عربی است. او تعریف پیش گفته از انسان را نمی‌پذیرد. انسان از نظر وی، جامع حقایق عالم سفلی و عالم علوی (عالم اکبر) است^۱ و لذا از این منظر، موجودی به شمار می‌آید که دارای دو صورت است:

۱. اشاره به این شعر منسوب به امام علی(ع) دارد که فرمودند:

و تحسب أنك جرم صغير* و فیک انطوی العالم الأكبر* و أنت الكتاب المبین الذی* بأحرفه یظهر المضمیر* فلا حاجة لک فی خارج* یشیر عنک بما سطر. (دیوان، ۱۴۱۱: ۱۷۴).

صورت عالم و صورت حق. همچنین از دیدگاه ابن عربی، انسان مقید به عقل و ایمان است. به باور وی، از میان همه مخلوقات تنها انسان، ویژگی پیش گفته را دارد. بنابراین، هیچ مخلوقی در عالم حتی فرشتگان، به درجه انسان نمی‌رسند و در مرتبه‌ای پایین‌تر از او قرار می‌گیرند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۵؛ شجاری، ۱۳۸۳: ۸۲؛ سید مظهري، ۱۳۸۹: ۱۸۳ - ۱۸۴).

اما رویکرد سوم در شناخت ماهیت انسان، همگام با رواج علوم تجربی در غرب و پیدایش نظریه تکامل^۱ داروین، پدید آمد. دانشمندان غربی، از زمان شکل‌گیری نظریه تکامل تا به امروز، دو رویکرد متفاوت در تبیین ماهیت انسان بر اساس این نظریه داشته‌اند: برخی به مادی محض بودن انسان حکم داده‌اند که «تقلیل‌گرا» نامیده می‌شوند و برخی ویژگی‌های فرامادی برای انسان اثبات کرده‌اند که «غیرتقلیل‌گرا» نام دارند. البته انسان بر اساس هر دو رویکرد، حیوانی تکامل یافته است (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵ - ۱۶۷).^۲

مقالاتی در تبیین ماهیت انسان، با رویکردی فلسفی - عرفانی، نگاشته شده که مهم‌ترین آنها «ماهیت انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» و «بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» هستند. (شجاری ۱۳۸۳: ۷۵ - ۹۰؛ سید مظهري، ۱۳۸۹: ۱۸۱ - ۲۰۶).

مقالات یادشده، از منظر اندیشه‌وران مسلمان و با تأکید بر رویکرد عرفانی، به رشته تحریر درآمده‌اند. اما با وجود تلاش‌های این دسته در شناخت ماهیت انسان، نظریات آنان از دو جهت نیازمند بازنگری اساسی است:

الف) توجه به رویکرد تجربی در کنار دو رویکرد فلسفی و عرفانی و پاسخگویی به

۱. نظریه تکامل در دو سده اخیر، دارای تطور بوده است. داروین انسان را تکامل‌یافته از حیوانات می‌دانست. دانشمندان بعدی نیز به ترتیب او را متکامل از جانداران تک‌سلولی و خاک دانسته‌اند (بهزاد، ۱۳۵۳: ۳۱۶ - ۳۳۶ و ۳۴۲ - ۳۵۲).

۲. تقلیل‌گرایان، براساس نظریه تکامل و طبق سنت مبارزه با متافیزیک، انسان را حیوانی مادی می‌انگارند که به‌جز اهداف مادی، به چیزی نمی‌اندیشد و از هیچ علتی به‌جز علل طبیعی تأثیر نمی‌پذیرد. آنها استعدادهای عالی انسان را انکار می‌کنند و فرض را بر این گذاشته‌اند که در صورت اقرار بر استعدادهای متری انسان، مجبور به پذیرش دین و اخلاق دینی خواهند بود. (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵).

شبهاتی که از ناحیه رویکرد تجربی، تبیین درست ماهیت انسان را با مشکل مواجه می‌کنند. (ب) توجه به رویکرد دینی که رویکرد جامع‌تری است و با توجه به تمام ابعاد انسان، ماهیتش را بررسی می‌کند.

تبیین ماهیت انسان براساس معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه موضوعی است که در مقاله حاضر آن را بررسی می‌کنیم. به همین منظور در مقاله پیش‌رو، تلاش شده با روش توصیفی - تحلیلی، به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. ارکان ماهیت انسان از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه کدامند؟

۲. تعریف انسان از نگاه معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه چیست؟

ارکان ماهیت انسان

بر اساس معارف روایی به‌ویژه نهج‌البلاغه، دو مرحله در پیدایش انسان نقش داشته است: الف) تکوین ابتدایی او: در این مرحله، انسان در قالب جوهری نورانی پدید می‌آید و در آن، مخلوقات دیگر نیز به‌نوعی مشترکند.

ب) خلقت او: در این مرحله که آن را مرحله ترکیب نیز می‌توان نام نهاد، ساحت‌های گوناگون انسان شکل می‌گیرند. نوع انسانی در این مرحله، از انواع دیگر مخلوقات متمایز می‌شود. بنابراین، مباحث بعدی مقاله حاضر، بر دو محور «انسان جوهری نورانی» و «انسان مخلوقی چندساحتی» متمرکز خواهد شد.

انسان جوهری نورانی

عباراتی در سخنان امام علی (ع) در نهج‌البلاغه به‌چشم می‌خورد که حاکی از تکوین ابتدایی انسان قبل از خلقت و ترکیب ساحت‌های اوست: «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً ... أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا ... ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَ الْأَجْوَاءَ ... ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ ... ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ...» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱) در این عبارات، ابتدا از تکوین ابتدایی همه موجودات سخن به میان آمده و پس از آن از خلقت تک‌تک پدیده‌های طبیعی و همچنین خلقت انسان و ترکیب ساحت‌های او سخن گفته شده است. انشای ابتدایی در کلام

حضرت علی(ع)، به تکوین اولیه موجودات در قالب هویت مشترک اشاره دارد که این هویت مشترک، منشأ پیدایش همه موجودات اعم از روحانی و جسمانی است. در عبارات پیشین، قراین مختلفی بر این مطلب وجود دارد:

الف) قرین شدن واژه «اُنشأ» با واژه «اِبْتَدَأ»، بیانگر ابتدایی بودن انشای یادشده است. بنابراین، مقصود از این انشا، انشای ابتدایی در برابر انشای ترکیبی است که در عبارت «اُنشأ» و پس از واژه «ثُمَّ» آمده و «ثُمَّ» هم در زبان عربی برای تراخی به کار می‌رود. بنابراین عبارت اخیر، بیانگر مرحله دیگری از پیدایش موجودات یعنی خلقت آنهاست و از نوع تکوین ابتدایی نیست؛ از این رو، همراه با واژه «اِبْتَدَأ» نیامده است.

به باور نویسنده کتاب پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، «ثُمَّ» در بیان حضرت، برای ترتیب و تأخیر بیانی است و تعبیرات قبل از «ثُمَّ»، به طور اجمالی به خلقت همه مخلوقات به اعتبار زمان‌های آینده اشاره دارند و منظور حضرت از آن تعبیرات، بیان آفرینش انواع موجودات و کائناتی است که بعداً خلق خواهند شد؛ چنانکه عبارات بعد از «ثُمَّ»، به تفصیل از آفرینش انواع موجودات سخن می‌گوید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۶ - ۱۲۷). ولی حق آن است که «ثُمَّ» برای بیان تراخی حقیقی باشد؛ به‌ویژه آنکه حضرت بعد از «ثُمَّ»، خلقت عوالم مادی را بیان فرموده است، بدون آنکه از خلقت عالم علوی سخنی گوید؛ چنانکه حضرت، در بیان خلقت انسان هم از خلقت روح سخنی به‌میان نیاورده، بلکه صرفاً به نفخ روح در او اشاره فرموده است. بنابراین، عبارات قبل از «ثُمَّ»، لزوماً به پیدایش مخلوقات عالم علوی، در قالب تکوین ابتدایی اشاره خواهند داشت.

ب) عبارت «أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا»، بر این دلالت می‌کند که پیش از رسیدن اشیا به عرصه ظهور تام، برای هر یک از آنها از طرف خداوند زمان مشخصی در نظر گرفته شده است. باید دقت کرد که این عبارت هم قبل از «ثُمَّ» آمده است. عبارت پیش گفته، بیان می‌کند که مرحله‌ای قبل از خلقت ترکیبی مخلوقات بوده که در آن مرحله، حدود خلقت آنها مشخص و مقدر شده است.

ج) با بررسی سخنان امام علی(ع) در دیگر کتاب‌های روایی، به این نتیجه دست می‌یابیم که انسان و سایر مخلوقات قبل از خلقت ترکیبی، در عالم علوی از نوعی تکوین

ابتدایی برخوردار بوده‌اند. چند بیت معروف در دیوان منسوب به امام علی(ع) هست که از ارتباط جوهری انسان با عالم علوی یا همان عالم اکبر سخن می‌گوید: «ای [انسان] آیا پنداشته‌ای که تو جسم مادی کوچکی! و حال آنکه در تو عالم بزرگی پنهان است. تو مانند کتاب مبینی هستی که با خواندن حرف حرف آن ضمیر پنهانش آشکار می‌گردد. تو برای آشکار ساختن جلوه ات، نیازی به چیز دیگر نداری که از سطرهای اسرار خبری دهد. (دیوان، ۱۴۱۱: ۱۷۴).

برخی دیگر از روایات حضرت علی(ع) نیز از کیفیت نزول انسان از عالم علوی به عالم مادی سخن گفته است و انسان را معلول علل آن عالم می‌دانند. برای مثال آن حضرت در جواب سؤال درباره موجودات عالم علوی فرمود:

«آنها صورت‌هایی هستند که از مواد و جسمیت بیرون و بالاتر از آنند که قوه و استعداد بتواند آنها را ادراک کند. نور حق در آنها تابید، پس تابان شدند و در آنها درخشید و درخشان گردیدند. خدا مثال و صورت انوار خویش را در آن عوالم علوی درافکند، آن‌گاه افعال خدایی از آن صورت‌ها هویدا گردید و انسانی بیافرید که دارای نفس ناطقه است. حال این بشر اگر به وسیله علم و عمل، نفس خود را [از آرایش خاک] پاکیزه ساخت، البته گوهرش پاک گردد و معلول علل اولیه خود شود» (تمیمی آمدی، بی تا، ج ۱: ۴۵۹).

دو روایت اخیر به ضمیمه هم، حاکی از آنند که موجودات عالم علوی، با وجود صور کلیه بودن، مشتمل بر اجزایی هستند که جوهره هر یک از مخلوقات به‌ویژه انسان را شکل می‌دهند. از این منظر، ترکیب انسان از مراتب ادنای ساحت مادی، موجب شده است، وی از این جوهره غافل و از عالم علوی منقطع شود و به فرموده امام علی(ع)، تنها راه توجه به این جوهره، تزکیه نفس است. بنابراین، خود نفس (روح) نیز معلول عللی والاتر است. این علت همان جوهره انسان قبل از ترکیب اوست.

بر پایه روایات دیگری از اهل بیت(ع) نیز این جوهره، حتی فراتر از روحی است که در انسان دمیده می‌شود. روح انسان بر اساس این روایات، ساحتی ترکیبی در کنار ساحت جسمانی است؛ اگرچه برتری نسبی ساحت اول (روح) بر دوم (جسم) نیز از این منظر

امری قطعی است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۷-۸؛ بکری، ۱۴۱۱: ۵-۶؛ شعیری، بی تا: ۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۱۲۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۹۵ و ۱۴۱۳، ج ۳: ۱۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۲۸۸ و ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۵۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۹، ج ۲۵: ۲۱-۲۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۱۰۳-۱۰۴).

از میان آیات قرآن نیز آیه ذر (اعراف: ۱۷۲) از پیدایش اولیه انسان از ذرات ریز فارغ از دو بعد جسمانی و روحانی خبر می‌دهد که روایات به طور مبسوط آن را تفسیر کرده‌اند. این روایات که عمدتاً درباره طینت آمده‌اند، از تکون اولیه انسان در قالب ذرات خبر می‌دهند. این روایات به طور مشترک، از تبدیل پذیری طینت انسان به ذراتی ریز و عکس آن، خبر داده‌اند؛ یعنی حالتی شبیه به تجزیه و ترکیب مواد دارند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۷-۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۹ و ج ۲۵: ۲۱-۲۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۱۰۳-۱۰۴).

اما آن جوهر والا چیست که برای اولین مرتبه، هویت انسانی بدان صورت تحقق یافته است؟ بنا بر روایات، مبدأ نخستین همه موجودات، با واسطه یا بی واسطه، نور بوده و مبدأ انسان هم نور است و اساساً انسان کامل برای اولین بار، در شکل نورانی بروز یافت و آن‌گاه سایر مخلوقات از جمله موجودات روحانی، آسمان و زمین از آن نور مشتق شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۲۷-۳۱؛ ج ۲۵: ۲۱-۲۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۱۰۳-۱۰۴).

طبق این مبنا، حتی روح انسان که از منظر زمانی نسبت به جسم او زودتر خلق شده است، در رتبه‌ای متأخرتر از نور، تکون می‌یابد (همان). برای مثال، به این روایت از حضرت علی(ع) توجه کنیم:

«... تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ نُورًا ثُمَّ خَلِقَ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ مُحَمَّدًا ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ رُوحًا فَأَسْكَنَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ النُّورِ وَأَسْكَنَهُ فِي أَيْدَانِنَا» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۹-۱۰).

حضرت در این روایت، از تکون ذات مقدس پیامبر(ص) و سایر معصومان(ع) و آن‌گاه خلقت آنها سخن می‌گوید و شأناً، هویت نورانی را بر دو ساحت روح و جسم مقدم می‌کند. از این کلام حضرت، به دست می‌آید که معصومان(ع) قبل از مرحله مخلوقیت،

دارای مرحله تکون نورانی هستند. در این سخن، حضرت برای بیان مفهوم تکون، از کلمه «صارت» در ادامه عبارت «کلمه الله» استفاده فرمود؛ زیرا این کلمه با مقایسه آیه ۴۰ سوره نحل، همان مفهوم تکون را افاده می‌کند. از آنجا که محور هر دو متن، تبیین نحوه پیدایش ابتدایی مخلوقات توسط خداوند است، اگر مفهوم عبارت «قَوْلَنَا» در آیه: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، همان مفهوم «کَلِمَةُ» در روایت باشد، مقصود از «صَارَتْ» در روایت، نیز همان «فَيَكُونُ» در آیه است. همچنین در سخن پیش گفته، آمدن تعبیر «ثم خلق» بعد از کلمه «صارت»، اشعار به تأخر مرتبه خلقت از تکون دارد؛ زیرا خلقت در کتب لغت، به معنای تقدیر و ترکیب موجود است، نه تکوین آن. بنابراین مقصود از «صارت»، همان تکوین ابتدایی مخلوقات خواهد بود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۸۷ - ۸۹؛ ج ۱۳: ۳۶۳ - ۳۶۴؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴: ۲۱۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۵۸؛ ج ۶: ۳۰۵؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۸۰ و ۵۴۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۵۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶).

اما وجود جوهره نورانی، به معصومان (ع) اختصاص ندارد؛ چنانکه ساحت روح و جسم به آنها اختصاصی ندارد؛ گرچه کیفیت این ساحت‌ها، در معصومان (ع) متفاوت با کیفیت آنها در انسان‌های دیگر باشد؛ از همین رو، برخی روایات مبدأ پیدایش سایر مخلوقات را، با وجود سلسله مراتبی که دارند، نور می‌دانند؛ مانند این روایت: «... سپس ملائکه را از انواری که (قبلاً) ایجاد کرده بود، به وجود آورد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۲۷ - ۳۱، ج ۲۵: ۲۱ - ۲۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۱۰۳ - ۱۰۴). همچنین برخی دیگر از روایات، به طور خاص، همه انسان‌ها را دارای جوهره نورانی معرفی می‌کنند؛ مانند این روایت: «انسان از دو شأن دنیوی (جسم) و اخروی (نور و روح) خلق شد ... بعد از مرگ بین این دو شأن جدایی می‌افتد و هر یک از نور و روح (به عنوان شأن دنیوی) و همچنین جسم (به عنوان شأن دنیوی) به جوهر اولیه خود بازگشت می‌کند» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۷ - ۱۰۸؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۱۰۳ - ۱۰۴).

علاوه بر روایات، سنخیت بین علت و معلول نیز اقتضا دارد که موجودات، در اولین مرحله پیدایش، در قالب هویتی نورانی تجلی کنند؛ زیرا خداوند متعال نور است و از ذات

نورانی در ابتدا، نورانیت ساطع می‌شود، سپس مخلوقات گوناگون از تجزیه آن نور پدیدار می‌شوند. چه بسا به همین مناسبت باشد که در سوره انعام، کلمه «نور» در شکل مفرد و «ظلمات» در قالب جمع به کار رفته است (انعام: ۱).^۱

انسان مخلوقی چندساختی

بر اساس معارف نهج البلاغه، خلقت ترکیبی انسان، علت امتیاز ماهوی او از سایر مخلوقات الهی می‌شود؛ زیرا خداوند متعال، برای هر مخلوقی حد مخصوصی قرار داده است. هیچ موجودی را یارای آن نیست که از حدش تجاوز کند. این معنا در سخنان امام علی(ع) این‌گونه آمده است:

[خداوند] آنچه را آفرید، با اندازه‌گیری دقیقی استوار کرد و با لطف و مهربانی نظمشان داد و به خوبی تدبیر کرد. هر پدیده را برای همان جهت که آفریده شد، به حرکت درآورد، چنانکه نه از حد و مرز خویش تجاوز نماید و نه در رسیدن به مراحل رشد خود کوتاهی کند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱).

این عبارات، به درستی به تفاوت ماهوی اشیا با یکدیگر اشاره می‌کند. سخنان حضرت علی(ع) در ادامه خطبه، حاکی از آن است که همه موجودات از منظر ظاهری و فطری متفاوتند. بر این اساس، مخلوقات هم از نظر هیأت ظاهری و نیز فطرت باطنی با همدیگر متفاوتند. بنابراین انسان ماهیت ویژه‌ای دارد و فطرت او متمایز از فطرت سایر مخلوقات است.

حال، تفاوت ماهوی انسان ناشی از چیست؟ بر اساس نهج البلاغه، همه اشیا ویژگی ترکیبی دارند و بی‌شک انسان هم از این مسئله مستثنا نیست. حضرت علی(ع) در این زمینه می‌فرماید:

۱. امروزه در علوم تجربی هم اثبات شده که نور، تولیدکننده رنگ‌هاست. تجزیه نور سفید خورشید به صورت طیفی از رنگ‌ها، در سال ۱۶۷۶ میلادی، توسط آیزاک نیوتن انجام گرفت. رنگ‌هایی که به دست می‌آید عبارتند از: قرمز، نارنجی، زرد، سبز، آبی، نیلی و بنفش، که اگر همین‌ها را دوباره از عدسی عبور دهیم، رنگ سفید ظاهر می‌شود. تجزیه نور و ایجاد رنگ‌های طیف در اثر انکسار نور سفید به وجود می‌آید. به این ترتیب، با آنکه ساحت نور در انسان متفاوت از نور طبیعی است، با نور خورشید از جنبه خاصیت فوق همسانی دارد.

خدایی که روشنی را با تاریکی، آشکار را با نهان، خشکی را با تری، گرمی را با سردی ضد هم قرار داد و عناصر متضاد را با هم ترکیب و هماهنگ کرد و بین موجودات ضد هم وحدت ایجاد نمود، آنها را که از هم دور بودند، نزدیک کرد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱۸۶).

انسان در میان سایر مخلوقات، از ترکیب خاصی برخوردار است که مخلوقات دیگر چنین ترکیبی ندارند. حد خاص انسان و ترکیب او، به وجود ساحت‌های روحانی و جسمانی وی برمی‌گردد. انسان از دیدگاه اسلام، دارای دو بعد آفرینشی جسم و روح است. قرآن بیان مراحل آفرینش انسان را از بدن او آغاز کرده و با روح خاتمه داده است (مؤمنون: ۱۲ - ۱۴). انسان از عناصر جسمانی همچون خاک و آب شکل می‌گیرد، آن‌گاه روح در او دمیده می‌شود. (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۵۴).

حضرت علی(ع) در نهج البلاغه، بعد از آنکه از خلقت آسمان‌ها سخن می‌گوید، به این ویژگی ترکیبی در انسان به‌طور تفصیلی می‌پردازد و در عبارت صریحی، از وجود ساحت دیگری به نام روح در کنار ساحت جسمانی انسان خبر می‌دهد و می‌فرماید:

خداوند بزرگ، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، ... آن را خشکانید تا محکم گردید. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا در زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسانی کامل گردید. آن‌گاه از روحی که آفرید، در آن دمید تا به‌صورت انسانی زنده درآمد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۳ - ۴۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱: ۹۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۴۳).

حضرت در ادامه، با اشاره به خلقت انسان و مواد و عناصر به‌کاررفته در آن، از خاک - با اوصاف و ویژگی‌های مختلف آن - تا روح - با ابعاد آن - از استعداد‌های مختلفی سخن می‌گوید که حاصل کارکرد هماهنگ ابعاد جسمانی و روحانی انسان است. از منظر امام علی(ع)، این استعدادها به منبعی غیرمادی به نام روح مستند هستند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱).

حضرت علی(ع) با اشاره به روح انسان می‌فرماید:

آن‌گاه از روحی که آفرید، در آن دمید تا به صورت انسانی زنده درآمد؛ دارای نیروی اندیشه که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری که در دیگر موجودات تصرف نماید. به انسان اعضا و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند و ابزاری عطا فرمود که آنها را در زندگی به‌کار گیرد. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد و حواس چشایی و بویایی و وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد. انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون و چیزهای همانند و سازگار و نیروهای متضاد و مزاج‌های گوناگون، گرمی، سردی، تری و خشکی قرار داد (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱).

بر اساس این سخن، روح عامل حیات و مزاج‌های گوناگون بدنی، حس حیوانی، تفکر و معرفت است. تفرع ویژگی‌های یادشده بر روح، در سخن پیش‌گفته، حاکی از آن است که انسان بدون روح نمی‌تواند حتی از حیات برخوردار باشد؛ زیرا زندگی جوارح و اعضای درونی انسان و زنده بودن سلول‌ها، به همین روح انسان بستگی دارد. طبق دیدگاه امام علی(ع)، روح ابعاد مختلفی از استعدادها بالاتر، مانند معرفت حسی و معرفت عقلانی نیز دارد (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱).

در عبارت «ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ...» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱)، عطف کلمه «روح» با حرف «ثم» به عنصر خاکی انسان نیز بیانگر استقلال جنبه روحانی از جسم مادی است؛ اگرچه این دو بعد با یکدیگر همکاری لازم را دارند. «فای تفریع» در عبارت «... ثم نفخ فيه من روحه فمثلت انسانا» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱)، این نکته را بیان می‌کند که همه ویژگی‌های انسانی در زیر لوای دو عنصر جسمانی و روحانی به ظهور می‌رسد؛ به‌طوری که حتی گرایش‌های مختلف مزاجی و رنگ‌های مختلف اعضای انسان که ظاهراً مادی هستند، محصول دخالت مشترک دو عنصر روح و جسم است.

اما ترکیب انسان، به ترکیب کلی جسم و روح محدود نیست؛ بلکه روح انسان خود، ابعادی دارد که او را از همه انواع مخلوقات که دارای روح هستند، مانند فرشتگان و حیوانات، متمایز می‌کند. بر اساس منابع روایی که بخش مهمی از آن روایات امام علی(ع) است، برخورداری انسان از ابعاد گوناگون روح از ویژگی‌های منحصر به‌فرد اوست. این

ویژگی در انسان، موجب می شود که او یک موجود ویژه باشد و از همه نوع مخلوقات حتی فرشتگان هم متمایز شود (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۲ و ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۷ و ۱۶۳؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۸۹ - ۴۳۸؛ طبرسی، بی تا: ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۹؛ ۲۷ - ۳۱، ج ۲۵: ۱۲).

ابن میثم در شرح نهج البلاغه، در ذیل یکی از خطبه‌ها (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، خطبه ۱۹۹) که حضرت در آن، به مناسبت بحث از ویژگی‌های انسان، به آیه عرضه امانت استناد فرموده‌اند، این بحث مبنایی را درباره ماهیت انسان مطرح می کند که چگونه انسان از میان همه مخلوقات، دارای اختیار شده است. وی با بیان ابعاد مختلف انسان، به این نتیجه می رسد که اختیار انسان به ماهیت ترکیبی خاص او پیوند می خورد و بر همین اساس، انسان از حیوانات و فرشتگان متمایز می شود (نهج البلاغه، ۱۴۰۴: خطبه ۱۹۹؛ ابن میثم، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۶۶).

بنا بر روایتی از حضرت علی (ع)، وجه تفاوت مهمی بین انسان و حیوان و ملک (فرشته) بیان شده و آن اختلاف در نوع روحانیت آنهاست (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴ - ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۷: ۲۹۹). آن حضرت در این روایت، به ترکیب انسان از شهوت و عقل، به عنوان دو بعد روحانی متفاوت اشاره می فرماید. طبق روایت پیش گفته، فرشتگان مرکب از بعد عقلانی روح و حیوانات مرکب از بعد شهوانی روح معرفی شده‌اند. همچنین انسان در برابر حیوانات و فرشتگان، دارای هر دو نوع ساحت عقلانی و شهوانی است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴ - ۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۰۹ - ۲۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۷: ۲۹۹).

حضرت علی (ع) در روایتی، برای روح چهار بعد قائل شده‌اند که این ابعاد عبارتند از: «حیات، شهوت، قوت (ناطقه) و ایمان (عقل)». حضرت در این روایت، انسان را دارای سه بعد مشترک با حیوان و یک بعد اختصاصی می داند. حیات، شهوت و قوت، از ابعاد مشترک انسان با حیوان هستند و روح ایمان، بعد اختصاصی او نسبت به حیوانات است. بر اساس سخن حضرت این نکته حائز اهمیت است که حیوانات به رغم آنکه جنبه حیوانی دارند، از مراتب روح قوت یا همان ناطقه در درجه پایین تری برخوردارند و نکته اصلی تمایز انسان از حیوان در بعد ایمانی او نهفته است. این نکته مورد تأکید برخی از شارحان نهج البلاغه هم قرار گرفته است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۸۹ - ۴۳۸؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۱: ۲۳۳).

از منظر روایت پیش گفته و دیگر روایات هم‌مضمون آن، انسان از یک بعد عالی تری از ابعاد روح برخوردار است که روح ایمان نام دارد. به نظر، همین روح است که موجب کمال عقل می‌شود؛ از این رو، می‌توان آن را روح عقل هم نامید؛ چنانکه در برخی از روایات، به آخرین روح نفخ شده در انسان، روح عقل اطلاق شده است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷۲، ج ۲: ۲۸۱؛ ج ۷: ۳۴ و ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۸۲؛ شعیری، بی تا: ۱۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۳۱۶).

به این ترتیب بعد ایمان (عقل)، مهم‌ترین جنبه روحانی انسان است. علامه جعفری در شرح نهج البلاغه، از چند بعدی بودن روح بر اساس آیات قرآن سخن گفته است. به اعتقاد وی بر اساس آیات قرآن، یک بعد از روح، در مراحل آغازین آفرینش در انسان به وجود می‌آید که ابتدایی است، ولی بعد دیگرش که روح الهی یا ایمان است، بعد از طی مراحل از کمال در او دمیده می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۴۷).

پس انسان هم دو ساحت مختلف جسمانی و روحانی دارد و هم ساحت روحانیش، از ابعاد گوناگونی ترکیب شده است. همین ترکیب مخصوص انسان، موجب می‌شود که وی از منظر صورت هم دارای استواء باشد. از این رو ابن میثم در شرح نهج البلاغه، به صورت چهارگانه مخلوقات اشاره می‌کند و انسان را جامع تمام صور مذکور می‌داند. به باور وی نباتات صورت قیامی، حشرات صورت سجودی، حیوانات صورت رکوعی و جبال صورت قعودی دارند (ابن میثم، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۶ - ۳۷۷).

تعریف انسان

تعریف درست و تام برای یک شیء، متشکل از جنس قریب و فصل قریب است. جوهر، جنس الاجناس (جنس عالی) پدیده‌ها به شمار می‌آید و جنس قریب هم بر حسب نوع موجودات متفاوت است. برای مثال، در تعریف فلسفی از انسان، حیوان جنس قریب است و بین این دو جنس، اجناس متوسط قرار می‌گیرند. همچنین هر تعریفی مشتمل بر فصل ممیزه‌ای است که نوعیت آن را از میان اجناس مختلف تعیین می‌کند. در تعریف فلسفی از انسان، فصل ممیز او، همان ناطقیت انسان است (مظفر، ۱۳۹۰: ۷۰ - ۷۱).

اما بهترین تعریف آن است که از نظر ظاهری مشتمل بر همه این عناصر و ضمناً بیانگر حقیقت اشیای مورد تعریف نیز باشد. با توجه به این نکته، در ابتدای این بخش، انسان را بر اساس معارف و حیانی تعریف و سپس این تعریف را با تعریف‌های اندیشمندان علوم فلسفی، عرفانی و تجربی مقایسه و نقدشان می‌کنیم.

تعریف انسان بر اساس معارف و حیانی

به نظر می‌رسد که در تعریف انسان مانند تبیین ماهیت او، باید دقت لازم صورت گیرد. با توجه به مباحث گذشته درباره منشأ حقیقی انسان و وجود ترکیب‌های گوناگون در او، می‌توان تعریفی حقیقی بر اساس معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه از انسان عرضه کرد: «انسان جوهری نورانی و مرکب از دو ساحت جسم و روح و دارای ابعاد گوناگون روح (حیات، شهوت، قوت و ایمان یا عقل) است». (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱؛ ابن‌میثم، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۶۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۳ - ۴۴؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۴۳؛ ج ۷: ۱۰۳ - ۱۰۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱: ۹۷؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۴۷؛ دیوان، ۱۴۱۱: ۱۷۴؛ تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۴۵۹؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۸۹ - ۴۳۸، ج ۲: ۷ - ۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۲؛ ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۹ و ج ۲۵: ۲۱ - ۲۲).

بر این اساس، جنس‌اعلای انسان همان جوهره نورانی اوست و بر همین پایه، سه نوع جنس قریب برای انسان متصور است. جنس قریب او را هم می‌توان بعد اعلای روحانیت انسان (ایمان یا عقل) قرار داد که به‌وسیله آن با ملائک و مخلوقات قدسی سنخیت دارد و یا بعد ادنای روحانیت یعنی حیات یا شهوت در نظر گرفت که در انسان آن دو، با حیوانات و گیاهان مشترک است یا حتی می‌توان بعد جسمانی‌ش منظور کرد که در آن با جمادات مشترک است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱؛ ابن‌میثم، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۶۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۳ - ۴۴؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۴۳؛ ج ۷: ۱۰۳ - ۱۰۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱: ۹۷؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۴۷؛ دیوان، ۱۴۱۱: ۱۷۴؛ تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۴۵۹؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۸۹ - ۴۳۸، ج ۲: ۷ - ۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۲؛ ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۹؛ ج ۲۵: ۲۱ - ۲۲).

در روایتی امام علی (ع) می‌فرماید: «خداوند ملائکه را از عقل بدون شهوت و بهایم را از

شهوت بدون عقل ترکیب ساخت و انسان را از هر دو آفرید» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴ - ۵). شهوت و عقل در این روایت، با توجه به روایات پیشین، به ترتیب منطبق بر روح شهوت و روح ایمان هستند. مطمئناً هیچ یک از دو ساحت شهوت و عقل را نمی‌توان به‌تنهایی به‌عنوان جنس قریب انسان به‌شمار آورد؛ چنانکه به‌تنهایی فصل ممیز او هم نیستند. بنابراین، هر یک از دو بعد یادشده در این روایت، از جهتی جنس قریب انسان هستند و از جهت دیگر فصل ممیز او. با گزینش هر یک از دو بعد مطرح‌شده به‌عنوان جنس قریب، بعد دیگر انسان فصل انسان به‌حساب می‌آید؛ زیرا انسان با وجود برخورداری از ساحت شهوت، از نوع حیوان و بهیمنه نیست و به‌رغم برخورداری از عقل، فرشته به‌شمار نمی‌آید. بنابراین از دو جهت مختلف، دارای دو جنس قریب و همچنین دو فصل خواهد بود. اگر بخواهیم که به‌نوعی هر دو جنس را در تعریف انسان داخل و فصل انسان را هم از جنس او متمایز کنیم، بهتر است که بگوییم جنس قریب انسان، ترکیب او از ساحت‌های گوناگون و فصل او ترکیب روحانی او از ادنی‌مراتب روح و اعلامراتب آن است.

اما تعریف مذکور جامع افراد و مانع اغیار است. جنس این تعریف، به‌خوبی اشتراک انسان با سایر مخلوقات را بیان می‌کند؛ چنانکه فصل آن، نقطه تمایز انسان از سایر مخلوقات به‌ویژه حیوانات است که با وجود این فصل دیگر نمی‌توان از تقلیل‌گرایی درباره انسان سخن گفت. ضمن آنکه به‌دلیل چندوجهی بودن فصل، فرشتگان به دلیل عدم ترکیب از جسم و روح و همچنین نداشتن ساحت‌های ادنای روح، در آن داخل نمی‌شوند. فصل آن هم نقطه تمایز انسان از سایر مخلوقات است. در وجه اول مخلوقات جسمانی و روحانی محض و در وجه دوم، مخلوقات روحانی را خارج می‌کند که دارای بُعد پایین تری از روح هستند. قید «جسمانی و روحانی»، بیانگر وجه اول و قید «دارای ابعاد گوناگون روح»، بیانگر وجه دوم است.

مقایسه این تعریف با تعریف فلسفی

چنانکه گذشت در تعریف فلسفی، جنس انسان حیوانیت او و فصل او ناطقیت است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۹ - ۲۰؛ شجاری، ۱۳۸۳: ۷۵).

اگر مقصود از کلمه حیوان در تعریف فلسفی، همان مصداق حیوان باشد که به شهوت

تمایل دارد، این اشکال به آن وارد است که چرا کلمه حیوان را به عنوان جنس انسان قرار می‌دهد و جنس او را مَلک (فرشته) قرار نمی‌دهد. با این فرض حیوان جنس انسان نیست، بلکه خود یک نوع مستقل است و هر یک از حیوانات مختلف، صنفی از اصناف حیوان خواهند بود؛ بنابراین، بهره‌گیری از نوعیت یک موجود در تعریف نوع دیگر که انسان است، اشکال دارد و اگر مقصود از کلمه «حیوان» حیات اوست که این مسئله در گیاهان هم وجود دارد!

به جهت همین اشکال‌ها، آیت‌الله جوادی آملی به نقد تعریف فلسفی پرداخته و خود تعریفی از انسان آورده که با جنبه متعالی انسان سازگار است. به باور وی، در فرهنگ قرآن کریم، جنس انسان حیات حیوانی نیست، بلکه حیات فراطبیعی است. سپس این مسئله را چنین تبیین می‌کند که جنس تعریف انسان از منظر قرآن، «حَی» است که تفاوت این حیات با حیات حیوان، در بقای آن است. روح انسان که جنبه اصلی او را تأمین می‌کند، زنده‌ای است مانند فرشتگان؛ هرگز نمی‌میرد و از مدار وجود به هیچ‌رو بیرون نمی‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵ - ۱۸).

چنانکه ملاحظه می‌شود، آیت‌الله جوادی آملی از به‌کار بردن نوع «حیوان» به عنوان جنس انسان، خودداری کرده است؛ زیرا از دیدگاه وی، حیات حیوانی مصادف با حیات ضعیف‌تری است که با حیات انسانی برابری نمی‌کند. حیات به باور او، مفهوم وسیعی دارد که هم انسان و هم تمام موجودات اعم از ملکوتی و مُلکی از آن بهره‌مندند، ضمن آنکه واژه حَی برخلاف واژه حیوان موهن نیست.

اما «ناطقیت»، فصل انسان در فلسفه است. به نظر می‌رسد مقصود فیلسوفان از ناطقیت انسان، تفکر اوست، ولی از آنجایی که این واژه در اصل به معنای سخنوری است، آیت‌الله جوادی آملی به فصل مطرح در تعریف فلسفی نیز اشکال وارد می‌کند. وی معتقد است که فصل ممیز انسان در فرهنگ قرآن، ناشی از «تألّه» او یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی وی و ذوب او در جریان الوهیت است؛ بنابراین، برخلاف تعریف منطقی، تمایز انسان از دیگر جانداران، در سخنگویی ظاهری او خلاصه نمی‌شود؛ زیرا وجود آدمی در دو قلمرو عقل نظری و عقل عملی، گسترده است که همه این استعدادها فطرتاً روبه سوی خدا دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵ - ۱۸).

البته متأله بودن انسان دو جنبه دارد: یکی همان جنبه فطری تأله است که در ذات انسان و در عوالم پیشین مفسور شده و دیگری تأله عملی است که با کمال اختیاری انسان ارتباط دارد و مقصود آیت الله جوادی همان وجه اول است. هر دو نوع تأله پیش گفته از مفاد روایت امام علی (ع) به دست می آید که فرمود:

اگر انسان به جای تزکیه (رشد دادن مطلوب) نفس صرفاً به تعدیل آن پردازد، در این صورت، به جوهر اولیه خود که مستقیماً با امر پروردگار تکون می یابد، بازگشت نمی کند، بلکه صرفاً به آسمان های هفت گانه (با همه مخلوقات طبیعی که در آن است) شبیه خواهد بود (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۲۱).

این روایت، بیان می کند که انسان، یک تأله فطری دارد که همراه با جوهر نورانی اوست و یک تأله عملی دارد که در اثر تزکیه نفس حاصل می شود. از این دیدگاه، تأله عملی انسان باید در مسیر تأله فطری او قرار گیرد؛ زیرا حقیقت انسانی، برآمده از همان تأله است. نکته ای که در تکمیل این بحث مهم به نظر می رسد، آن است که ناطقیت انسان اگر به معنای تفکر باشد، باز بر عقلانیت انسان که استعدادی فراتر از آن است، منطبق نخواهد بود. عقلانیت در دو بعد نظری و عملی گسترده است و همه قوای ادراکی و غیرادراکی تحت رهبری آن قرار دارند؛ در حالی که تفکر تنها یک بخش از ابعاد عقل در بعد نظری است. ضمن آنکه تفکر از قوای عملی هم به حساب نمی آید. در معارف و حیانی، به بعد عملی عقل تأکید شده است. بنا بر معارف علوی، انسان از منظر عقلانیت شبیه به فرشتگان است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴ - ۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۰۹ - ۲۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۷: ۲۹۹). بر اساس آیات قرآن نیز یکی از مهم ترین ویژگی های فرشتگان، اطاعت پذیری آنها در جنبه عقل عملی است (نحل: ۵۰؛ تحریم: ۶).

به این ترتیب تعریف فلسفی، تعریف نسبتاً تقلیل گرایانه ای از انسان است یا دستکم راه را برای تقلیل گرایی باز می کند.

مقایسه این تعریف با تعریف عرفانی و تجربی

با آنکه از دیدگاه برخی از الهیدانان مسیحی، بر اساس نظریه تکامل می توان تعریفی غیرتقلیل گرایانه از انسان عرضه کرد. برخی به دلیل اغراض ضددینی و با بینش

تجربه‌گرایانه، با حذف فصل مشخصه انسان یعنی ناطقیت، انسان را کاملاً برابر با سایر حیوانات معرفی می‌کنند. بنابراین، این‌گونه افراد از نظریه تکامل (که منتسب به داروین است)، در جهت اهداف ضددینی بهره برده‌اند؛ با آنکه خود داروین در ابراز نظریه تکامل، اغراض ضددینی نداشته است (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵).

به این ترتیب بر اساس معارف و حیانی، تعریفی که دانشمندان علوم تجربی از انسان آورده‌اند، از تعریف فلسفی هم ضعیف‌تر است (همان؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵ - ۱۶۷). بر اساس معارف و حیانی، انسان حیوان متکامل نیست. انسان از منظر نهج‌البلاغه، از همان ابتدای خلقت، علاوه بر ساحت جسمانی، از ساحت روح با ابعاد مختلفش برخوردار شده است. از این منظر، ساحت روح بر ساحت جسم برتری دارد و علت بسیاری از استعدادهای فراطبیعی مثل معرفت و ایمان است. بنابراین، نهج‌البلاغه با آنکه بر سیر تکامل آدم(ع) از خاک تا روح صحنه می‌گذارد، تکامل از این منظر، از نوع تدریجی و مشمول تدرج و گذر زمان‌های متمادی در طول حیات انسان نیست، بلکه از نوع دفعی است. همچنین از این منظر، این نوع تکامل از نوع جسمانی هم نیست، بلکه از نوع روحانی است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱).

اما تعریف ابن عربی از انسان، چنانکه پیش‌تر گذشت، با آنکه نکات مفیدی دربردارد، از آنجا که بیشتر بر صفات بالفعل انسانی (کمالات او) یا قوای فراطبیعی‌اش متمرکز بود و همچنین جوهره او را به‌طور کامل از سایر مخلوقات متمایز قرار می‌داد، دچار اشکال است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۵؛ شجاری، ۱۳۸۳: ۸۲؛ سید مظهري، ۱۳۸۹: ۱۸۳ - ۱۸۴). این در حالی است که در تعریف مختار، بر ساحت‌ها و استعدادهای انسان، فارغ از اینکه چگونه فعلیت خواهند یافت، تأکید شده و جوهره انسان با جوهره سایر مخلوقات یکی دانسته شده است. ابن عربی در تعریف انسان، همواره از کمال او سخن می‌گوید و از نقطه مقابل کمال، یعنی هیوط از درجه انسانی، سخنی به‌میان نمی‌آورد. این نوع تعریف از انسان، موجب شده است تا ابن عربی گاهی فساد و طغیان‌گری انسان را توجیه کند (سید مظهري، ۱۳۸۹: ۱۸۳ و ۱۸۴). تعریف انسان بر اساس صفات بالفعل او، به دلیل اختلاف نظرهای فراوانی که در این جهت بین اندیشه‌وران وجود دارد، نمی‌تواند گویای تعریف مشترکی برای همه

انسان‌ها باشد؛ یعنی به اصطلاح منطقی، جامع افراد نخواهد بود. ضمن آنکه موجب غفلت انسان از استعدادهای بالقوه شده، از تربیت درست براساس استعدادهایش محروم می‌کند. پس این تعریف، از این جنبه هم دچار اشکال می‌شود که انسان را از پیش دارای کمال فرض کرده است.

همچنین در تعریف ابن عربی از انسان، با آنکه از تعلق خاطر انسان به ساحت ربوبی بحث شده، از جوهر مشترک میان انسان و سایر مخلوقات سخنی به میان نیامده است (سید مظهری، ۱۳۸۹: ۱۸۳ و ۱۸۴)؛ در حالی که بر اساس آن می‌توان به علت و فلسفه پیدایش انسان به صورت نوع انسانی و پیدایش مخلوقات دیگر به صورت سایر انواع پی برد.

همچنین ابن عربی از استعداد عقلانی و ایمانی انسان سخن گفته، ولی از جنبه‌های حیوانی و طبیعی او سخنی نگفته است (سید مظهری، ۱۳۸۹: ۱۸۳ و ۱۸۴). به این ترتیب، تعریف وی نه بر جنس بعید مشتمل است و نه جنس قریب و صرفاً به فصل انسان از جنبه فراطبیعی توجه دارد و تقلیل‌گرایی را دفع می‌کند.

بر این اساس، حتی تعریف آیت‌الله جوادی آملی که صبغه عرفانی داشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۵ - ۱۸)، از جهت جنس و فصل دچار اشکال خواهد شد؛ زیرا مقصود او از حیات، حیاتی فرامادی است که نقطه اشتراک بین انسان و فرشته است و هیچ اشتراکی با حیوان ندارد. البته از این نظر که در جنس «حیات»، فرشتگان با انسان مشترکند، «حیات» جنس پذیرفتنی برای تعریف انسان خواهد بود. ولی فصل این تعریف نیز که متأله‌بودن انسان است، اختصاصی به انسان ندارد، بلکه بسیاری از فرشتگان در این زمینه از بیشتر انسان‌ها الهی‌تر هستند؛ مگر آنکه منظور وی از متأله بودن، مطلق تأله فطری و تأله اختیاری باشد.

البته این تعریف از جهاتی که قبلاً بیان کردیم، تعریف خوبی است. بنابراین می‌توان با تکیه بر تعریف مختار، به تکمیل آن پرداخت. پس از آنجا که تعریف آیت‌الله جوادی آملی به تعریف مختار نزدیک است، می‌توان آن را هم به‌عنوان تعریف و حیانی از انسان پذیرفت. پس، این تعریف در نهایت به این صورت ابراز می‌شود: «انسان موجودی حی (به انواع مختلف حیات مادی و فرامادی) و متأله (به دو نوع تأله فطری و تأله اختیاری) است.

نتیجه گیری

اندیشه‌وران از گذشته تاکنون غالباً با سه رویکرد فلسفی، عرفانی و تجربی، به بررسی ماهیت انسان پرداخته‌اند. با وجود محاسنی که هر یک از این رویکردها در تبیین ماهیت انسان دارند، هیچ‌یک تصویر کاملی از انسان ارائه نمی‌کنند؛ از این‌رو، بررسی ماهیت انسان از منظر معارف و حیانی امری ضروری است. انسان از نگاه معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، از سه ساحت جوهری، روحانی و جسمانی برخوردار است؛ زیرا برای تحقق نوع انسان، دو مرحله وجود دارد: ۱. تکوین ابتدایی که در آن ساحت جوهری شکل می‌گیرد و دربردارنده هویت اصلی انسان است؛ ۲. خلقت که در آن ساحت‌های ترکیبی انسان تحقق می‌یابد. به این ترتیب تکوین اولیه انسان، با پیدایش اولین ساحت او یعنی جوهر نورانی همراه است و خلقت او، با ترکیب ساحت‌های جسمانی و روحانی وی. از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، ساحت اول بر ساحت دوم و ساحت دوم بر ساحت سوم برتری دارد. همچنین ساحت روحانی انسان خود به چهار بعد حیات، شهوت، قوت (ناطقه) و ایمان (عقل) تقسیم می‌شود. پس از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، تعریف انسان عبارت است از: «انسان جوهری نورانی بوده که مرکب از ساحت جوهری، ساحت جسم و روح و دارای ابعاد گوناگون روح (حیات، شهوت، قوت و ایمان یا عقل) است».

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ ق). قم: هجرت.
۱. آقاجمال خوانساری، محمدبن حسین (۱۳۶۶). شرح بر غررالحکم و درر الکلم، تهران: دانشگاه تهران.
 ۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
 ۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 ۴. ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۶۶). فصوص الحکم، بیروت: دارالکتاب العربی.
 ۵. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
 ۶. ابن میثم بحرانی، علی (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه، بی جا: دفتر نشر کتاب.
 ۷. ارسطو، (۱۳۶۴). سیاست، ترجمه حمید عنایت، بی جا: بی نا.
 ۸. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۹. اکبریان، رضا؛ حسینی، احمد (۱۳۸۹). «حل پارادوکس عمل به جوهر در کتاب تعلیقات ابن سینا»، فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۲، پاییز و زمستان.
 ۱۰. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثه.
 ۱۱. _____ (۱۴۱۳ ق). مدینه معجز: الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
 ۱۲. بکری، احمدبن عبدالله (۱۴۱۱ ق). الأنوار و مفتاح السرور و الأفكار فی مولد النبی المختار صلی الله علیه و آله وسلم، قم: دارالشریف الرضی.
 ۱۳. بهزاد، محمود (۱۳۵۳). دارونیسیم و تکامل، بی جا: بی نا.
 ۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد (بی تا). غررالحکم و درر الکلم، ترجمه محمدعلی انصاری

قمی، تهران: بی نا.

۱۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۶). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). حیات حقیقی انسان در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۷۵). رحیق مختوم، قم: اسراء.
۱۸. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۹. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). انسان‌شناسی اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
۲۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ ق). ارشاد القلوب إلى الصواب، قم: الشریف الرضی.
۲۱. دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام (۱۴۱۱ ق). قم: دار نداء الاسلام.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالعلم.
۲۳. سید مظهری، منیره (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، شماره ۲۵، پاییز.
۲۴. شجاری، مرتضی (۱۳۸۳). «ماهیت انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۹۱، تابستان.
۲۵. شعیری، محمدبن محمد (بی تا). جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریه.
۲۶. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری.
۲۷. _____ (۱۳۷۸ ق). عیون أخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). إعلام الوری باعلام الهدی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۳۰. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۳۱. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ ق). کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۳۳. _____ (۱۳۷۱). نوادر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۳۵. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. کاردان، علی محمد (۱۳۸۱). سیر آرای تربیتی در غرب، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۹. مظفر، محمد رضا (۱۳۹۰). المنطق، قم: اسماعیلیان.
۴۰. مغنیة، محمد جواد (۱۳۵۸ ق). فی ظلال نهج البلاغه، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. مورفی، نانسی (۱۳۹۱). چیستی سرشت انسان، ترجمه علی شهبازی و محسن اسلامی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۳. هاشمی خویی، حبیب الله (۱۴۰۰ ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الإسلامیه.
۴۴. یثربی، سید یحیی (۱۳۸۵). حکمت اشراق سهرودی، گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمه الاشراق، قم: بوستان کتاب.