

نظریه‌ی «حیّ متألّه» در سنجه‌ی آموزه‌های قرآن و عترت

محمدعلی دولت* علی افزلی** سیدمهدی سجادی***

محمدپارچه باف دولتی****

چکیده

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، تعریف انسان عبارت است از: حیّ متألّه. این مقاله درصدد است با روش تحلیل منطقی، نظریه‌ی «حیّ متألّه» در تعریف انسان را موردبررسی و نقد قرار داده و نظریه‌ای ارائه نماید که سازگاری بیشتری با آیات و روایات دارد. از جهت روشی، اولاً روش قرآن در معرفی مهم‌ترین ویژگی‌های ذاتی انسان، با مسیر پیموده‌شده در این نظریه یکسان نیست و ثانیاً حتی در حد استشهاد بر این نظریه، مراجعه‌ای به روایات صورت نگرفته است. از جهت مبنایی، این نظریه بر انگاره‌ی «حیوان بالفعل و انسان بالقوه بودن انسان در هنگام ولادت» استوار شده که با مستندات قرآنی و روایی سازگاری ندارد. از نظر محتوایی، علاوه بر اینکه در این نظریه، حیات متألّهانه و ویژگی بالفعل ذاتی نیست، سعه‌ی شمولی آن نیز افراد بسیار اندکی را شامل می‌شود و آیات قرآن عامل خروج از انسانیت و سقوط به دوزخ را عدم بهره‌مندی از عقل دانسته و روایات نیز مهم‌ترین ویژگی ذاتی انسان را عقل معرفی کرده‌اند.

واژگان کلیدی: ۱. انسان، ۲. آیت‌الله جوادی آملی، ۳. حیّ متألّه، ۴. عقل.

dolat1364@yahoo.com

ali_m_afzali@yahoo.com

sajadism@modares.ac.ir

muhammaddowlati@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۵

* دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران

** دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

*** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

**** استادیار دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۹

۱. مقدمه

تعریف انسان در میان مسائل انسان‌شناسی از اولویت و اولیت برخوردار است؛ چراکه از یک‌سوی بیانگر ماهیت وجودی انسان است و از سوی دیگر، منتفی شدن آن، خارج شدن از دایره‌ی انسانیت را نشان می‌دهد. در مکاتب و حوزه‌های اندیشه‌ای مختلف، دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگونی درباره‌ی تعریف انسان، یا فصل او مطرح است. اکثر مکاتب غربی صرفاً به جنبه‌ی مادی وجود انسان نگریسته‌اند و او را حیوان یا نوعی از جانوران می‌دانند. ایشان در تعریف انسان، الفاظ اطلاق بر حیوانات را بر انسان حمل می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند انسان از حیوانات دارای ستون فقرات یا جزو پستانداران است. هابز اساساً انسان را گرگ معرفی می‌کند (۱۷، ص: ۱۰۵)، داروین از خویشاوندی انسان با حیوان سخن گفته و هگل انسان‌شناسی را شاخه‌ای از جانورشناسی می‌داند (۳۵، ص: ۱۹۵)؛ لذا ریشه‌ی بسیاری از استعدادهای آدمی را باید در حیوانات برتر جستجو کرد؛ لذا آزمایش بر روی حیوانات می‌تواند به حل بسیاری از مسائل درباره‌ی وجود انسان کمک نماید (۳۹، صص: ۹-۱۰).

شهید مطهری نیز به بخشی از تعاریف انسان از دیدگاه فیلسوفان غربی اشاره نموده و عناوینی چون حیوان ناطق، مطلق‌طلب، لایتناهی، آرمان‌خواه، ارزش‌جو، حیوان ماوراءالطبیعی، سیری‌ناپذیر، غیرمعین، متعهد و مسئول، آینده‌نگر، آزاد و مختار، عصیانگر، اجتماعی، خواستار نظم، خواستار زیبایی، عدالت‌خواه، دوچهره، عاشق، مکلف، صاحب وجدان، دوزمیری، آفریننده و خالق، تنها، مضطرب، عقیده‌پرست، ابزارساز، ماوراء‌جو، تخیل‌آفرین و دروازه‌ معنویت را نقل کرده است (۳۷، ج: ۲، صص: ۲۴-۲۵).

اندیشمندان مسلمان نیز به تعریف انسان پرداخته و دیدگاه‌هایی در این زمینه ابراز داشته‌اند. چنان‌که از گذشته تا کنون، منطق‌دانان مسلمان تعریف انسان را «حیوان ناطق» دانسته‌اند (ر.ک: ۳۰، ص: ۸۱). شهید مطهری معتقد است که معنای نطق، صرفاً سخن گفتن نیست، بلکه ادراک کلیات است؛ یعنی حیوان درک می‌کند، ولی به صورت جزئی و حیوان نمی‌تواند معنای کلی و قانون بسازد. اما انسان معانی و مفاهیم کلی را ادراک می‌کند. تعبیر «نطق» برای ادراک کلیات، به دلیل ارتباط میان آن‌هاست؛ یعنی اگر آدمی «مدرک کلی» نباشد، سخنگو هم نیست؛ زیرا سخن گفتن فقط حالت طوطی‌وار، یا از جهت تفاوت ابزار جسمانی انسان با حیوان نیست؛ بلکه به ابعاد روحی او و استعداد فطری او در ادراک کلیات است» (ر.ک: ۳۷، ج: ۲۷، صص: ۳۱-۳۳).

در میان نظریات موجود، نظریه‌ی مفسر گرانقدر، آیت‌الله جوادی آملی، که در این مقاله از آن به‌عنوان «نظریه‌ی حیّ متألّه» یاد می‌شود، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بازخوانی منتقدانه‌ی آن می‌تواند افق‌هایی جدید پیش روی محققان قرار دهد.

بسیاری از دیدگاه‌هایی که درباره‌ی تعریف انسان مطرح شده، صرفاً در قالبی فلسفی بوده و نویسندگان ادعای مطابقت با اسلام را ندارند. فرق ماهوی نظریه‌ی آیت‌الله جوادی آملی با سایر نظریه‌ها در این موضوع، انتساب جدی آن به اسلام و قرآن است. بدین معنا که ایشان، ضمن استناد به آیات قرآن، دیدگاه خویش در این باره را دیدگاه قرآن و اسلام دانسته‌اند. هر چند روش و نوع پردازش اطلاعات در موضوع تعریف انسان، توسط آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «تفسیر انسان به انسان» با سایر آثار ایشان، از جمله «تفسیر موضوعی قرآن کریم» متفاوت است و اقتضای این امر در نقد علمی، استناد به گزاره‌های عقلی است؛ اما به جهت انتساب این نظریه به قرآن، فرقی میان آن‌ها نیست. با توجه به اینکه گفتگو و بحث منطقی در بررسی و نقد نظریه‌ها، بر مبنای باورهای مشترک نظریه‌پرداز و منتقد استوار است، از این روی، در این مقاله ضمن واکاوی مقدمات و روش دستیابی به این نظریه، آن را هم براساس باورهای عقلی و هم براساس گزاره‌های قرآنی مورد بررسی و نقد قرار داده‌ایم.^۱

۲. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی تعریف انسان

آیت‌الله جوادی آملی معتقدند که قرآن کریم، حقیقت انسانی را به گونه‌ای معرفی نموده که می‌توان ادعا کرد در صورت از دست دادن آن حقیقت، این موجود متعارف با این اعضا و جوارح مشخص، از تعریف انسان خارج می‌شود. وی معتقد است: «در علوم بشری، آدمی را تنها موجود زنده‌ای می‌دانند که از حیث حیات با جانوران مشترک و از جهت نطق، از آن‌ها متمایز است. اما قرآن، آن قدر مشترک و این فصل ممیز را به رسمیت نمی‌شناسد» (ر.ک: ۱۲، صص: ۱۶-۲۰).

فیلسوفان نطق را فصل مقوم و مرز انسانیت انسان می‌دانند؛ اما اگر نطق به معنای «سخن گفتن» یا «ادراک کلی» باشد، بیانگر حد انسانیت نیست و در فرهنگ قرآن و عترت، انسان به معنای «حیوان ناطق» نیست (۹، ج ۱، ص: ۳۷۰).

قرآن کریم برخی از کسانی را که مردم انسان می‌پندارند، «بهیمه» و «انعام» می‌خواند. کاربرد این تعبیر برای توهین یا تحقیر نیست؛ بلکه برای آن است که این افراد حقیقتاً حیوان‌اند و در اثر مسخ ملکوتی، به صورت حیوان درآمده‌اند و براساس روایات، این حقیقت در قیامت آشکار خواهد شد (ر.ک: ۱۰، ص: ۱۴۴). آنچه امیرمؤمنان علی (ع) درباره‌ی گروهی از مردم بیان داشته: «... فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيْوَانٍ لَّا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَتَّبِعُهُ وَ لَّا بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ فَذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ»: «... صورت او، صورت انسان است، و دل او، دل حیوان. نه راه رستگاری را می‌شناسد تا در آن راه رود، و نه راه گمراهی

را تا از آن بازگردد، چنین کس، مرده‌ای است میان زندگان» (۲۲، خطبه‌ی ۸۶)، بیانگر باطن انسان‌ها است. معنای حقیقی بهیمه و شیطان و انسان، با معنای آن نزد توده‌ی مردم تفاوت دارد؛ مثلاً مردم فقط دیو و اهریمن را شیطان می‌دانند و انسانی را که در فکر شیطنت، سیاست‌بازی، دغل‌کاری و فریب‌کاری است، شیطان نمی‌دانند؛ ولی قرآن او را حقیقتاً شیطان می‌داند. البته ممکن است در سیر نزولی، نخست وصف حیوانی یا شیطانی، حال باشد و سپس به صورت ملکه‌ی نفسانی درآید و در مرحله‌ی سوم، فصل مقوم او شود (ر.ک: ۱۰، صص: ۱۴۵-۱۴۷).

حشر گروهی از انسان‌ها به صورت حیوانات، بدین معنا نیست که سیرت انسانی و صورت حیوانی دارند، بلکه واقعاً تبدیل به حیوان شده‌اند، زیرا نحوه‌ی خاص راه‌رفتن حیوان و انسان (حرکت بر روی چهار پا یا دو پا) مقوم ذاتی آن‌ها نبوده و صرفاً امری ظاهری و عرضی است؛ اگر انسان نیز همانند اسب، با دست و پا راه می‌رفت، باز هم انسان بود و اسب هم اگر بر روی دو پا راه می‌رفت، باز حیوان بود. در تشبیه کافران به چارپایان در قرآن نیز حقیقت این است که کافران مانند چارپایان، بلکه پست‌تر هستند؛ زیرا عقل آنان اسیر شهوت و غضبشان است. از سوی دیگر، حیوانات تبهکار نیستند تا قرآن برای توهین کافران، آنان را به چارپایان تشبیه کند. خداوند همه‌ی حیوانات را با هدایتی تکوینی بر صراط مستقیم هدایت کرده است؛ چنان‌که در آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی هود فرموده: «مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»: «هیچ جنبنده‌ای نیست، مگر اینکه او بر آن تسلط دارد؛ پروردگار من بر راه راست است» و نیز در آیه‌ی ششم سوره‌ی نحل، حیوانات را به زیبایی ستوده است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» «و در آن‌ها برای شما زینت و شکوه است، به هنگامی که آن‌ها را به استراحتگاهشان باز می‌گردانید و هنگامی که (صبحگاهان) به صحرا می‌فرستید.» بنابراین، این تشبیه برای تبیین حقیقتی است که از دید برخی پوشیده است. انسانی که مشی او براساس شکم و شهوت باشد و علم و اراده خود را در این مسیر به کار می‌گیرد، سیرتش مانند حیوانات است. لذا براساس قرآن و عقل، حشر انسان به صورت حیوان، امری واقعی است، نه سخن مجازی و شاعرانه (۹، ج ۱، ص: ۵۰۳).

همچنین آیت‌الله جوادی آملی در بررسی و نقد نظریات مطرح در تاریخ فلسفه و انسان‌شناسی، با اشاره به نظریه‌ی ارسطو، آکویناس، هابز، هیوم، مارکس، نیچه، فروید، ویتگنشتاین و سارتر (ر.ک: ۱۲، صص: ۳۲۵-۳۵۸)، در نقد نظریه‌ی هابز می‌گوید: هر صنف از انسان‌ها مظهر اسمی از اسمای خداوند است، اما نباید توقع داشت که تبهکاران مظهر اسم جمال و رحمت باشند؛ بلکه براساس حرکت جوهری، آنان به‌سوی مشابهت حیوانی و

سپس حیوانیت و سرانجام پست‌تر از حیوانیت در حرکت‌اند. این تنزل و سیوروت به مراحل سه‌گانه‌ی: مشابه جمادات، جمادات و نازل‌تر از جمادات منتهی می‌شوند (همان: ۳۳۶-۳۳۷).

۲.۱. مقومات ماهیت انسان

برای تعریف انسان لازم است مقومات ماهیت او شناخته شود که در تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، از این مقومات ماهیت با عنوان «فصل» و «فصل الفصول» یاد شده است (ر.ک: ۱۰، صص: ۱۳۹ و ۱۵۰).

الف. روح الهی: خدای سبحان از انسان به عظمت و نیکی یاد می‌کند؛ ولی انسانیت انسان را به جنبه‌ی مادی او نمی‌داند؛ زیرا این را حیوانات نیز دارند. در قرآن کریم کیفیت آفرینش انسان به‌گونه‌ای گسترده تشریح شده و درباره‌ی انسان، از خلق جسم و دمیدن روح سخن به‌میان آمده است. درباره‌ی جسم او می‌فرماید: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَلِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص/۷۱-۷۲): «من بشری را از گل می‌آفرینم. هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده بیفتید.» یعنی انسان بدنی دارد که به گل منسوب است و مراحل تطوّر این گل به‌صورت آدمی، چنان است که در آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره‌ی مؤمنون^۲ بازگو شده است. اما سپس به دمیدن روح در کالبد انسان تصریح کرده که موجب شرافت اوست و این روح الهی منشأ حیاتی است که فصل‌الفصول حقیقت انسان، یعنی «بیان» است (ر.ک: ۱۰، صص: ۱۳۸-۱۳۹).

در آیات مذکور، آفریدگار هستی درباره‌ی انسان تعبیر ویژه‌ای به‌کار برده که در آن، هیچ موجود دیگری را با آدمی شریک نکرده است. براساس این تعبیر، حقیقت انسان نه‌تنها نزد خدا وجود داشت، بلکه از روح الهی بود و از آن واقعیتی که حضور و ظهور الهی داشت، در انسان دمید و روح مجرد انسان را به‌گونه‌ای اختصاصی تنزل بخشید (ر.ک: ۱۱، ص: ۲۲۱).

ب. تعلیم قرآن و بیان: از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، انسانیت، پس از تعلیم قرآن پدید می‌آید. خداوند در آیات یکم تا چهارم سوره‌ی رحمان فرمود: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»: «خدای رحمان، قرآن را تعلیم فرمود، انسان را آفرید، به او بیان را آموخت.» در این آیات، معلّم، «قرآن» و «بیان» است. نظم طبیعی اقتضا می‌کرد «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» پیش از «عَلَّمَ الْقُرْآنَ» بیاید؛ اما تقدّم تعلیم قرآن بر خلقت انسان، بیانگر آن است که در قوس نزول، اگر کسی در مکتب «الرحمان» قرآن را فرانگیرد، انسان نمی‌شود (ص: ۱۴۰). در قوس صعود نیز انسان، تنها در سایه‌ی تعلیم الهی و تلقی قرآن، به کمال

نهایی‌اش می‌رسد و تا قرآن نباشد، کسی به مقام انسانیت راه نمی‌یابد (۱۵، ص: ۲۳). این تعلیم الهی، به صورت عام، برای همه‌ی انسان‌هاست و شرافت وجودی روح انسان در گرو یاد دادن قرآن به اوست (۱۰، ص: ۱۴۱).

اگر کسی در مکتب «الرَّحْمَان» قرآن را فرانگیرد، انسان نمی‌شود و اگر انسان نشود، سخن او بیان نیست، بلکه مبهم است؛ یعنی دانسته نمی‌شود چه می‌گوید؛ به سخن دیگر، بر پایه‌ی هوا سخن می‌گوید و براساس هوس کار می‌کند؛ مانند بهایم که کارشان مبهم است و شفاف و مبرهن و مستدل نیست؛ پس اینان نیز بهیمنه‌اند؛ نه بیان قولی دارند و نه بیان فعلی. فعلی، بیان است که فاعل آن انسان باشد و کسی انسان است که اهل قرآن باشد. (همان، صص: ۱۴۰-۱۴۱).

اگر قرآن با نزولش قلب و قالب انسان را پر کند، انسان مصطلح مردمی را انسان مصطلح قرآنی می‌کند و در نتیجه، آثار و افعال او بیان خواهد شد، نه مبهم. تنها هدف حیوان، تأمین قلمرو حیوانیت اوست و با رعایت مصالح ملت و مملکت یا بهره‌مندی از مصلحت عقلی و فراحسی، خیالی و وهمی کاری ندارد. درحالی‌که انسان قرآنی در پرتو معارف و حیوانی، سخنان و کارهای «بیان» و روشن دارد و هدفمند است (همان: ۱۴۲).

ج. حمد کامل: آیت‌الله جوادی آملی در بحث روایی تفسیر آیه‌ی دوم سوره‌ی حمد، دعای اول از صحیفه‌ی سجادیه را نقل کرده‌اند: «سپاس خدای را که اگر از بندگان خویش، شناخت سپاس در مقابل نعمت‌های پیاپی و منت‌های آشکار خود را دریغ می‌داشت، از نعمت‌های او بهره می‌بردند، بی‌آنکه سپاس بگذارند و روزی فراوان او را می‌خوردند، بی‌آنکه شکر او را به جا بیاورند و چون چنین می‌شد، از مرزهای انسانیت بیرون می‌رفتند و به حد بهایم تنزل می‌کردند و چنان می‌شدند که در کتاب خویش وصف کرده است: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا یعنی اینان جز مانند چهارپایان نیستند، بلکه گمراه‌ترند.»^۳ سپس در شرح این روایت می‌گویند: «حمد، فصل مقوم انسان است. براساس این روایت، اگر کسی اهل حمد نبود، یا تنها در حدّ زبان اهل حمد بود، نه در قلب و از روی ایمان، گرچه برخلاف سایر حیوانات که ساکت هستند، او حیوان ناطق می‌باشد؛ اما از حدود انسانیت خارج شده و به بهایم پیوسته است؛ زیرا چارپایان از نعمت‌ها بهره می‌برند، ولی معرفت حمد ندارند. آنچه فارق بین انسان و سایر حیوانات است، مرتبه‌ی کامل حمد است که امام سجاد (ع) در این دعا بیان کرده‌اند؛ وگرنه براساس آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء، همه‌ی موجودات، تسبیح‌گو و حامد خداوند هستند. سرّ اینکه خداوند درباره‌ی برخی فرموده: آن‌ها همانند چارپایان، بلکه از آن‌ها نیز پست‌ترند، این است که حیوانات نیز مرتبه‌ی ضعیف شکر را دارند، ولی چون از عقل بهره‌ای ندارند، به کمال حمد معقول نمی‌رسند؛ اما انسان با

داشتن کمال عقلی، اگر عقل خود را در خدمت شهوت و غضب درآورد، از حیوان نیز پست‌تر خواهد بود. حیوان، تنها در محدوده‌ی شعور حیوانی، در پی ارضای شهوت و غضب است؛ اما انسان، عقل و اندیشه را نیز در خدمت شهوت و غضب به‌کار می‌گیرد. انسان، دارای درک و کار و کلام است و حامدِ حقیقی کسی است که در مقامِ درک، بفهمد که همه‌ی نعمت‌ها از جانب خداوند است، در مقام عمل، هر نعمتی را در جای خودش صرف کند و با زبان نیز اعتراف کند که همه‌ی نعمت‌ها از آن اوست. چنین حمدی فصل مقوم انسانیت انسان است و کسی که فاقد آن مرتبه از کمال باشد، از حدّ انسان معقول و مقبول نازل است» (ر.ک: ۹، ج: ۱، صص: ۳۶۹ - ۳۷۶).

۲.۲. جنس و فصل انسان

از آنجا که قرآن، مشرک و کافر را انسان واقعی نمی‌داند، غیر از حیات گیاهی و حیوانی و انسانی مصطلح که در تحدید انسان به «حیوان ناطق» آمده، فصل‌الفصول دیگری هم لازم است تا فردی از دیدگاه قرآن «انسان» به‌شمار آید و طبق قرآن، حدّ نهایی انسان، «حیّ متألّه» است.

جنس انسان براساس این تعریف «حیّ» است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است و می‌توان گفت که معادل حیوان ناطق است (۱۰، ص: ۱۵۰). تفاوت «حیّ» با «حیوان»، در بقا و عدم نابودی اوست؛ یعنی روح انسان که جنبه‌ی اصلی او را تأمین می‌کند، زنده‌ای است مانند فرشتگان که هرگز نمی‌میرد و از مدار وجود بیرون نمی‌رود؛ گرچه بدن آدمی که جنبه‌ی فرعی او را تشکیل می‌دهد، از میان می‌رود و همین ویژگی، فرق انسان با فرشتگان است (۱۲، صص: ۱۵-۱۶).

فصل این تعریف که فصل اخیر حدّ انسان است، «تألّه» است؛ یعنی خداخواهی، مسبوق به خداشناسی و ذوب‌شدن در الاهییت او. قرآن کریم نطق را فصل اخیر انسان نمی‌داند؛ نطق لازم است، اما کافی نیست، چون اگر کسی اهل ابتکار و صنعت و سیاست باشد، ولی همه‌ی این‌ها را در خدمت هوای نفس بگذارد، از نظر قرآن، انعام و بهیمه و شیطان است. لذا حیوان ناطقی که در اصطلاح توده‌ی مردم، انسان است، در ردیف جنس او بوده و تأله او درحقیقت فصل‌الفصول وی است (۱۰، ص: ۱۵۰). وجود آدمی در دو قلمروی عقل نظری و عقل عملی گسترده شده و گرایش‌های او رو به خداست و چیزی جز حقیقت نامحدود و هستی محض و کمال بهت، یعنی ذات اقدس ربوبی، اضطراب او را فرو نمی‌نشاند (۱۲، ص: ۱۷).

چون تأله و ذوب‌شدن در خداباوری، در نهاد و نهان انسان تعبیه شده، حقیقت وی نیز بیش از یک چیز نیست؛ پس حیات و تأله چنان در هم تنیده است که واقعیت حیات

انسان، چیزی جز تأله و دلباختگی به جمال و جلال الهی نیست و هرگونه غبار غیرت‌پذیری (کفر در توحید و نبوت و معاد و...) با غیرت خداخواهی او منافات دارد. ازمنظر شریف قرآن، انسان حقیقی کسی است که در محدوده‌ی حیات حیوانی و طبیعی نیست؛ حتی انسانیت خویش را تنها به نطق یا تفکر محدود نکند، بلکه حیات الهی و تأله و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و همچنان در سیر بی‌انتهای تأله گام بردارد و مراحل تکامل انسان را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسناى الهی و تخلق به اخلاق الهی بپیماید (ر.ک: ۱۰، صص: ۱۵۰-۱۵۱).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر موضوعی، ضمن توجه به این اشکال که هرچند این تعریف جامع افراد است، اما مانع اغیار نیست و شامل فرشتگان نیز می‌شود، قید «مألت» را که اشاره به مرگ از نشئه‌ی دنیوی به مرحله‌ی برزخی و فرابرزخی است، به این تعریف اضافه کرده‌اند. لذا تعریف نهایی انسان را «حیّ متأله مألت» دانسته‌اند (۱۲، ص: ۱۹).
جنس این تعریف، ذاتیات مشترک انسان قرآنی را با انسان مصطلح عرفی بیان می‌کند و فصل آن، ذاتیات ممیز انسان قرآنی را ارائه می‌کند؛ پس این تعریف، جامع افراد و مانع اغیار است (ر.ک: ۱۰، ص: ۱۵۰).

۳. بررسی و نقد نظریه

نظریه‌ی «حیّ متأله» نگاهی متعالی به حقیقت وجودی انسان دارد و برای انسان، شأنی والا قائل است و حیات او را از مرزهای عادی و طبیعی فراتر می‌داند، اما این نظریه از جهات مختلف، با نقدهایی مواجه است.

۳.۱. نقد روش‌شناختی

نظریه‌ی حیّ متأله در تعریف انسان، از جهت روش‌شناسی با نقدهایی مواجه است:
۳.۱.۱. آنچه در روش آیت‌الله جوادی آملی دیده می‌شود، جستجو برای یافتن «جنس» و «فصل» رایج در فلسفه و منطق است تا از این رهگذر، آنچه ماهیت انسان را شکل می‌دهد، شناسایی شود. یکی از اشکالاتی که در این روش تعریف وجود دارد، این است که ممکن است مقومات ماهیت یک شیء، به‌گونه‌ای باشد که نتوان یکی از آن‌ها را نسبت به دیگران برتری داده، یا یکی را جنس و دیگری را فصل نامید؛ چه اینکه در عناصر اصلی ماهیت انسان، پدیده‌های فراوانی ذاتی هستند.

حداقل آنکه در قرآن، برای درک حقیقت انسان، این روش مشاهده نمی‌شود؛ چراکه در قرآن آیاتی نیست که پدیده‌ها و اعراض انسانی را از هم تفکیک کند، دسته‌ای را «اعراض و صفات» بنامد و موضوعی را هم به‌عنوان «حقیقت انسانی» معرفی کند (۸، صص: ۲۶۵-۲۶۵).

۳.۱.۲. با فرض پذیرش تطبیق‌دادن روش منطقی در تعریف انسان از دیدگاه قرآن، ارکان نظریه‌ی حیّ متألّه، یعنی «حیّ» به‌عنوان جنس و «متألّه» به‌عنوان فصل، شرایط جنس و فصل منطقی را ندارند، زیرا براساس دیدگاه مشهور منطقیون، جنس و فصل عنوان مشترکی است که تمام مصادیق یک نوع را شامل می‌شود؛ طوری که با ثبوت وجود یک نوع، وجود جنس و فصل آن نیز ثابت است (ر.ک: ۲۱، ص: ۲۵۹)؛ در صورتی که در این نظریه، «حیّ متألّه» بر عموم انسان‌ها صادق نیست و صرفاً بر گروه اندکی از نوع انسان صدق می‌کند.

۳.۱.۳. روش قرآن در معرفی مهم‌ترین ویژگی انسان، معرفی عوامل خروج از انسانیت یا ورود به دوزخ است که در نتیجه، مهم‌ترین ویژگی ذاتی و ضروری انسان را نیز مشخص می‌نماید.

۳.۲. نقد مبنایی

بسیاری از فیلسوفان معتقدند که انسان در هنگام ولادت، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است (۲۳، ج: ۸، ص: ۱۳۶) و نظریه‌ی «حیّ متألّه» در تعریف انسان، مبتنی بر این مبنای فلسفی است (۱۳، ص: ۱۳۳). انسان در درون و بیرون از رحم مادر، مراحل تطوّر از جماد تا انسان را با حرکت جوهری می‌پیماید؛ غذای انسان که جماد است، به نطفه تبدیل می‌شود و پس از رشد نباتی، به مرحله‌ی جنینی و آمادگی دریافت روح حیوانی می‌رسد. این روح حیوانی، از او حیوانی بالفعل و انسانی بالقوه می‌سازد؛ زیرا دوران کودکی همراه است با احساس و تخیل و اندکی از عواطف، که این‌ها همه مربوط به حیوانیت آدمی است و تا حیات انسانی فاصله‌ی بسیار دارد (همان، ص: ۷۵).

مثال نقضی که این مبنا را با خدشه مواجه می‌کند، وضع انسان‌های کامل، به‌ویژه پیامبر اکرم (ص) و خاندان گرامی‌اش (ع) در هنگام ولادت است؛ چراکه ضروری است آن‌ها نیز مانند سایر کسانی که عنوان انسان بر ایشان اطلاق می‌شود، در هنگام ولادت، حیوان بالفعل و انسان بالقوه باشند؛ درحالی‌که نظریه‌پرداز گرانقدر، ضمن مستثناساختن ایشان، معتقد به فعلیت ویژگی‌های کمالی در ایشان هستند (۱۴، ج: ۱، ص: ۳۷۷). ضمن آنکه این مبنا حداقل با ظاهر دو دسته از آیات و روایات سازگاری ندارد:

۳.۲.۱. آیات و روایات فطرت که به ساختار آفرینش انسان اشاره دارد که به‌صورت بالفعل موجب احتجاج الهی خواهد بود. خدای بزرگ در آیه‌ی اخذ میثاق می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا

ذُرِّيَّةٌ مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (الأعراف/۱۷۲-۱۷۳) «و (به خاطر بی‌اور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه‌ی آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود): آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. چنین کرد تا مبادا روز رستاخیز بگویید: ما از این، غافل بودیم. یا بگویید: پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندان بعد از آن‌ها بودیم (و چاره‌ای جز پیروی از آنان نداشتیم)، آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی؟»

مضمون روایات ذیل این آیه حاکی از آن است که این میثاق الهی، همان فطرت است که در درون هر انسانی نهاده شده است و اگر چنین معرفتی به انسان داده نمی‌شد، هرگز امکان شناخت خدا وجود نداشت (۳۴، ج: ۲، صص: ۱۲-۱۳). اگر فطرت انسانی بالقوه باشد، نمی‌تواند دستمایه‌ی احتجاج الهی باشد؛ زیرا دانش بالقوه، گرچه به حمل اولی، علم نامیده می‌شود، اما به حمل شایع صناعی، علم نیست و برای تبدیل شدن به علم، باید از طریق تعلیم و با فرایندهای پیچیده‌ی علمی و عقلی فعلیت یابد. حال آنکه فطرت از طریق تذکر و با فرایندهای ساده‌ای چون قرارگرفتن در معرض بلا یا و خطرات، مانند شکستن کشتی و خطر غرق شدن در آب رخ می‌نماید (۲۵، ص: ۲۳۱).

۳.۲.۲. آیات و روایاتی که به موحذبودن انسان در هنگام ولادت اشاره دارند و تصریح می‌کنند که عوامل بیرونی، از جمله والدین، موجب نصرانی و یهودی و مجوس شدن فرزندان می‌شوند. امام باقر (ع) از رسول خدا (ص) نقل فرمود: هر مولودی بر فطرت خلق می‌شود، یعنی معرفت نسبت به خالقش؛ چنان که خدا فرموده: «اگر از آنان (مشرکان) بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، قطعاً می‌گویند الله» (۳۴، ج: ۲، صص: ۱۲-۱۳). براین اساس، انسان در هنگام ولادت، انسان بالفعل است، نه حیوان بالفعل؛ اما عوامل بیرونی می‌تواند او را از مسیر توحید و بندگی خدا خارج نموده و از او حیوانی بالفعل بسازد.

۳.۳. نقد محتوایی

علاوه بر نقدهایی که از جهت روشی و مبنایی به این نظریه وارد است، از جهت محتوای مقدمات نیز با اشکالاتی مواجه است که پذیرش آن را ناممکن می‌سازد. بعضی از مهم‌ترین مستندات قرآنی مربوط به یافتن ویژگی‌های مهم انسان، بر اثر تقطیع و عدم توجه به سیاق آیه، مخدوش شده است.

عبارت قرآنی «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (الأعراف/۱۷۹) و «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (الفرقان/۴۴) همان مستندی است که براساس آن، اجمالاً خروج بعضی از افراد نوع بشر از انسانیت نتیجه گرفته شده است (۱۰، ص: ۱۳۷). به‌عنوان مثال، آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: همه‌ی فضایل انسانی به فطرت‌گرایی و تمام ردایل به طبیعت‌گرایی

انسان بازمی‌گردد. اگر او به طبیعتِ خود رو آورد و از هویت انسانی خود که روح او است، غافل گردد، نه تنها از پیمودن مسیر کمال باز می‌ماند، دچار انحطاط می‌شود و پست‌تر از حیوان: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (همان، ص: ۲۱۴). حال آنکه سیاق و سباق آیه، به‌هیچ‌وجه در مقام بیان توجه به روح و فطرت نیست؛ بلکه درصدد بیان عدم‌به‌کارگیری ابزارها و ابطال استعدادهایی است که خدا در اختیار انسان قرار داده است تا در مسیر رحمت الهی قرار گیرد: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»: «به‌یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم که دل‌هایی دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند و) نمی‌فهمند و چشمانی که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند، آن‌ها همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌تر، اینان همان غافلان‌اند (چراکه با داشتن همه‌گونه امکانات هدایت، باز هم گمراه‌اند)» (۲۶، ج: ۸، ص: ۳۳۶).

درباره‌ی مقوماتی که برای ماهیت انسان ذکر شد، قرینه‌ای از مستندات قرآنی برای اثبات ضرورت این ویژگی‌ها برای انسان ذکر نشده است.

استناد به آیات یکم تا چهارم سوره‌ی مبارکه‌ی الرحمن برای معرفی «تعلیم قرآن» و «بیان» به‌عنوان مقومات یا فصل انسان، ناتمام و غیرقابل‌پذیرش است؛ زیرا این آیات در سیاق ذکر و شمارش نعمت‌های عامّ الهی است (همان، ج: ۱۹، ص: ۹۴)، نه در مقام تعیین فصل مقوم انسان و عامل جدایی او از سایر موجودات. همچنین هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که اثبات کند فعل و قول انواع گوناگون جانوران، مبهم است؛ بلکه قراینی دال بر روشن‌بودن افعال حیوانات وجود دارد و دست‌کم فعل و قول افراد هر نوع، برای دیگر افراد آن نوع، بین و روشن است، هرچند که برای عموم انسان‌ها مبهم باشد.

تردیدی نیست که بخش قابل‌توجهی از انسان‌ها پیش از نزول قرآن زیسته‌اند و بهره‌ای از نزول قرآن نبرده‌اند، برمبنای این نظریه، باید سخن همه‌ی ایشان را مبهم دانسته و ایشان را از دایره‌ی انسانیت خارج بدانیم. درحالی‌که بنا بر دیدگاه راجح، ذکر نعمت «بیان» در سیاق مذکور، از این‌روست که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی او بدون انتقال مفاهیم موردنظرش به دیگران، دچار اختلال می‌شود (همان، ج: ۱۹، ص: ۹۵).

درباره‌ی حمد کامل که به تصریح استاد گرانقدر، فصل مقوم انسان است، آنچه در دعای امام سجاد (ع) بیان شده، «معرفت حمد الهی» است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ...» که این ویژگی بنا بر آنچه در «دیدگاه قرآن و عترت درباره‌ی تعریف انسان» آمده، از لوازم فصل مقوم انسان است، نه خود فصل مقوم.

علاوه بر این‌ها، چهار نقد محتوایی دیگر بر این نظریه وارد است:

۳.۳.۱. فقدان مستند قرآنی مناسب برای جمع مقومات ماهیت در حی متأله:

به‌رغم آنکه این نظریه به قرآن کریم منتسب شده، اما مستندات مناسبی از قرآن برای آن ارائه نشده است. چه اینکه براساس مستندات قرآنی، ویژگی «حی» و «متأله» به‌معنای خدا باوری و توجه ذاتی به خدای بزرگ در تک‌تک ذرات عالم وجود دارد: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»: «آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و کسانی که در آن‌ها هستند، همگی تسبیح او می‌گویند و هر موجودی تسبیح و حمد او را می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید.» تسبیح همراه با تحمید همه‌ی موجودات آسمانی و زمینی در این آیه، حاکی از آن است که فقط انسان نیست که خداشناسی و خداگرایی، فطرتاً در ذاتش قرار دارد؛ بلکه همه‌ی موجودات چنین هستند.

۳.۳.۲. ویژگی غیر ذاتی و در قوس صعود: «حی متأله» عنوانی است که بیانگر

شئون والای حیات انسان و یکی از عوامل تمایز او با افق‌های تکاملی زندگی سایر موجودات است؛ اما این ویژگی، اولاً جزو مقومات و ذاتیات ماهیت انسان نیست و ثانیاً متعلق به قوس صعود است و صرفاً بیانگر کمال یا مراتبی از کمالات بالقوه است که حصول آن، متوقف بر کسب شرایط خاصی است. درحالی‌که برای یافتن جنس و فصل در یک موجود، لازم است فارغ از کمالات بالقوه و بالفعل، به آن موجود نگریسته شود تا مقومات ماهیت آن شناسایی شود. ممکن نیست مقومات ماهیت یک موجود، بالقوه باشند؛ زیرا هر چیزی که بالفعل نباشد، درحقیقت، عدم است (۱۶، ص: ۸۵) و ممکن نیست قوام ماهیت شیئی که بالفعل است، بر عدم باشد.

۳.۳.۳. سعه‌ی شمولی «انسان»: سعه‌ی شمولی این نظریه فقط تعداد محدودی از

انسان‌ها را یا به تعبیر دقیق‌تر، موجوداتی که در عُرف جوامع بشری، انسان نامیده می‌شوند، دربرمی‌گیرد. بسیاری از افراد بشر، خواه قبل از نزول قرآن و خواه بعد از آن، از وجود قرآن آگاه نشده‌اند و هیچ آیه‌ای از آیات آن را نشنیده‌اند تا به آن عمل کنند. قطعاً نمی‌توان درباره‌ی همه‌ی ایشان گفت که قول و فعلشان «میهم» بوده و در زمره‌ی انسان واقعی نیستند.

۳.۳.۴. کاربرد یکسان انسان برای مؤمن و کافر در قرآن: در قرآن، کلمه‌ی

«انسان» درباره‌ی کافران و صفات ناشایسته‌شان هم به‌کار رفته و این، نشانه‌ی عدم‌اختصاص آن به متألهان است؛ چنان‌که در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی عبس فرموده: «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ»: «مرگ بر انسان، چه‌قدر کافر و ناسپاس است.» یا در آیه‌ی ششم سوره‌ی عادیات فرموده: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»: «قطعاً انسان نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است.» و آیات

۴. دیدگاه قرآن و عترت درباره‌ی تعریف انسان

با توجه به نقدهای مذکور، نظریه‌ی حیّ متألّه در تعریف انسان غیرقابل‌پذیرش است؛ حال پرسش این است که عناصر اصلی در تعریف انسان و فصل مقوم انسان چیست؟

۴.۱. بحث قرآنی

قرآن کریم در سه دسته از آیات، به خروج از انسانیت اشاره کرده و آیت‌الله جوادی آملی نیز اجمالاً این آیات را موردتوجه قرار داده‌اند:

۴.۱.۱. آیاتی که به مسخ گروهی از انسان‌ها اشاره نموده است؛ مانند آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی بقره: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آٰمَنُوا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»: «شما کسانی از خودتان را که در روز شنبه از فرمان خدا تجاوز کردند و در آن روز ماهی صید کردند شناختید که ما به آن‌ها گفتیم: بوزینگانی رانده شوید.»

۴.۱.۲. بخش دیگری از آموزه‌های قرآن و عترت تصریح دارند به اینکه برخی از انسان‌ها در قیامت به صورت حیوانات محشور می‌شوند؛ مانند آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی نبأ: «يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا»: «روزی که در صور دمیده می‌شود و شما فوج‌فوج (به محشر) می‌آیید.» چنان که در روایات ذیل این آیه، فریقین از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند که در قیامت، عده‌ای به صورت حیوان محشور می‌شوند؛ یعنی تمام هستی‌شان بر خُلق و خوی آن‌ها شهادت می‌دهد: اگر کسی به شکل سگ محشور شود، هستی‌اش شاهد درنده‌خویی اوست؛ چنانچه به صورت مور باشد، هستی وی شاهد طمّاع بودن وی است و اگر حیوانی خزنده باشد، شخصیت حقیقی‌اش بدین‌گونه جلوه کرده است (۹، ج: ۱۳، ص: ۳۹۳).

۴.۱.۳. آیاتی که به عوامل خروج انسان از مرزهای انسانیت تصریح کرده است. قرآن کریم در آیات ۴۳ تا ۴۴ سوره‌ی فرقان می‌فرماید: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»: «آیا دیدی کسی را که هوای نفسش را معبود خود برگزیده است؟! آیا تو می‌توانی به دفاع از او برخیزی؟! آیا گمان می‌بری بیشتر آنان می‌شنوند یا تعقل می‌کنند؟! آنان فقط همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌ترند.» منظور از اتخاذ هوا به‌عنوان اله و معبود، اطاعت و تبعیت کردن از آن است؛ چنان‌که آیه‌ی شصتم از سوره‌ی یس، اطاعت از شیطان، عبادت او دانسته شده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آٰدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»: «ای فرزندان آدم، آیا از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید؛ زیرا دشمن آشکار

شماست.» همچنین ابزار آدمی به سوی سعادت یکی از این دو طریق است، یا خودش اهل تعقل باشد و حق را تشخیص بدهد و از آن پیروی کند، یا در برابر کسی که حق را می‌شناسد، گوش شنوا داشته باشد. این آیات، هواپرستان را به سبب اینکه عقل فطری خویش را به وسیله‌ی پیروی از هوا، تیره و محجوب کردند، بدتر از چارپایان دانسته که فاقد این امکانات هستند (ر.ک: ۲۶، ج: ۱۵، صص: ۲۲۳-۲۲۴).

همچنین در آیه‌ی ۱۷۹ سوره‌ی اعراف می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»: «یقیناً گروه بسیاری از جن و انس را آفریدیم که عاقبت آن‌ها دوزخ است؛ زیرا آن‌ها دل‌هایی دارند که با آن نمی‌فهمند، چشمانی دارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند؛ آن‌ها مانند چهارپایان هستند، بلکه گمراه‌تر.»

در این آیات برای خروج از انسانیت، به دو امر اشاره شده است:

الف. کسب ملکات روحی که با انسانیت تناسبی ندارد: محور آیتی که اشاره به مسخ حقیقت انسان‌ها دارد، کسب ملکات روحی است که با شأن انسانیت تناسبی ندارد. به تعبیر آیت الله جوادی آملی، انسان با کارهایی که انجام می‌دهد، زمینه‌ی پیدایش ملکات نفسانی را برای خود فراهم می‌سازد؛ همان‌طور که در مسائل علمی، گفتن و شنیدن و تمرین کردن با صورت‌های ذهنی، زمینه‌ی پیدایش ملکه‌ی تخصص و اجتهاد را فراهم می‌کند، در مسائل عملی نیز، عمل، زمینه‌ی پیدایش صورت‌های نفسانی به صورت «حال» و «ملکه» می‌شود. ملکات نفسانی تدریجاً از حد غرض و کیف نفسانی فراتر رفته و در جان آدمی رسوخ می‌کند و تبدیل به حقیقت وجودی او می‌شود؛ یعنی گرچه شکل ظاهری فرد تبه‌کار شبیه انسان باشد، لیکن حقیقت او جانوری دیگر است. البته این بدان معنا نیست که عقل انسانی که تأمین‌کننده‌ی انسانیت انسان است، به کلی از بین می‌رود، بلکه بدین معنا است که در میدان جهاد اکبر و در درگیری با غضب و شهوت، به اسارت هوای نفس درمی‌آید (ر.ک: ۹، ج: ۵، صص: ۱۴۳-۱۴۵).

در آیه‌ی پنجم سوره‌ی جمعه نیز دانشمندان بی‌عمل از اهل کتاب، به حمار تشبیه شده‌اند: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا»: «کسانی که مکلف به تورات شدند ولی حق آن را ادا نکردند، مانند درازگوشی هستند که کتاب‌هایی حمل می‌کند.» این تمثیل نیز از باب مسخ ملکوتی و برای بیان حقیقت و باطن افراد است، نه صرفاً تشبیهی ادبی؛ زیرا حمار نیز در پی یادگیری و عمل کردن به محتوای بار کتاب نیست و از حمل کتاب، فقط حجم و وزن آن را می‌فهمد و کاری ندارد که بار او کتاب است

یا غیر کتاب، یا اگر کتاب است، قداست دارد یا ندارد؛ لذا باطن چنان افرادی، شبیه باطن حمار است (ر.ک: همان، ج: ۲، ص: ۳۳۱).

در بسیاری از موارد، انسان، اسیر هواهای نفسانی‌اش شده و عقل و سمع او دچار اختلال می‌شود؛ در نتیجه، او به مسیر غیرانسانی سوق پیدا می‌کند و این معنایی است که در آیات ۴۳ تا ۴۴ سوره‌ی فرقان تصریح شده است.

ب. عدم بهره‌برداری از سرمایه‌ها برای درک حقیقت: درک حقیقت به‌وسیله‌ی قوای شناختی انسان صورت می‌گیرد که عبارت‌اند از قلب عاقل، چشم بینا و گوش شنوا. البته اینکه گاهی مجموعه‌ی ادراکات انسان، به قلب و سمع نسبت داده شده، برای این است که برای درک حقایق دو راه بیشتر وجود ندارد؛ انسان یا باید از درون جانش جوششی داشته باشد و مسائل را شخصاً تحلیل کند و به نتیجه‌ی لازم برسد، یا گوش به سخن ناصحان مشفق، پیامبران الهی و امامان حق بدهد، یا از هر دو راه به حقایق برسد (۲۶، ج: ۱۴، ص: ۳۸۸).

چشم و گوش انسان و حیوان در دریافت و ادراک فوتون‌های نوری و فرکانس‌های صوتی با یکدیگر یکسان است و بسیاری حیواناتی که دارای شنوایی و بینایی قوی‌تر از انسان هستند. اما در آیات قرآن، واژه‌ی «چشم» (عین) و «گوش» (أذن) به‌کار نرفته است؛ بلکه واژه‌ی «بصر» و «سمع» (توانایی ادراک و مشاهده‌ی حق) استعمال، و میان این مفاهیم، تفاوت‌هایی قائل شده است. صاحبان «بصر» ستوده شده‌اند، از آن‌رو که شایسته‌ی ادراک آیات الهی و عبرت‌ها هستند (آل‌عمران/۱۳)^۴ و بسیاری از کسانی که چشم سالم دارند، کور دانسته شده‌اند؛ زیرا قلب آن‌ها کور است (حج/۴۶)^۵.

از سوی دیگر، قرآن مؤمنان را به دلیل شنوایی در برابر سخن حق ستوده (آل‌عمران/۱۹۳)^۶ و بسیاری از انسان‌ها که دارای «أذن» سالم هستند، ناشنوا معرفی نموده است (الأنفال/۲۱)^۷ و تصریح کرده که فرایند «سمع»، توسط قلب صورت می‌گیرد؛ اگر قلب کسی «طبع» یا «ختم» شود، توانایی سمع نخواهد داشت (الأعراف/۱۰۰)^۸. ادراک حاصل از مشاهده‌ی عینی و شنیدن ظاهری، در اثر فرایندی قلبی تبدیل به «بصار» و «سمع» می‌شود و اگر این فرایند صورت نگیرد، هرچند آدمی «اهل نظر» باشد، ولی دارای «بصر» و «سمع» نیست. بنابراین، منظور قرآن از «لَهُمْ أُعِينُ لَا يَبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ» صرفاً ارتباط چشم و گوش با ظاهر پدیده‌ها و رویدادها نیست. انسان علاوه بر این‌ها دارای کانونی به‌نام «قلب» است که فراتر از ارتباط فیزیکی چشم و گوش با پدیده‌ها، هم می‌بیند و هم می‌شنود.

افرادی که نمی‌فهمند، نمی‌بینند و نمی‌شنوند، نه به این دلیل است که وسایل فهم،

بینایی و شنوایی آنان به‌طور طبیعی مختل باشد، بلکه از آن جهت است که قلب آنان به دلیل قرارگرفتن در جاذبه‌ی غرائز حیوانی، این امکانات را به اشباع آن غرائز مشغول داشته است (۷، ج: ۱۵، ص: ۱۸). چنان‌که قرآن کریم در آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی جاثیه فرموده: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ». «آیا دیدی کسی را که معبودش را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را از روی علم، به گمراهی معذب ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده‌ای افکنده؟ با این حال، چه کسی می‌تواند غیر از خدا او را هدایت کند؟! آیا متذکر نمی‌شوید؟» از بُعد معرفت‌شناختی نیز اساساً راه حس، راه مستقلى نیست و به‌تنهایی ارزش علمی ندارد و ادراک حسی بدون ضمیمه‌ی قانون عقلی، مفید یقین نیست (۱۳، صص: ۳۱۳ - ۳۱۵).

براساس آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی حج: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...»: «آیا آنان در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن تعقل کنند...»، قلب، جایگاه عقل و ظرف «تعقل» در باطن انسان است و مهم‌ترین کارکرد قلب نیز «تعقل» است. همچنین قرآن در آیه‌ی ۳۷ سوره‌ی قاف، در مقام تبیین عوامل سودمندساختن تذکر سرگذشت اقوام پیشین می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»: «در این، تذکری است برای آن کس که قلب دارد، یا گوش دل فرادهد، در حالی که حاضر باشد.» در روایات ذیل این آیه، قلب، به «عقل» تفسیر شده است (۳۴، ج: ۱، ص: ۱۶). در روایت امیرمؤمنان علی(ع) نیز عقل، به قلب نسبت داده شده: «هر صاحب‌قلبی، لزوماً عاقل نیست؛ هر کس قوه‌ی شنوایی دارد، لزوماً شنوا نیست و هر کس اهل نظر باشد، لزوماً بصیر نیست» (۲۲، خطبه‌ی ۸۸). امام رضا(ع) نیز فرموده: «بدان که هر چیزی که حواس بیابد، معنایی قابل‌درک با آن است. هریک از حواس، تنها بر آن حدی دلالت دارد که خدا برایش قرار داده؛ اما فهم قلبی، همه‌ی فعالیت‌های حواس را شامل می‌شود» (رک: ۲۹، ج: ۲، ص: ۹۰). براساس این روایت، اولاً نتیجه‌ی فعالیت حواس، معین است و فعالیت آن را نباید از حواس دیگر انتظار داشت، ثانیاً ادراک همه‌ی واقعیت‌ها را نمی‌توان از حواس توقع داشت؛ زیرا محصول فعالیت‌های حواس، محدودتر از واقعیت‌های هستی است. خداوند قلب را برای جبران کوتاهی حواس از ادراک واقعیت‌ها آفریده است. هر انسانی همان‌طور که بینایی، شنوایی، بویایی، لمس و چشایی حسی دارد و این‌ها زیر نظر مغز کار می‌کنند، در قلبش نیز بینایی، شنوایی، بویایی، لمس و چشایی دارد که همگی در قلب فعالیت دارند و علاوه‌بر آن، پردازنده‌ای مرکزی به‌نام عقل وجود دارد.

باتوجه‌به مقدمات فوق، می‌توان نتیجه گرفت که هرچند قلب، کانون انسانیت است؛ اما

آنچه قلب انسان را از سایر جانوران متمایز می‌سازد، عقل است، زیرا همه‌ی موجودات غیر از انسان دارای قلب هستند؛ ولی آنچه باعث می‌شود انسان به محدوده‌ی سایر جانوران سقوط کند، عدم تعقل است و قلب، ظرف عقل است.

۲.۴. بحث روایی

مراجعه به روایات اهل بیت (ع) در مقام تفسیر آیات، یا استشهاد بر صحت نظر فوق، هم از جهت تأیید برداشت متدبر از قرآن و هم از جهت انتساب آن به اسلام، ضروری است و این، مورد پذیرش نظریه پرداز نیز بوده است؛^۹ لذا علاوه بر بحث قرآنی، لازم است بحث روایی نیز صورت گیرد.

امام صادق (ع) می‌فرماید: «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعُقْلُ»: «ستون اصلی وجود انسان، عقل است» (۳۴، ج: ۱، ص: ۲۵). واژه‌ی «دعامه» (جمع آن «دعائم») یکی از کلیدواژه‌هایی است که در روایات مربوط به انسان‌شناسی به کار رفته و می‌توان آن را معادل اصطلاح منطقی «فصل» دانست. توضیح آنکه، به فرض پذیرش روش تحلیل منطقی^{۱۰} در تعریف انسان، چنانچه بخواهیم معادلی برای اصطلاح فصل بیابیم، واژه‌ی «دعامه» مناسب‌ترین لفظ است. «دعامه» برای معنای «ستونی که خانه به وسیله‌ی آن می‌ایستد» و «چوبی که به وسیله‌ی آن خیمه عمود می‌ایستد» وضع شده و به چوب‌هایی که در گذشته برای ساختن سقف استفاده می‌کردند و سنگینی سقف بر روی آن است، «دعائم» گفته می‌شود (۵، ج: ۱۲، ص: ۲۰۱). به چیزی که مانع از کج شدن شیئی شود نیز «دعامه» اطلاق می‌شود و نیز گاهی از این ریشه برای معنای «تقویت کردن» استفاده شده است (۳۱، ج: ۲، ص: ۶۰). همچنین به بزرگ و سید یک قوم نیز «دعامه القوم» و «عماد القوم» گفته می‌شود (۳۳، ج: ۲، ص: ۱۹۴) که این معنا نیز برگرفته از همان معنای «ستون خانه» است (۳، ج: ۲، ص: ۱۲۰). معنای وضعی «دعامه»، ستونی است که خانه بر روی آن برپا می‌شود و به صورت استعاره، درباره‌ی غیر از خانه نیز به کار می‌رود (۲۸، ج: ۶، ص: ۶۲).

در روایتی از پیامبر (ص)، اشاره‌ی کاملی به معنای لغوی «دعامه» شده است: «إِنَّ مِنْ دِعَامَةِ الْبَيْتِ أَسَاسَةً»: «همانا اساس خانه، ناشی از ستون آن است» (۲۰، ج: ۱، ص: ۱۶۹). در برخی از روایات، دعامه با اضافه به اسلام و دین به کار رفته است. امام کاظم (ع) از پدرش از رسول خدا (ص) نقل فرمود: «إِنَّ الْإِسْلَامَ سَقْفٌ تَحْتَهُ دِعَامَةٌ لَا يَقُومُ السَّقْفُ إِلَّا بِهَا فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَتَى بِذَلِكَ السَّقْفِ مَمْدُوداً لَأَ دِعَامَةٌ تَحْتَهُ فَأَوْشَكَ أَنْ يَخِرَّ عَلَيْهِ سَقْفُهُ فَيَهْوَى فِي النَّارِ»: «اسلام سقفی است که در زیر آن، یک دعامه (ستون) است که سقف، بدون آن ستون برپا نمی‌شود؛ اگر یکی از شما بخواهد آن سقف را بدون دعامه (ستون) برپا دارد، زود خواهد بود که سقفش بر او فرو بریزد و در آتش سقوط کند» (۳۶، ج: ۲۲، ص: ۴۷۷).

چنان که در روایتی از امام صادق (ع) آمده: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دِعَامَةً وَ دِعَامَةُ الْإِسْلَامِ الشَّيْعَةُ»: «همانا هر چیزی دارای دعامه است و شیعه، دعامه اسلام است» (۳۴، ج: ۸، ص: ۲۱۲) و نیز واژه‌ی «دعامة» در روایتی از امیرمؤمنان علی (ع) نیز چنین به کار رفته: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ: لَمَّا نَزَلَتْ قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى قَالَ جِبْرِئِيلُ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ لِكُلِّ دِينٍ أَصْلًا وَ دِعَامَةً وَ قُرْعًا وَ بُنْيَانًا وَ إِنَّ أَصْلَ الدِّينِ وَ دِعَامَتَهُ قَوْلُ نَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ قُرْعَهُ وَ بُنْيَانَهُ مَحَبَّتُكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ مَوَالَتُكُمْ فِيمَا وَافَقَ الْحَقَّ وَ دَعَا إِلَيْهِ»: «از رسول خدا (ص) شنیدم وقتی آیه قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى نازل شد، جبرئیل گفت: ای محمد؛ هر دینی ریشه و ستون و شاخسار و بنیانی دارد، ریشه و ستون دین، اعتقاد به لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است و شاخسار و بنیان دین، محبت شما اهل بیت و پیروی از شماسست در آنچه که موافق حق است و حق به سوی آن فرا می‌خواند» (۳۲، ص: ۳۹۷). در همه‌ی موارد فوق، استعمال این واژه به همراه اضافه‌ی دین یا اسلام، به معنای ستون اصلی دین است که بدون آن، بنیان دین فرو خواهد ریخت؛ به عبارت دیگر، کاربرد این واژه، بیانگر جزئی از دین است که دین بدون آن، هویت خود را از دست می‌دهد و این معنا، تقریباً معادل اصطلاح «فصل» در منطق است، زیرا همان طور که فصل، حقیقتی است که قوام نوع بدان بستگی دارد (۳۸، ص: ۷۵)، واژه‌ی دعامه نیز بیانگر چیزی است که قوام یک موجود بدان بستگی دارد، خواه آن موجود از قبیل حقایق خارجی مانند انسان باشد و خواه از قبیل حقایق انتزاعی و مفهومی، مانند دین و مذهب باشد. با توجه به تطابق واژه‌ی دعامه با اصطلاح فصل، براساس روایت کافی، «دعامة الانسان» به معنای فصل مقوم انسان و آنچه بدون آن بنیان انسانیت فرو می‌ریزد، «عقل» است و این یافته، مؤید یافته‌های قرآنی پیشین است.

کلیدواژه‌ی دیگری که در روایات انسان‌شناسی به کار رفته، «أصل الانسان» است. امام باقر (ع) از پیامبر (ص) خطاب به قریش نقل فرمود: «حَسَبَ انْصَانِ بِه دِينِ اَوْسْتِ، مَرْوْتِ اَوْ بِه اَخْلَاقِ اَوْ مِیْ بَاشِدِ و عَقْلِ اَوْ اَصْلِ و رِيشِی اَوْسْتِ». (۳۴، ج: ۸، ص: ۱۸۱) نیز، در روایتی از امام صادق (ع) آمده: امیرمؤمنان علی (ع) مستمراً می‌فرمودند: «أَصْلُ الْإِنْسَانِ لُبُّهُ» (۲۴، ص: ۲۴۰) علامه مجلسی در ذیل این حدیث می‌گوید: کلمه‌ی «لُبُّ» به معنای هر چیز خالص و به معنای عقل است و منظور از لُبُّ در این روایت، عقل است؛ به عبارت دیگر، برتری انسان‌ها نسبت به همدیگر تنها به عقل آنهاست، نه به حَسَب و نَسَب (۳۶، ج: ۱، ص: ۸۲). واژه‌ی «اصل»، به معنای ریشه است (۵، ج: ۱۱، ص: ۱۶) و بنا بر آنچه در مصباح المنیر ذکر شده، اصل هر چیزی عبارت است از آنچه وجود آن شیء بدان برمی‌گردد؛ همان طور که پدر، اصل و ریشه برای فرزند است (۳۳، ج: ۲، ص: ۱۶) که این معنا نیز تا حدودی با

معنای «فصل» قرابت دارد؛ هر چند دلالت «اصل» بر این اصطلاح، به روشنی «دعامه» نیست.

جالب آنکه در برخی دیگر از روایات، تعبیر «قوام» به کار رفته که به روشنی نشان‌دهنده‌ی معنای «مقوم» است. در عبارتی از پیامبر (ص) نقل شده: «قَوَامُ الْمَرْءِ عَقْلُهُ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (۴۰، ج ۱، ص: ۴) «قوام (انسانیت) انسان به عقل اوست و کسی که عقل ندارد، دیانت هم ندارد.» تعبیر مشابه دیگری نیز در روایت مشاهده می‌شود، از جمله آنکه امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «الْإِنْسَانُ بِعَقْلِهِ» (۱، ص: ۴۹) یعنی «(انسانیت) انسان به وسیله‌ی عقل تحقق می‌یابد.» و از ایشان نقل شده: «الرُّوحُ حَيَاةُ الْجِسْمِ وَالْعَقْلُ حَيَاةُ الرُّوحِ» (۲، ج: ۲۰، ص: ۲۷۸).

باتوجه به آنچه در روایات بیان شده، مهم‌ترین ویژگی ذاتی انسان که موجب قوام انسانیت و عامل تمایز او از سایر موجودات می‌شود، عقل است و همه‌ی کمالاتی که انسان از رهگذر دین و آموزه‌های دینی به دست می‌آورد، از جمله حیات متألّهانه، بر پایه‌ی آن استوار است.

۵. نتیجه

نظریه‌ی «حیّ متألّه» در تعریف انسان، نگرشی است که ظاهراً با استناد به برخی از آیات قرآن مطرح شده و برای انسان شأن و جایگاهی الهی قائل است. این نظریه نهایتاً بیانگر ویژگی بالقوه‌ای می‌باشد که ممکن است در قوس صعود محقق شود؛ حال آنکه مقومات ماهیت و جنس و فصل، ویژگی‌های ذاتی بالفعلی هستند که فقدان آن‌ها موجب انقلاب ماهیت می‌شود. این نظریه از آموزه‌های قرآن و عترت برگرفته نشده و بر مبانی‌ای استوار شده که با نصوص قرآنی و روایی مطابقت ندارد؛ لذا نمی‌توان آن را به اسلام انتساب داد. همچنین با فرض پذیرش روش تحلیل منطقی در تعریف حقیقی و ماهوی، اولاً واژه‌ی «دعامه» معادلی دقیق برای «فصل» می‌باشد و ثانیاً در آموزه‌های قرآن و عترت، آن ویژگی ذاتی که فقدان آن موجب خروج از انسانیت می‌شود، عقل است.

یادداشت‌ها

۱. منطقدانان مسلمان برای تعریف ماهوی اشیاء به دنبال یافتن «جنس» و «فصل» بوده و تعریف حقیقی را ترکیب جنس قریب و فصل می‌دانند (ر.ک: ۴، ص: ۴۸). در این نگرش، جنس عبارت است از معنایی که افراد و اشخاص متعددی در آن مشترک باشند و قابل حمل بر انواع مختلفی باشد (همان، ص: ۴۷). به عبارت دیگر، در پاسخ به پرسش از ماهیت یک موجود، مابه‌الاشتراک او با دیگر

پدیده‌های طبیعی، جنس است (همان، ص: ۵۸). همچنین به عامل تمایزبخش ذاتی یک موجود از سایر موجودات که اگر با طبیعت جنس فرین شود، آن را به «نوع» خاصی تبدیل می‌کند، «فصل» اطلاق می‌شود (همان، ص: ۷۴). به اعتبار خود نوع و اینکه قوام ماهیت نوع به آن بستگی دارد، «فصل مقوم» نامیده می‌شود؛ چه اینکه بدون آن، انسان نه در ذهن و نه در خارج محقق نمی‌شود (۶، ص: ۷۲). در مقام قیاس با جنس و به اعتبار تمایزبخشیدن یک نوع از سایر موجودات، به آن «فصل ممیز» اطلاق می‌شود (۴، ص: ۷۲). فصل، جزء مساوی ذات افراد یک نوع است (۳۷، ج ۵، ص: ۵۸) و مقوم ذاتی نوع است (۱۸، ص: ۲۵۶)؛ لذا اگر موجودی فصل خویش را از دست بدهد، تمایز نوعی‌اش را با سایر انواع هم‌جنس از دست خواهد داد.

۲. «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»: و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم؛ سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن [رحم] قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه [خون بسته]، و علقه را به صورت مضغه [چیزی شبیه گوشت جویده‌شده]، و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم، سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم. پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است.

۳. «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَسِبَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةً حَمَدِهِ عَلَى مَا أُنْبِئُهُمْ مِنْ مِّنْهُ الْمُتَتَابِعَةُ، وَ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعْمِهِ الْمُتَطَاهِرَةَ، لَتَصَرَّفُوا فِي مَنِّهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى حَدِّ الْبَهِيمِيَّةِ فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»

۴. «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِّثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَ اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنْ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ»: (در جنگ بدر)، با هم روبه‌رو شدند، نشانه‌ای بزرگ برای شما بود: یک گروه در راه خدا نبرد می‌کرد و جمع دیگر، گروه کافری بود که مؤمنان را با چشم خود، دو برابر می‌دیدند. (و این، عاملی برای وحشت و شکست آن‌ها شد. و خداوند، هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، با یاری خود تأیید می‌کند. در این مثال، عبرتی است برای صاحبان بصر.)

۵. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»: «آیا آنان در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند یا گوش‌های شنوایی که با آن ندای حق را بشنوند؟! چراکه چشم‌های ظاهر نابینا نیست؛ بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست، کور است.»

۶. «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا»: «پروردگارا! ما صدای منادی (تو) را شنیدیم که به ایمان دعوت می‌کرد که: «به پروردگار خود ایمان بیاورید!» و ما ایمان آوردیم.»

۷. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» «مانند کسانی نباشید که می‌گفتند: «شنیدیم» اما درحقیقت نمی‌شنیدند.»

۸. «... وَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» «بر دل‌هایشان مهر می‌نهمیم، در نتیجه ایشان نمی‌شنوند!»

۹. آیت‌الله جوادی آملی در مقدمه‌ی تفسیر تسنیم، تصریح کرده‌اند: «مجموع ثقلین، سخن اسلام است، نه سخن یکی از دو ثقل به‌تنهایی» (۹، ج: ۱، ص: ۱۶۰) و «باید همه‌ی روایاتی که در شأن نزول، تطبیق و یا تفسیر آیه‌ی مورد بحث آمده و همچنین روایاتی که به‌گونه‌ای با معنای آیه مرتبط است، با یکدیگر جمع‌بندی شود تا در محدوده‌ی ثقل اصغر نیز مقیدها و مخصّص‌ها و سایر قراین یافت‌شده، پیام ثقل اصغر به‌روشنی دریافت شود. پس از جمع‌بندی روایات مزبور، عصاره‌ی آن‌ها را بر قرآن عرضه می‌کنیم تا در صورت نداشتن مخالفت تبیینی با قرآن، به‌عنوان مقید و مخصّص و قرینه و شارح، در دامنه‌ی قرآن قرار گیرد» (همان، ج ۱، ص: ۱۶۱).

۱۰. تحلیل منطقی معادل دو اصطلاح، «تقسیم عقلی» (ر.ک: ۱۹، ص: ۵۲) و تعریف به عام و خاص (ر.ک: همان، ص: ۸۲) است.

منابع

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶ ش)، تصنیف *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبّه‌الله، (۱۴۰۴)، *شرح نهج‌البلاغه*، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهایه فی غریب‌الحدیث و الأثر*، تحقیق: محمود محمد طنحی و ظاهر احمد زاوی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۴. ابن‌سینا، حسین، (۱۴۰۴)، *الشفاء (مدخل منطق)*، تحقیق: سعید زاید، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان‌العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۶. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، *التعریفات*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۷. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۶ ش)، ترجمه و تفسیر *نهج‌البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم.

۸. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۲)، *قرآن، نماد حیات معقول*، چاپ اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، *تسنیم*، چاپ دوم، قم: اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۸۴)، *تفسیر انسان به انسان*، تنظیم و تحقیق: محمدحسین الهی‌زاده، چاپ اول، ویرایش: سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۵)، *مبانی اخلاق در قرآن کریم*، تنظیم و ویرایش: حسین شفیعی، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۶)، *حیات حقیقی انسان در قرآن کریم*، تنظیم و تحقیق: غلامعلی امین‌دین، ویرایش: سعید بندعلی، چاپ سوم، قم: اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۶)، *معرفت‌شناسی در قرآن کریم*، تنظیم و ویرایش: حمید پارسانیا، چاپ چهارم، قم: اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۸۸)، *ادب فنای مقربان*، تحقیق: محمد صفایی، چاپ اول، قم: نشر اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۸)، *قرآن در قرآن*، تحقیق: محمد محرابی، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء.
۱۶. جهامی، جیرار، (۱۹۹۸)، *موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب: (قسم النص)*، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۷۴)، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تصحیح: محسن بیدارفر، چاپ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. خندان، علی‌اصغر، (۱۳۹۳)، *منطق کاربردی*، چاپ دهم، تهران: سمت.
۲۰. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن، (۱۴۱۲)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، چاپ اول، قم: انتشارات شریف رضی.
۲۱. رازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم: انتشارات کتبی نجفی.
۲۲. سیدرضی، ابوالحسن، (بی‌تا)، *نهج‌البلاغه*. تصحیح: صبحی صالح، قم: انتشارات دارالهجره.
۲۳. صدرالمألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.

نظریه‌ی «حیّ متألّه» در سنجه‌ی آموزه‌های قرآن و عترت ۹۷

۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، (۱۳۶۲)، *الأمالی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، (۱۳۹۸)، *التوحید*، چاپ اول، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه: محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۸. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۹. عطاردی، عزیز الله، (۱۴۰۶)، *مسند الامام الرضا (ع)*، چاپ اول، مشهد: آستان قدس.
۳۰. فارابی، ابونصر، (۱۳۸۱)، *فصوص الحکمه*، شرح: سید اسماعیل غازی، مقدمه و تحقیق: علی اوجبی، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، *العین*، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۳۲. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰)، *تفسیر الفرات الکوفی*، چاپ اول، تهران: مؤسسه‌ی چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵)، *المصباح المنیر*، چاپ اول، قم: دار الهمجره.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. لاندمان، مایکل، (۱۳۵۰)، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه: رامپور صدر نبوی، مشهد: طوس.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۷. مطهری. مرتضی، (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چاپ نهم، تهران: صدرا.
۳۸. مظفر، محمدرضا، (۱۴۰۸)، *المنطق*، چاپ هشتم، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۳۹. نرمان لسللی، مان، (۱۳۷۲)، *اصول روان‌شناسی*، ترجمه: محمود صنایعی، چاپ چهاردهم، تهران: نشر اندیشه.

۴۰. نیشابوری، محمد بن حسن فتّال، (بی تا)، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، مقدمه و تحقیق: محمد مهدی سیدحسن خراسان، قم: انتشارات رضی.

۴۱. یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین، (۱۴۱۲)، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چاپ دوم، قم: موسسه النشر الاسلامی.