

مفهوم انسان در فقه و حقوق اسلامی و بازخورد آن

با نظریه‌های عرفان و تصوف

بهمن باباجانیان^۱

چکیده

موضوع مقاله، تأملی در حوزه معرفت‌شناسی وضعیت انسان در فقه و حقوق و ارتباط آن با عرفان و شیوه تفکر عرفانی است. این پژوهش برای جواب‌دادن به این پرسش است که حقوق انسانی و مراتب آن به چه صورت در فقه و عرفان، به صورت‌های گوناگون تبیین شده و دارای چه مراتبی است. پژوهش نظری (Theoretical) با روش تحلیلی - توصیفی (Analytical - Descriptive) و رویکردی شیوه تحلیل متن-های پژوهش است.

فرضیه اصلی پژوهش، پیوند نظریه‌ها و دیدگاه‌های عرفانی با مبانی حقوق فردی - اجتماعی انسان است. حقوق و راهبردهایی که در فقه و اصول اسلامی نیز تبیین شده است. برخی از نظریه‌های عرفانی در پی ساخت جایگاه و به تبع آن حقوق انسانی برای انسان هستند. برخی دیگر براساس حقوق تعریف‌شده اشخاص، نظریات خود را عنوان کرده‌اند.

کلید واژه‌ها:

انسان، مراتب انسان؛ فقه و حقوق؛ عرفان و تصوف.

^۱ - استادیار گروه حقوق، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران. bahman.babajanian@gmail.com

پیشگفتار

انسان و مفهوم پیچیده و گسترده آن، موضوع بسیاری از تئوری‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی - سیاسی جهان معاصر قرار گرفته است. دیدگاه‌های سیاسی تعریف خاصی از انسان و محدوده فعالیت یا حضور او در عرضه سیاسی دارند. اقتصاد، تعریف دیگری از انسان می‌کند و او را در زمینه بهره‌برداری از منافع و تجهیزات رفاهی، مختار می‌داند یا در نظریه‌های دیگر، او را مجبور به پذیرش برخی از قوانین سخت‌گیرانه می‌کند که منجر به تبعیض میان انسان‌ها و رشد سرمایه‌داری مفرط و درمقابل، فقر و تباهی می‌شود.

قانون اساسی ملت‌ها، با در نظر گرفتن موازین انسانی، حقوق فراوانی را در حق انسان اعطا می‌کند و در بندهای مختلف قانون اساسی، این حقوق و حدّ و حدود آن را به رسمیت می‌شناسد و جامعه را مجبور می‌کند در برابر بسیاری از تهدیدها از انسان مدافعت کند. به‌سختن دیگر، قانون، برای هر فرد امتیازاتی می‌دهد و توانایی خاصی اعطا می‌کند که «حق» نام دارد. به این قوانین، حقوق فردی نیز گفته می‌شود. (رک، کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۳۷۴) منتسکیو معتقد است قوانینی که برای تضمین حقوق مردم ایجاد می‌شود باید متناسب با محیط زندگی مردم، نوع روابط مردم با یکدیگر و فرهنگ‌های بخصوص که در میان مردم وجود دارد باشد. (رک، منتسکیو، ۱۳۶۲: ۸۵)

با در نظر گرفتن حقوق سیاسی - اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی و اخلاقی، مشاهده می‌شود که انسان ملزم است برای پایداری حق خود و دیگران به اصول و مواضعی پایبند باشد و از آنها تعدی نکند. در عرفان، به‌شکل دیگر و با اندیشه و گفتمان دیگرگون، انسان، مدار و محور اصلی را تشکیل می‌دهد. جنبه زهد و تقوی تصوف، سعی در پالودن نفس و وجود انسان دارد. پس از طی مراحل - که گاه بسیار سختگیرانه و توان‌فرسا است - روح انسان از بسیاری از تعلقات، مزاحمت‌ها و سختی‌ها رهایی می‌یابد و آمادگی لازم را برای رشد و اعتلاء به دست می‌آورد. عرفان با نظریه‌هایی گوناگون، سیر و حرکت انسان را در اعتلای روحی و پذیرش مقداری از تجلیات خداوندی را مهیا می‌کند. درواقع، عرفان، روایت‌گر صرف وضعیت انسان در جهان و انعکاس‌دهنده شکست یا پیروزی او نبوده است بلکه دید فراتری داشته و با تعریفی که از این واژه و مفهوم به دست می‌دهد ابعاد گوناگون شخصیت انسان و لایه‌های مختلف روح او را بررسی می‌کند. عرفان، روشی است که در کشف حقایق جهان و پیوند انسان و حقیقت، نه بر عقل و استدلال؛ بلکه بر ذوق و اشراق و اتحاد با حقیقت تکیه دارد. (رک، یثربی، ۱۳۶۶: ۳۳)؛ تذکر نکته‌ای ضروری است. عقلی که در این نوع تحلیل‌ها از دایره شمول عرفان و تصوف خارج شده است همان عقلی نیست که در

جامعه‌شناسی، اخلاق، سیاست و ... مورد تأکید قرار دارد بلکه عقلی است که در برابر ذوق الهی به یک سو می‌رود. به سخن دیگر، عقل نفی شده، یکی از مراتب عقلی است که در برابر شهود و کشف، مانعی به وجود می‌آورد. (رک، زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۱)؛ به عنوان نمونه، جلال‌الدین بلخی، همیشه از عقل و اندیشه انسان حمایت کرده، سعی می‌کند به صورت‌های ملموس آن را تفسیر و بازخوانی کند. (رک، مولوی، ۱۳۸۴: ۱۹۶)

مطالعه در مبانی عقل‌گرایی انسانی و طرح ایده‌ها و درخواست مطالبات انسان در حوزه‌های مختلف اجتماع و زندگی، نشان می‌دهد که در فلسفه و اخلاق نیز همانند عرفان، عقلانیت در کنار مسائل یا مؤلفه‌های دیگری طرح شده است. امانوئل کانت، فیلسوف خردگرا معتقد است: «روش اصلی ما برای ارزیابی باورها و تفکیک باور واقعی از غیر آن، این است که آن را با دیگران مطرح کنیم و در محکمه عقل عمومی به داوری بسپاریم.» (کانت، ۱۳۹۴: ۴۷۳)؛ وی احساسات طبیعی افراد را نیز در ایجاد شدن جامعه اخلاقی دخیل می‌داند (رک، همان: ۴۸۸) برک نیز می‌گوید: «نظر همگانی که مبتنی بر عقل و خرد باشد دیگر صرفاً رأی و نظر نامعتبر نیست بلکه برآمده از تأملات خصوصی درباره امور همگانی نیز مبتنی بر بحث‌های عمومی است.» (برک، ۱۳۹۳: ۱۹۶)

در دیدگاه عرفانی، انسان باید واجد تمام حقوق، آزادی، حق انتخاب، دموکراسی و دیگر چیزهایی که شرافت او را در جهان تضمین کند. عرفا، انسان را «عالم صغیر» می‌دانند. (رک، جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۰)؛ بنا به نظر ابن عربی، «حق تعالی اعیان ثابتة عالم کبیر (جهان) را به جز عالم صغیر (انسان) به تفصیل وجود عینی بخشید. همچون موجودی که روح ندارد یا آینه‌ای که جلاء نیافته است. شأن حق و حکمت الهی و سنت او ایجاب می‌کند که او هیچ چیزی را نیافرید جز آنکه به ناگزیر، قابل روح الهی باشد تا حیات آن شیء را تأمین کند و کمالاتش بر آن مترتب گردد. از این- قبول و پذیرش به «نفخ» تعبیر شده است. این روح الهی، انسان است و مقصود الهی در گرو آفرینش انسان کامل است.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۳)

انسان و مختصات او که در عرفان اسلامی - ایرانی تعریف شده است با «عقل» و «تربیت» پیوند گریزناپذیری دارد. تربیت انسان به شکل کلی، منوط به فهم او از عقل، دین و اخلاق است. عرفان معتقد است برخی از مراتب گوناگون روح بشر، شهودی هستند یعنی چیزهایی که تصورناپذیر و مفهوم‌ناپذیر هستند می‌بیند و درک می‌کند. متفکران نیز برای نمایش جهان ذهن خود، «ایجاد مفهوم» می‌کنند. ایجاد مفهوم، وابسته به داشتن «تضاد» است یعنی تضاد، علت وجودی ایجاد مفهوم است. استیس معتقد است: «در وحدت بی تمایز، نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز بیایی چراکه اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیئت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرتی یا دوگانگی‌ای

در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می‌توانند به صورت صنف و رده درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند. آنگاه می‌توانیم مفاهیم و به تبع آن الفاظ داشته باشیم.» (استیس، ۱۳۷۹: ۲۱۰)

در دنیای رئال و واقعی، معارف شهودی تصورناپذیر هستند. یا وجود ندارند یا به صورت ادعایی و کاذب تلقی می‌شوند اما عرفان و تصوف سعی دارد با کمک گرفتن از مفاهیم که در حقوق انسان وجود دارد این خصوصیت و این مفاهیم را به عرصه تجربه و دیدار نزدیک‌تر سازد.

لبّ اندیشه عرفا درباره انسان به این صورت است که به دو رکن مهم انسان: کیفیت و وجود انسان؛ و عشق اهمیت فراوانی می‌دهد. از این دیدگاه به استحاله یا استعلای «من»‌های انسان و کیفیت و ضرورت آنها تکیه دارد. در این تعریف، انسان می‌تواند هم جنبه مثبت داشته باشد و هم جنبه منفی؛ یعنی در این رویکرد، انسان عمدتاً به منزله یک‌واژه یا یک‌دال است و به مدلول خود در معنی معمول و موضوع دلالت می‌کند. بدین جهت است که عرفان، با جامعه‌شناسی، حقوق، اخلاق، فقه و دین، همسویی کامل دارد تا در کنار آنها تعریف جامع و مانعی از انسان داشته باشد و به ممیزات و خصوصیت‌های برتر و متعالی انسانی دست یابد. خصوصیتی که در رویکردهای دیگر جامعه‌شناسی، سیاسی و ... به یکسو نهاده شده مغفول مانده است.

جستار ۱. حقوق فردی و جامعه

مسأله انسان و کرامت او از مقولاتی است که در فقه و حقوق اسلامی نیز در قانون اساسی تبیین شده است. موضوع حقوق، مسأله‌ای جهانی است و در میان تمام ملت‌ها و قانون‌ها، وجود مزایا، حد و حدود، میزان و دامنه اختیار انسان در اجتماع و فعالیت‌های گوناگون در حوزه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، ... و صیانت انسان وجود دارد. حقوق انسانی عموماً به دو بخش حقوق شخصی و حقوق اجتماعی تقسیم‌بندی می‌شود. حقوق شخصی قوانینی است که حضور انسان را در جامعه به رسمیت می‌شناسد و از او در برابر تهدیدات و موانع گوناگون دفاع می‌کند. حقوق فردی، مسبب یا ایجادکننده طیف‌هایی از آزادی نیز مانعی در برابر برخی از آزادی‌هایی است که جامعه استفاده از آنها را برای انسان ضروری نمی‌داند. نظم و انتظام اجتماعی، علت اصلی این نوع محدودیت‌های اجتماعی است. در این موارد، افراد با قراردادهای اجتماعی از آزادی‌هایی برخوردار می‌شوند. تی. اچ. مارشال، در تقسیم بندی‌های خود به سه نوع حقوق قایل است: ۱. حقوق مدنی؛ ۲. حقوق سیاسی؛ ۳. حقوق اجتماعی.

۱. حقوق مدنی. نخستین حقی است که در جامعه ایجاد می‌شود. حقی است که امکان تملک دارایی‌ها، التزام به قراردادها و آزادی‌های فکری را فراهم می‌کند. در این رویکرد، حقوق تمام افراد

جامعه باید یکسان لحاظ شود و همه از حقوق برابر برخوردار باشند.

۲. حقوق سیاسی. حقوقی که امکان مشارکت مردم را در قالب احزاب سیاسی مختلف فراهم می‌کند تا بتوانند در تصمیم‌های کلی جامعه دخیل باشند.

۳. حقوق اجتماعی. حقوقی که برای مردم امکانات بهره‌برداری از تمام امکانات جامعه و دسترسی به تمام خدمات را فراهم می‌سازد. (فتحی - مختارپور، ۱۳۹۰: ۱۰۳)

حقوق فردی و مدنی، آزادی را برای انسان در نظر می‌گیرد. باید گفت آزادی، منشعب از حقوق سیاسی افراد است و با جامعه‌شناسی ارتباط گریزناپذیر دارد. پس از انقلاب کبیر فرانسه و اکتبر روسیه، آزادی در سراسر جهان و در حوزه‌های گوناگون مطرح شد: آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی عقیده و ... و بسیاری از نظریه‌پردازان، بهره‌برداری از آزادی را در گرو عقل فرض کرده‌اند: «انسان آزاد کسی است که فقط به موجب عقل زندگی می‌کند.» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۱۰)؛ متفکران اسلامی نیز همین اعتقاد را دارند: «انسان آزاد است و باید آزاد بماند. هیچ مانع و قید خارجی او را محدود نسازد زیرا او قید عقل را در وجدان خود دارد. قیدی که سبب آزادی او از پلیدی‌ها و موانع حرکت معقول است.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۳۹۲)؛ یکی از تکیه‌های اصلی عرفان، آزادی انسان است. عزیزالدین نسفی، مؤلف کتاب انسان کامل نیز از دیدگاه دینی، آزادی (در معنای حریت) را مرتبه کمالی انسان کامل معرفی کرده است: «انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف، و انسان کامل آزاد آن است که او را هشت چیز به کمال باشد. اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف و ترک و عزت و قناعت و خمول. هرکه این هشت چیز را به کمال رسانید کامل و آزاد است و بالغ و حراًست.» (نسفی، ۱۳۸۴: ۷۷)

یکی از معانی و یا یکی از دامنه‌های شمول آزادی، دموکراسی است. انسان‌مداری (Humanism)، خیزش سیاسی - اجتماعی برای پاسداشت حقوق آزادی انسان‌ها است. یاکوب بورکه‌هارت، اومانیسیم را کشف جهان و انسان خوانده است. (دیویس، ۱۳۷۸: ۲۲)؛ ادوارد سعید نوشته است: «اومانیسیم توجه خود را معطوف به تاریخ مادی و دنیوی انسان می‌کند به محصول کار انسان و توانایی او برای بیان تفصیلی. اومانیسیم، دستاوردهای شکلی و صورت‌مند اراده و عاملیت انسان است. اومانیسیم نه نظام است و نه نیروی غیر شخصی، همچون بازار یا ناخودآگاه، هرچند ممکن است به کارآیی هر دو اعتقاد داشته باشیم.» (سعید، ۱۳۸۵: ۲۸)

جنبش‌های اومانستی در نتیجه حذف انسان و نادیده انگاشته شدن توانایی‌های او در جهان مخصوصاً به سبب سلطه کلیسا بر جهان غرب به وجود آمدند. پس می‌توان وجود عنصر اعتراض را

در جهان واقع، دنیای سیاست و جامعه‌شناسی مدرن را نسبت به وضعیت انسان در جهان معاصر دید. در این زمینه نیز می‌توان دیدگاه حقوقی انسان را با دیدگاه‌های عرفانی همسان دانست. براساس منشور حقوق بشر (رک، هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲)؛ افراد جامعه حقوق، اختیارات، مزایا و بهره‌وری‌های گوناگونی دارند. همانند حقوق معیشتی و امکان زندگی شرافتمندانه؛ حق سلامت و استفاده از بهداشت عمومی؛ حقوق فرهنگی، علمی؛ پشتیبانی مراکز قدرت از بیکاری یا بیماری و نظایر اینها. (رک، عباسی، ۱۳۹۰: ۲۶۷)

حقوق فردی؛ مدنی؛ اجتماعی؛ سیاسی، براساس عدالت و همسانی شکل گرفته است. در اسلام، قرآن کریم، فقه و اصول دین به این موضوع اهمیت فراوانی داده شده است. از دیدگاه مردم‌شناسی و حقوق، عدالت، ارتباط تنگاتنگی با دموکراسی دارد. عدالت، مفاهیم یا مصادیق گوناگونند دارد. جامعه‌ای که تمام ابعاد عدالت در آن جاری می‌شود کاملاً شبیه جامعه‌ای آرمانی است که تنورسین‌ها و نظریه‌پردازان دنیای کهن و دنیای معاصر سعی در برآورده‌شدن آن هستند. آزادی و عدالت سیاسی، فرهنگی، آموزشی، اقتصادی، بیان، فردی، اجتماعی، جنسیتی (آزادی زنان و آزادی مردان) و ...، شبکه درهم تنیده عدالت است. اگر به تعریف‌های درازدامن عدالت در جوامع مختلف دقت شود ملاحظه می‌شود که تقریباً تمام آنها بر یک‌اساس استوار شده‌اند: حق برخورداری همگانی، توزیع مساوی ثروت، حق مالکیت، آموزش، برقراری مساوی حقوق و ...

یکی از جنبه‌های اصلی عدالت، برخورداری از حق مالکیت و رویکرد اقتصادی در توزیع همسان ثروت میان افراد مختلف جامعه است. (رک، موسی‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۷۰-۲۷۱)؛ مرتضی مطهری چهاراصل را برای عدالت تعریف می‌کند: «موزون‌بودن»، «تساوی و نفی هرگونه تبعیض»، «اعطاء کل ذیحق حقه» و «رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود» (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۹)؛ از سوی دیگر، دموکراسی و عدالت برپایه حقوق (حقوق شهروندی، حقوق جزایی و ...) استوار شده است. باید گفت که شهروندی از مفاهیمی است که حوزه‌های مختلف جامعه توجه زیادی به آن دارند و نظریات حقوق، سیاست و جامعه‌شناسی آن را تبیین و تفسیر می‌کنند. در روزگاران باستان نیز همین گونه بود. بسیاری از خیزش‌های اجتماعی، مدنی، خاستگاه دموکراسی یا پیشرفت‌های اجتماعی، حاصل توجه به حقوق شهروندی بوده است. کیث معتقد است که حقوق شهروندی، موقعیت ممتازی بود که با مشارکت سیاسی ارتباط داشت اما بعدها با رشد جامعه، از اخلاق سیاسی جدا و تبدیل به مفهومی سطحی و قانونی شد. (فالکس، ۱۳۸۱: ۲۵-۲۸)

حقوق شهروندی، حقوق فردی نیست بلکه حقوقی است که در مقیاس ملی و با در نظر گرفتن حقوق کلی تمام جامعه و مردم شناخته می‌شود. (رک، جاوید، ۱۳۸۷: ۱۳۷)؛ امیل دورکیم،

جامعه‌شناس فرانسوی، حقوق شهروندی را نتیجه تعاون اجتماعی می‌داند. پس از او پیروانش تحقیق‌های ویژه‌ای را در این باره شروع کردند و باعث رشد جامعه‌شناسی و نفوذ آن در حقوق شدند به گونه‌ای که کم و بیش پذیرفته‌اند که حقوق نمی‌تواند بی‌نیاز از جامعه‌شناسی باشد. (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۲۴۸)؛ در نظام فقهی اسلامی نیز «قاعده عدل و انصاف» با جامعه و حقوق اجتماعی مردم و در نظر گرفتن حق فردی پیوند دارد. (رک، مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ۱۵۹)

شهروند یا (Citizen) یکی از مقولات پرکاربرد نظام فقهی و حقوقی است. شهروندی موقعیتی است که رابطه میان فرد و جامعه را پدید می‌آورد. همچنین چهارچوبی برای تعامل بین افراد درون جامعه مدنی را فراهم می‌آورد. امتیاز شهروندی بر دیگر هویت‌های اجتماعی این است که گویای برابری و مساوت همه‌جانبه و فراگیر است. (صرافی - اسماعیل‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۳۸)

یکی از موجبات حقوق شهروندی، حضور مردم در جامعه، احراز هویت فردی در کنار هویت اجتماعی و به‌دوش کشیدن مسئولیت‌های گوناگون است. قطعاً افراد جامعه، هویت یکسان ندارند و گرایش‌های متعددی برای حضور خود دارند. گرایش‌ها، برقرارکننده ارتباط متقابل میان افراد هست. به این سبب برای بسامان‌تر شدن امور، رهبری معنوی، سیاسی و اجتماعی لازم است تا با استفاده از گرایش‌ها، سلیقه‌ها و خواسته‌های مختلف، جامعه یکپارچه داشته باشند. یادآوری می‌شود اصل ۱۹ و اصل ۲۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، حقوق شهروندی افراد ایران به رسمیت شناخته شده است.

۲.۱. حقوق فردی و دین؛ تساوی حقوق مرد و زن

دین در اصطلاح مجموعه‌ای از هدایت‌های عملی و علمی است که از طریق وحی و سنت برای فلاح و رستگاری آدمی در دنیا و آخرت آمده است. (جعفری، ۱۳۵۷: ۱۷)؛ دین و مبانی فقهی - حقوقی فردی در آیین اسلامی یکی از تکیه‌گاه‌های اصلی عدالت در جامعه است. دین از مبانی خداشناسی برای تبیین سطوح عدالت و زدودن ستم کمک می‌گیرد. دین‌پژوهان شاخص اروپا نیز از همین روش بهره می‌جویند تا نظر خود را تکوین نمایند. هاری آلبر، یکی از مطالعه‌کنندگان اندیشه در زندگی دورکیم، چهارکارکرد عمده زیر را در نظر دورکیم برای دین شرح می‌دهد:

۱. در نظر دورکیم، دین در درجه اول از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدری خویش‌تن‌داری،

انسان‌ها را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازد که این معرف نقش انضباط‌بخش بودن دین است.

۲. تشریفات مذهبی، که از مظاهر دین است مردم را گرد هم می‌آورد و به این گونه پیوندهای

مشترک آنها دوباره تصدیق می‌کند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشد. این معرف

نقش انسجام‌بخش بودن دین است.

۳. مردم با اجرای مراسم دینی میراث اجتماعی گروه را ابقا و احیا می‌کنند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده منتقل می‌سازند که این از نقش حیات‌بخش بودن دین حکایت دارد.

۴. دین با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی، که خود جزئی از آن هستند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آنها مقابله می‌کند و این مبین نقش خوشبختی‌بخش بودن دین است. (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۴۷)

فقه و حقوق اسلامی که منشعب از قرآن کریم و سیرت پیامبر و امامان معصوم است نیز به مقوله تساوی حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی تکیه دارد. آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که نسبت به موقعیت زن، هدف از آفرینش او و جایگاه او در جامعه، مفاهیم و حقایق گرانقدری را بازگو می‌کند. بسیاری از مفسران قرآن کریم، سعی در خوانش درست متن آیه و تحلیل آن داشته‌اند. به عنوان مثال، آیه اول سوره نساء، به تساوی زن و مرد و خلق آنان از «نفس واحد» اشاره می‌کند. عرفای بزرگ ایرانی - اسلامی نیز به این حق انسان‌ها گردن نهاده، سعی در مراعات آن دارند. ابن عربی می‌گوید: «زنان گل‌های شقایق مردان در عالم روح و جسم هستند. به حکم وجودی هر دو یکسان‌اند و از آن، تعبیر به انسان شده‌اند.» (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱۲۷)

بررسی متون صوفیه و دیدگاه‌های عارفان اندیشه‌گرا، نشان می‌دهد که عمق و نهایت نظریه‌های عرفانی، اعتلای انسان است. آنان می‌خواهند ضعف‌ها، نادیده‌گرفتن‌ها، تبعیض‌ها و مشقاتی که برای انسان‌ها، مخصوصاً زن‌ها وارد شده است جبران نمایند. نمونه‌های فراوانی در اندیشه مولوی، سنایی، عطار نیشابوری و دیگران وجود دارد. ابن عربی، در تکوین نظریه انسان‌گرایی خود که به صورت مستدل و با استفاده از قانون‌های طبیعی موجود در زندگی انسان‌ها، طرح کرده است «زن» را در مواردی برتر از «مرد» پنداشته و در این باره برهان آورده است: «از زنان رایحه تکوین به وجود می‌آید. زن، رتبه مادری دارد و وجود او به واسطه آن رتبه است و آنکه صاحب کشف است روایح وجود اولاد را در زنان است تمام می‌کند. لذا آن مثل را ذکر می‌کند که یعنی اَطِيب طيب آن است که حبّ از معانقه حبيب درمی‌یابد چراکه در او رایحه عین و حقیقت خویش را در می‌یابد.» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۷۹۷-۷۹۸)

امنیت فرد در اجتماع، از دیگر مؤلفه‌هایی که حقوق اسلامی و حقوق جهانی بر آن تأکید می‌کنند. در دیدگاه دینی، ایجاد امنیت و عدالت به وسیله حاکم، بسیاری از تنش‌ها و ناراحتی‌های فرد را کاهش می‌دهد و مایه آرامش او می‌گردد. (Mofidi & ... 2007, p. 61)

در فقه اسلامی، امنیت به این صورت معنی شده است: «امنیت عبارت از اطمینان خاطر است که براساس آن، افراد در جامعه‌ای که زندگی می‌کنند نسبت به حفظ جان، حیثیت و حقوق مادی و

معنوی خود بیم و هراسی نداشته باشند. این تأسیس مستلزم دو تضمین اساسی است:

۱. تضمین امنیت افراد در مقابل هر نوع توقیف، زندانی شدن، مجازات و دیگر تعرضات خودکامه و غیر قانونی حکومتی.

۲. تضمین امنیت افراد از طریق حمایت‌های اعمال شده به وسیله جامعه برای هریک از اعضای خود به منظور حفظ حقوق و تعلقات و برخورداری از آزادی‌های اساسی. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۷۶)

داشتن امنیت و آزادی در طیف‌های گوناگون، یکی از حقوق اولیه انسان‌ها به رسمیت شناخته شده است.

جستار ۲؛ تنوری عرفان در بازخورد میان انسان و کرامت انسانی در جهان واقعی؛

معرفت نفس و شناخت خود، از اصولی‌ترین بنیادهای جامعه‌شناسی؛ حقوق؛ سیاست و تصوف است. مفهوم انسان زمانی تحقق می‌یابد که شخص به موقعیتی که در جهان نسبت به موجودات و پدیده‌های دیگر هستی دارد اشعار یابد و خود را بشناسد. معرفت نفس، رسیدن به مرتبه‌ای است که انسان را در جهان به خدایی می‌رساند اگر انسان به هر دلیلی نتواند به این معرفت دست یابد او نیز در رتبه موجودات پست، غیر مختار و بیچاره دیگر جهان فقط بُعد زمانی و تاریخی می‌یابد یعنی چیزی که وجود و ماهیت او را تعریف می‌کند لحظه به وجود آمدن و لحظه از بین رفتن او خواهد بود و نه چیز دیگر.

اگر انسان قادر به شناخت خود نباشد در گمگشتگی و بی‌هویتی اسیر و سرگردان خواهد بود. غزالی معتقد است: «اگر خواهی خود را بشناسی بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند، یکی این کالبد ظاهر که آن را تن گویند و وی را به چشم ظاهر می‌توان دید و یکی معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن می‌توان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید و حقیقت تو آن معنی باطن است و هرچه جز آن است همه تبع وی است و لشکر و خدمتکار وی است و ما نام آن را دل خواهیم نهاد...» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۰-۱۱)

عرفان برای جلوگیری از انحراف انسان، اصول و مبادی منحصر به فردی را در پیش رو می‌گذارد. اصلی‌ترین، مهم‌ترین و پربینج‌و تاب‌ترین مرحله گذر از بحران گم‌گشتگی هویت و وصول به مرحله پادشاهی و اقتدار انسان همراه با یقین، عشق است. از طرف دیگر عشق، مهم‌ترین پایه سلوک عارفانه است. «درد/غم» و «عشق»، مفاهیمی توأمان در منظومه عرفان است. میبدی درد را حاصل عشق می‌داند: «حالتی است که سالکان را دست دهد از خواهش و طلب بسیار.» (میبدی، ۱۳۷۴: ۷۹)؛ از وجود آن نیز بسیار خوشحال است: «چه خوش‌دردی است درد مشتاقان در شوق و مهر تو!» (همانجا)؛ غزالی نیز معتقد است: «عشق به حقیقت بلاست و انس و راحتی در او غریب و عاریت

است ... این بلا را عاملی برای انقطاع تعلقات و دلبستگی‌ها و خرابی ذات و هستی عاشق برای رسیدن به معشوق می‌داند و چون این حقیقت معلوم شد بلا و جفا منجینق اوست در قلعه‌گشادن و در بستن تویی تا تو بی‌او نباشی.» (غزالی، ۱۳۸۵: ۳۴)

۱. آیا عشق، آمیزه‌ای برای تکمیل «درد» است؟

۲. آیا عشق، راه‌کار و ترفندی برای ازبین‌بردن «درد» است؟

۳. آیا عشق جهان معاصر نیز از «درد» جدا شده، در پی رسیدن و اتصال به آن است؟

هبوط انسان و جداشدن از روح اصلی خداوندی، مشکل اصلی وجود انسان تلقی شده است. در این نگاه، روح انسان همانند کودکی است که از مادر خود جدا شده است. جدایی از آن تحمل‌ناپذیر است و رسیدن به آن مرحله باید با تطوّر روح وجود انسان توأم باشد. برای رسیدن به نهایت پاکی، شفافیت، تعقل، تأمل شگرف و جنب‌وجوش، راه‌کارهایی که وجود دارد. نشان از شاق، بسیارسخت و دشواربودن طیّ این مراحل است. این مرحله در عرفان با عنوان «طلب» و «درد طلب» شناخته می‌شود. کسی که درد نداشته باشد و با سختی‌ها و تلخی‌ها آشنا نباشد به مطلوب حقیقی و وصال حق نخواهد رسید. البته هبوط انسان، مسأله مناقشه‌برانگیز در اندیشه‌های جامعه‌شناسی - دینی انسان است. برخی از ایده‌ها، هبوط را تأویل به گذر انسان از مراتب جهل و نادانی انسان می‌دانند. البته این نوع هبوط به هبوط حضرت آدم و حوا از بهشت و ساکن شدن آنان در زمین ندارد. انسان دوران گوناگونی را سپری کرده و به مرحله مدرنیم جدید رسیده است. وقوف انسان در دوره‌های پیشرفته، ملازم عقلانیت و خردگرایی بوده است. «متافیزیک نظری در چارچوب مدرنیته، از حرکت خود به مثابه نیرویی امیدبخش و مترقی برای آزادسازی بشریت از چنگال جهالت و خردستیزی نام می‌برد.» (روسناثو، ۱۳۸۹: ۲۲) فشردگی زمان - مکان، فاصله‌های عصر مدرن را از میان برده، جامعه پایان ایده تاریخ، ایدئولوژی، هویت و نظایر آن است. جیمسون از آن با عنوان «منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» یاد می‌کند (جیمسون، ۱۳۷۹: ۷۱).

در معرفت‌شناسی سنتی، شهود باطنی و عقل کلی در جایگاه نخستین قرار می‌گیرند و عقل جزئی و دانش تجربی مرتبه‌ای فروتر دارند. مدرنیسم، چهارچوب‌های فکری خود را در تعارض با سنت و نقد گذشته تعریف و با تقدس‌زدایی از ارزش‌های سنتی، بنیاد تفکرات خود را استوار می‌کند. پست‌مدرنیسم که هم نفی همه ویژگی‌هایی است که در سنت و مدرنیته وجود دارد و هم التقاطی است از آن ویژگی‌ها (نوذری، ۱۳۸۰: ۹۹)؛ ویژگی‌هایی چون انسان‌زدایی، انکار واقعیت، نفی فراروایت‌ها، نسبت‌باوری و تکثرگرایی، حیرت‌زدگی به جای تعقل.

این تغییر موقعیت‌ها و تغییر تفکر در بافت فکری انسان که حاصل جبر تاریخ است نوعی

رودررویی و مبارزه میان انسان و تاریخ ایجاد می‌کند. در حوزه روانشناسی، مباحثی چون «غم غربت» پیش می‌آید و در منطق، فلسفه و جامعه‌شناسی، راه‌کارهایی برای وصل انسان به تاریخ و گذشته تاریخی خود که هویت و چگونگی زیست انسان را در جهان تعیین می‌کند ابداع می‌شود. عرفا از عصر جداسدن انسان از هویت، تاریخ و دیگر چیزها، با اوصاف «هبوط» و «سقوط» یاد می‌کنند. اگر توجهی به نظام «هبوط» و ... داشته باشیم نشان از موقعیتی پست نسبت به موقعیتی والا و پرارزش دارد. آن موقعیت والا، عصر ارتباط انسان با «من»، «یقین» و سیلان در حوزه ارتباط مطلق است. جداسدن انسان از آن، بسیار دردناک و تلخ است. عرفان و تصوف به علت‌های هبوط انسان کار چندانی ندارند. سعی می‌کنند موقعیت جدید را به صورت عقلانی بررسی کنند. انسان هبوط کرده، چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه و با چه روش‌هایی می‌توان آنها را در سِلک و گروه واصلان حق جای داد. تلاش می‌کند این موضع را تبیین کند که وصل به حق، چه بازخوردهایی در جهان واقع و زندگی بشر دارد؟ چون عرفان و تصوف اسلامی برپایه حق فردی انسان در جامعه شکل گرفته و با توجه به آغاز شکل‌گیری تصوف که عموماً در گروه دین، آموزه‌های دینی و احکام شرعی بود سعی می‌شد تشخیص و فردیت فرد در جامعه مورد توجه قرار گیرد. نحله‌های گوناگون تصوف براساس همین گرانگه‌ها، اصول و آراء یا منشورهای فکری - عقیدتی خود را تهیه می‌کردند. سعادت انسان، نقطه اصلی عرفان و تصوف است. «پس به ضرورت؛ متابعت شریعت و ملازمت حدود احکام، ضرورت راه سعادت است و معنی بندگی آن بود و هرکه از حدود شرع درگذرد به تصرف خویش در هلاک افتد.» (غزالی، ۱۳۸۷: ۶۶)؛ بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که تلاش عمده عرفان اسلامی - ایرانی، نزدیک‌ساختن انسان و خدا است. در این تعریف، انسانیت در جامعه آرمانی که در آن عشق و مهربانی حکمفرما است تحقق می‌پذیرد. برای این تعامل یا نزدیک‌شدن، علاوه بر اینکه حقوق و مزایایی برای انسان در نظر می‌گرفتند در پی تربیت و آگاهی عمیق او نیز بودند. واژگان، عبارات و نمادهایی نیز براساس همین نظریات در بطن نظریه عرفانی به وجود آمد مانند «وحدت وجود»، «سِرِّ»، «ستر»، «تجلی»، «کشف»، «شهود» و مانند اینهاست.

یکی از مهم‌ترین ارتباط میان انسان و خدا، مقوله «تجلی» است یعنی خدایی که نمی‌توان با چشم دید. خدایی که جسم ندارد. خدایی که دور از اوام بشر است و در گنه آسمان‌ها به سر می‌برد. در لحظات خاصی چهره را بر رخ دل انسان می‌گشاید و او را از وجود خود مستفیض می‌کند. عارفان بر ای تجلی خداوند بر دل انسان، مراتب مختلفی را قایل شده‌اند: «بدان که تجلی حق - سبحانه و تعالی - دو نوع است: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت. تجلی ربوبیت موسی (ع) را بود و در این تجلی، کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه؛ و تجلی الوهیت محمد (ص) را بود تا جملگی هستی

محمدی تاراج داد و غرض از وجود محمدی و حقیقت او حق تعالی بود و کمال این سعادت به هیچ‌یک از انبیا و اولیا ندادند.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۹-۳۰)

پس از تجلی خداوند، «کشف» بر انسان پدیدار می‌شود: «کشف عبارت است از آشکارشدن آنچه از فهم پوشیده است و آن را ذهاب هم نامند به معنی عینیت. و مراد از آن عینیت دل است از محسوسات به علت مشاهده‌ای که بر وعد و وعید و جمال و جلال و غیره را بر او آشکار می‌نماید و رویت قلوب به کشف باز می‌گردد.» (مکی، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م، ج ۲: ۲۷۳)

عین‌القضات همدانی دربارهٔ این درک و دریافت انسان می‌نویسد: «دریغاً از مقام شهود که خبر دارد و خود که تواند خبردادن؟

باش تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند. هر صورتی بر شکل صورت خود بینی. گویی من خود از این صورت‌ها کدامم؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون ممکن باشد. این آن باشد که هفتاد هزار صفت در هر موضوعی و ذاتی درج و مفروج و متمکن است و هر خاصیتی و صفتی تمثل کند به صورتی و شخصی شود. مرد چون این همه صفت‌ها بیند پندارد که خود او نیست ولیکن از اوست.» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۹۷)

مواردی که از تجلی الهی بر وجود انسان ذکر کردیم در دیدگاه عرفانی به واسطهٔ «دل» درک و تجربه‌پذیر می‌شود. در برخی رویکردهای عرفانی، فضای «دل»، مهد و گهواره‌ای برای مرتبهٔ وجودی «عشق» است. احمد غزالی نیز در سوانح‌العشاق معتقد است: «پس یقین آمد که دل را برای عشق آفریده‌اند. آن‌اشک‌ها که بر روی دیده می‌فرستند طلبهٔ طلب است که از معشوق چه خبر است؟» (غزالی، ۱۳۸۵: ۵۰)

فیلسوف عارف، ابن عربی، ضمن حدیثی از پیامبر، دل انسان را اینگونه فرض کرده است «ما وسعنی ارضی و لاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن.» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۸)؛ جای دیگر گفته است: «از عجیب‌ترین چیزهایی که در هستی رخ داده این است که وسعت دل ناشی از رحمت خداست ولی از رحمت خدا وسیع‌تر است. ابویزید می‌گوید: اگر صدمیلیون برابر عرش و آنچه تحت آن است در گوشه‌ای از گوشه‌های دل عارف قرار گیرد آن را حس نمی‌کند.» (همان، بی تا، ج ۲: ۳۶۱)؛ به نظر می‌رسد این نظریات عرفانی، همسو با آرای خردورزی یا اندیشه‌هایی است که به احساسات انسانی اهمیت می‌دهند و آن را در قالب یا فرمول درست و منطقی توضیح می‌دهند. احساس و درک مردم را همانند عقل و قدرت ممیزهٔ انسان تلقی می‌کنند: «اگر عموم مردم همگی از نیروی استدلال برخوردار نیستند حداقل همگی از احساس راستین بهره‌مندند.» (هابرماس،

جستار ۳. «عقل»، وجه مشترک میان حقوق انسان و دیدگاه‌های عرفانی

عقل از بدیهیات زندگی انسان در جهان مادی و فرآیند جهان اخروی است. عقل قلمروهایی دارد که از مجال بحث ما خارج است. هنگام بررسی مراتب عقل، در گام اول باید دید در میان تنوری‌ها، چه تعریفی از عقل، عقلانیت، حوزه‌ها و مراتب آن وجود دارد. پس از این مرحله، باید بررسی کرد که تعقل در تربیت انسان، دین و اخلاق و دیگر حوزه‌های انسانی چه نقشی دارد و چه کارکردهایی به آن باز بسته است. عقل در فلسفه، اخلاق، جامعه‌شناسی، دین و حوزه‌های گوناگون زندگی انسان دارای تعاریفی است. کانت از فلاسفه بزرگ غرب می‌گوید: «ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ! خوش‌آیند و دل‌ریا نیستی اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هرچند اراده انسان را به جنبش می‌آوری نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی. ولی قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی برخلافش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند...» (فروغی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۱۶۹)

برای قوام اندیشه عقل به تمثیل‌واره‌ای از راغب اصفهانی اشاره می‌شود: «عقل مانند چشم و شرع مانند نور است. چنانکه نور بدون داشتن چشم، عمل دیدن را نمی‌تواند انجام بدهد. همچنین چشم بدون ارتباط با نور نمی‌تواند اشیاء را ببیند. از این روست که خداوند متعال «شرع» را در قرآن «نور» معرفی نموده است.» (آملی، ۱۳۶۲: ۴۰)

عقل ایجاب می‌کند که برای هدایت و تربیت به رهبری تمسک جوید. ابن رشد از فیلسوفان قرن ششم هجری با نگارش کتاب «تهافت التهافت»، عقل را در راه‌یابی به متن و درون‌مایه گزاره‌های دینی فعال مایشاء تصویر کرده است. او درباره ارتباط عقل و گزاره‌های دینی و رسالت انبیاء می‌نویسد: «این مطلب که شرع به بررسی و تحلیل موجودات و به دست آوردن شناخت عقلی آنها دعوت کرده، از آیات متعددی از کتاب خداوند تبارک و تعالی روشن می‌شود. مانند آیه: فأعتبروا یا اولی الابصار. این آیه دلالت قطعی دارد بر وجوب به کار بردن قیاس عقلی، یا قیاس عقلی و شرعی با هم و مانند کلام خداوند تعالی: او لم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء. این آیات بر تشویق و تحریض به تأمل و تدبر در جمیع موجودات دلالت قطعی دارد و مانند کلام خداوند تعالی: "و یتفکرون فی خلق السموات و الارض" و آیات دیگری که قابل شمارش نیستند.» (ابن رشد، ۱۳۸۸: ۹-۱۰) وی معتقد است با اینکه در برهان عقلی و فلسفی برای کشف حقایق امکان خطا و اشتباه هست اما آن را معلول عواملی می‌داند که به شرح و تفسیر آنها پرداخته است. می‌گوید: «هدف شرع یاد دادن علم حق و عمل حق است. علم حق شناخت خداوند متعال و

سایر موجودات، همان‌گونه که هستند و شناخت سعادت و شقاوت اخروی است و عمل حق انجام دادن اعمالی است که سعادت را به دنبال دارد و پرهیز از اعمالی که شقاوت را در پی دارد. شناخت پیدا کردن نسبت به این اعمال را علم عملی گویند. این اعمال به دویخش تقسیم می‌شوند یکی، اعمال بدنی که آشکارند و علم به این اعمال را فقه نامیده‌اند و دوم، افعال انسانی مثل شکر و صبر و مانند اینها از اخلاقیاتی که شرع به آنها امر یا آنها را نهی کرده و علم به این افعال را زهد یا علوم آخرت نامیده‌اند.» (همان: ۲۸) (رک، سالمی، ۱۳۷۸: ۴۳-۷۰)

مولوی بلخی نیز به این نوع کارکرد عقل اعتقاد دارد:

ای گروهی جهل را گشته فدا	تا قیامت می‌زند قرآن ندا
تخم طعن و کافری می‌کاشتید	که مرا افسانه می‌پنداشتید
که شما فانی و افسانه بدید	خود بدیدید آنکه طعنه می‌زدید
قوت جان و جان و یاقوت زکات	من کلام حقم و قایم به ذات
لیک از خورشید ناگشته جدا	نور خورشیدم فتاده بر شما
تا رهانم عاشقان را از ممات	نک منم ینبوع آن آب حیات

(مولوی، ۱۳۸۲: ۵۲۵)

جستار ۴. عرفان، مدافع حقوق بشر

ایجاد صلح و آرامش در میان مردم، گریز از هر نوع خشونت و مردم‌آزاری، محبت، دوستی، صفا و صمیمیت، از انگیزه‌های اصلی متصوفه بوده است. در آثار مختلفی که از تصوف و عرفان به دست ما رسیده است می‌توان اینها را در شکل‌های گوناگونی باز یافت. مباحث انسان‌شناسی و رسیدگی به مردم را عارفان یا از زبان خود طرح کرده‌اند یا همانند راویان اخبار و احادیث به افراد دیگری متوسل شده، از زبان آنان اصولی را دربارهٔ مراعات حقوق مردم، از بین بردن هر نوع تبیض و دوگانگی، خوش‌خویی و خوش‌رفتاری، حمایت و دستگیری از مردم در هنگام بلایا و ... بیان کرده‌اند. «از زن عبدالله تروعبدی شنیدم که قحط بود و مردمان همی‌مردند از گرسنگی و ابو عبدالله اندر خانه شد و مقدار دو من گندم یافت و گفت: مردمان از گرسنگی می‌میرند و اندر خانه من گندم باشد و درشورید و هرگز به هوش نیامد مگر به وقت نماز، فریضه بگزاردی و باز آن‌حال شدی و بر این‌حال همی‌بودی تا زمان یافت [یعنی فوت کرد].» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۰۳)

رفتار انسان‌دوستان را در عنوان‌های خاصی طرح کرده‌اند. «ایشان»، یکی از آنهاست: «ایشان آن

است که حفظ برادران و دوستان را در امور دنیا و آخرت بر حظوظ و امور خود تقدیم کنی. چنانکه میان برادران صُلبی و خویشاوندان و میان دوستان هیچ‌فرق و تمیز جایز نشمردی.» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۱۳)

مدارا کردن با خلق نیز سرفصل‌های اخلاقی - تربیتی انسان‌گرایی عارفانه است: «مدارا کردن با کافه خلق از اخلاق صوفیان است و گفته‌اند هر چیزی را جوهری است و جوهر انسان، عقل است و جوهر عقل، صبر است و دلیل عقل مرد، تحمل اذیت و مؤنت مسلمانان است و مدارا کردن با خلق، دفع زهر نفس کند و ردّ طیش و سرسبکی و زودخشمی.» (همان: ۱۱۲)

توجه و تعمق در دیدگاه عرفا، ارتباط میان «عقل» و «اخلاق» را به‌خوبی نشان می‌دهد. «اخلاق»، جمع «خلق»، به‌معنی صفت پایدار و راسخ؛ یعنی ملکه، یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در الگوی سنجش زندگی به کار می‌رود. عده‌ای در الگوی سنجش دین‌داری دین اسلام، گستره اخلاق را سامان‌دهی حیات دنیوی و سلوک جمعی انسان‌ها یا اخلاق را به سلوک جمعی انسان‌ها و در ارتباط با طبیعت دانسته‌اند. (رک، شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۲۴)؛ ابوالحسن نوری اخلاق را اینگونه تعریف می‌کند: «خلق را شادگردانیدن و از آزار آنان روی گردانیدن.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۷۶)؛ سرّی سقطی نیز گفته است: «حُسن خُلُق آن است که نرنجانی و رنج خلق بکشی بی‌کینه و مکافات.» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۹۶)

زندگی با اخلاق، ارتباط مستقیمی با گزاره حکمت یا عقل دارند. ارسطو معتقد است: «حکمت از روی معنی باید دقیق‌ترین همه علوم باشد و مرد حکیم نه تنها باید تعلیل و انتاج را از اصول اولیه بداند بلکه باید دارای حقایقی باشد که عین اصول اولی است.» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۱)

حکمت وجود عقل و عاطفه در زندگی انسان‌ها و برخورد عارفان با این‌مرتبه از زندگی، سویه‌های مختلف خود را نشان داده است: «سؤال کردند از سهل بن عبدالله تستری - رحمه الله - از خوی خوش. گفت: کم‌ترین آن بارکشیدن است و ترک مکافات و رحمت بر ظالم و دعا کردن او.» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۱۳)؛ «شفقت بر خلق آن است که به طوع به ایشان دهی آنچه طلب می‌کنند و باری بر ایشان نهی که طاقت آن را ندارند و سخنی نگویی که ندانند.» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۹۱)

نتیجه‌گیری:

در این نوشتار، جستارهای چهارگانه‌ای را درباره انسان در محدوده فقه و حقوق، قانون اساسی، وضعیت اجتماعی و ویژگی عرفانی آن بررسی کردیم. توجه به ساحت و بُعد گوناگون انسان در نظریه‌های اجتماعی، حقوقی، سیاسی و عرفانی، نشان‌دهنده وسعت و حجم فراگیر مفهوم «انسان»

است. در نگاه اول، شاید ویژگی‌های انسان و مراتبی که برای آن برشمرده‌اند یکسان نباشند. برخی موارد ممکن است تضاد و تقابلی نیز باهم داشته باشند. اگر به کُنه واقعیت وجودی انسان دقت کنیم ملاحظه می‌شود که این‌گونه نیست. نظریات عرفانی و تصوف، زیرساخت بسیاری از اندیشه‌های سیاسی - فقهی را تشکیل می‌دهند یعنی همان انتظار را از انسان دارد که فقه و سیاست و اجتماع دارند. اما ممکن است در القاء نظریات یا بیان و گفتمان ایده‌هایی که طرح کرده است اختلافات عمیقی به چشم بخورد. البته این نوع اختلافات و نوسان‌ها، ذات علوم و اجتماع است. منشور حقوق بشر، طی قوانینی که اجرای آنها را برای بشر ملزوم ساخته، نظریه حقوق انسان‌ها را به رسمیت شناخته است. در فقه و اصول، مواد، قانون‌ها، تبصره‌ها و ... برای دفاع از هویت انسان یا ممانعت او از انجام دادن برخی کارها عنوان شده است. جامعه انسانی ملزم به پذیرش این قانون‌ها و ماده- واحده‌ها نیز هست اما عرفان، دیگه ایدئولوژیکی است که در بطن جامعه قانونمند ایجاد شده و بنا به موقعیت و زمانی که به سر برده است قوانینی را برای انسان، طرز برخورد با او و نگه‌داشتن حرمت و اصالت او طرح کرده است. این قانون‌ها، همانند حقوق بشر و فقه و حقوق، الزامی برای مراعات ندارند یعنی ترک آنها، هیچ‌نوع منع و تعقیب قانونی ندارد و کیفری نیز نیست اما همین موارد، برای انسان و زندگی نیک و زیبای او در جهان، ضروری است و با در نظر گرفتن ایده‌های روشنگرانه عارفان، صوفیان و فیلسوفانی که سعی داشتند عرفان را با «عمل» و «زندگی روزانه انسان» تطبیق دهند می‌توان جامعه مرفه، خالی از درد و متعالی را برای انسان به وجود آورد.

- ۱- آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۲)، اسرار الشریعہ و اطوار الطریقہ و انوار الحقیقہ، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲- ابن رشد، ابولید محمد ابن احمد، (۱۳۸۸)، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشریعہ من الاتصال و الكشف عن مناهج الادلہ فی عقائد الملئ، مصر، مکتبہ المحمودیہ.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۷)، رسائل، مقدمه و تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۴- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ۵- -----، (۱۹۹۹ / ۱۴۲۰)، الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و المکیه، بیروت، دار الکتب العمیہ.
- ۶- -----، (۱۳۶۶)، الفصوص الحکم، تصحیح: ابوالعلاء عفیفی، بیروت، الزهراء.
- ۷- ارسطو، (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران، سپهر.
- ۸- اسپینوزا، باروخ، (۱۳۹۲)، اخلاق، ترجمه: محمد جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- استیس، والتر ترنس، (۱۳۷۹)، فلسفه و عرفان، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، زوار.
- ۱۰- برک، ادموند، (۱۳۹۴)، تأملاتی بر انقلاب فرانسه، ترجمه: سهیل صفاری، تهران، نگاه معاصر.
- ۱۱- جعفری، محمد تقی، (۱۳۵۷)، فلسفه دین، دفتر نخست، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۲- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، محی الدین عربی چهره برجسته فرغان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۳- جیمسون، فردریک و دیگران، (۱۳۷۹)، منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر، ترجمه: مجید محمدی و دیگران، تهران، هرمس.
- ۱۴- خوارزمی، تاج الدین، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۱۵- دیویس، تونی، (۱۳۷۸)، اومانیسیم، ترجمه: عباس مخبر، تهران، مرکز.
- ۱۶- روسنائو، پائولین مری، (۱۳۸۰)، پست مدرنیسم و علوم اجتماعی، ترجمه: حسن کاظم زاده، تهران، آتیه.
- ۱۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، فرار از مدرسه، تهران، امیرکبیر.
- ۱۸- سالمی، ویدا، (۱۳۷۸)، «تحلیلی بر رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن رشد»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره اول، شماره دوم، ۴۳-۷۰.
- ۱۹- سعید، ادوارد، (۱۳۸۵)، اومانیسیم و نقد دموکراتیک، ترجمه: اکبر افسری، تهران، کتاب روشن.
- ۲۰- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۳)، آداب المریدین، ترجمه: عمر بن محمد احمد اشکانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۲۱- -----، (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، ترجمه: ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تصحیح قاسم انصاری، تهران، علمی فرهنگی.

- ۲۲- شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۴)، مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران، مجله جامعه‌شناسی ایران، سال ششم، شماره یک.
- ۲۳- صرافی، مظفر - حسن اسماعیل زاده، (۱۳۸۴)، «شهروند راه‌کاری برای حل مسایل شهری در ایران»، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۱۷-۲۱۸.
- ۲۴- عباسی، بیژن، (۱۳۹۰)، حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، تهران، دادگستر.
- ۲۵- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۱)، تذکره‌الاولیاء، تصحیح: محمد استعلامی، تهران، زوار.
- ۲۶- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۷)، کیمیای سعادت، به‌کوشش: حسن خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۲۷- فالکس، کیث، (۱۳۸۱)، شهروندی، ترجمه: محمدعلی دلفروز، تهران، کویر.
- ۲۸- فتحی، سروش - مهدی مختارپور، (۱۳۹۰)، «توسعه شهری، شهرنشینی و حقوق شهروندی»، مطالعات توسعه اجتماعی ایران، سال سوم، شماره چهارم، پاییز، ۸۹-۱۰۵.
- ۲۹- فروغی، محمدعلی، (۱۳۵۵)، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، فلسفه کانت، تهران، ابن سینا.
- ۳۰- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۸۸)، رساله قشیری، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳۱- قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به‌کوشش: جلال آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳۲- غزالی، احمد، (۱۳۸۵)، سوانح فی العشق، به‌کوشش: ایرج افشار، تهران، منوچهری.
- ۳۳- غزالی، امام محمد، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تصحیح: احمد آرام، تهران، کتابخانه مرکزی.
- ۳۴- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، مبانی حقوق عمومی، تهران، دادگستر.
- ۳۵- -----، (۱۳۸۶)، مقدمه علم حقوق، تهران، میزان.
- ۳۶- کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه: بهروز نظری، تهران، ققنوس.
- ۳۷- کوزر، لوئیس، (۱۳۷۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- ۳۸- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح تعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح: محمد روشن، تهران، اساطیر.
- ۳۹- مصطفوی، سیدمحمدکاظم، (۱۴۲۱ق)، مائة قاعدة فقهیه، قم، دفتر انتظارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۰- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، عدل الهی، تهران، صدرا.
- ۴۱- مکی، ابوطالب، (۱۳۸۱ق. / ۱۹۶۱م)، قوت‌القلوب فی معامله‌المحجوب و وصف طریق‌المريد الی مقام توحید، قاهره، مصطفى البابی الحلبي.
- ۴۲- منتسکیو، شارل، (۱۳۶۲)، روح‌القوانین، ترجمه: علی‌اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
- ۴۳- موسی‌زاده، ابراهیم، (۱۳۹۰)، «بررسی مبانی حقوق اجتماعی»، فصلنامه حقوق، دوره ۴۱، شماره ۲، ۱۱-۱۵.

Archive of SID

- ۴۴- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۴)، *فیه ما فیه*، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- ۴۵- -----، -----، (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح: رینولد الن نیکلسون، تهران، هرمس.
- ۴۶- مبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۴)، *برگزیده کشف‌الاسرار*، به کوشش: محمدمهدی رکنی یزدی، تهران، سروش.
- ۴۷- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۴)، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه: ماریژان موله، تهران، طهوری.
- ۴۸- نوذری، حسین‌علی، (۱۳۸۰)، *پست‌مدرنیته و مدرنیسم (ترجمه و تدوین)*، تهران، نقش جهان.
- ۴۹- هابرماس، یورگن، (۱۳۸۳)، *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی*، ترجمه: جمال محمدی، تهران، افکار.
- ۵۰- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح: محمود عابدی، تهران، سروش.
- ۵۱- همدانی، عین‌القضات، (۱۳۷۷)، *مجموعه مصنفات*، مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- ۵۲- هاشمی، سیدمحمد، (۱۳۸۴)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران، میزان.
- ۵۳- همایون کاتوزیان، محمدعلی، (۱۳۷۷)، *نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران*، تهران، مرکز.
- ۵۴- یثربی، سیدیحیی، (۱۳۶۶)، *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
55. Mofidi ,M.; R. F.Devellis ;B. M.Devellis ;D. G. Blazer; A. T.Panter & J. M. Jordan. (2007).The Relationship between Spirituality and Depressive Symptom, Journal of Nervous & Mental Disease. Vol. 195 (8). 681 –688.