

Anthropological Fundamentals of the Quran in Training-based Civilization Construction**(With Emphasis on Tafsir al-Mizan)**

Received: 2021/05/08

Accepted: 2021/07/25

Hakimeh Hosseini*

(91-112)

New Islamic civilization construction is one of the most important new discourses in the contemporary era which attracted the mind of Islamic thinkers after Islamic movements, Islamic Awakening movement, and the failure and infamy of western and materialist schools. Regarding the importance of designing new Islamic civilization and the necessity of extracting Humanities from the holy Quran and also considering the position of training-centeredness of the Islamic civilization, and regarding that Allamah Tabataba'i has presented inventions in training issues, the present research, using content analysis method, has extracted and inferred the specific foundations of "Tafsir al-Mizan" in the field of anthropology and its relationship with forming civilization. Based on Quranic fundamentals of Allamah in "Tafsir al-Mizan", the human soul is his path towards God and its consistent recognition and evaluation is necessary. Human soul or personality has deep connection or bond with his function and even can be inflicted by duality, a phenomenon whose identification is highly important in civilizational macro-management. Among other anthropological fundamentals of Allamah about human felicity, are its connection to action, being real and primordial and relative and hierarchical identity of felicity whose recognition and true management are the tools of training-centered civilization-making. Finally, the collective identity and social completion of man is raised whose position in civilization is important and significant.

Keywords: New Islamic Civilization, Training-centered Civilization, Anthropology, Allamah Tabataba'i, Tafsir al-Mizan, The Holy Quran.

* . Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Mashhad, Iran
Hosseini.dolatabad@gmail.com.



مبانی انسان‌شناختی قرآن در تمدن‌سازی تربیت‌محور (با تکیه بر تفسیر المیزان)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۳

حکیمه حسینی*

(۹۱-۱۱۲)

چکیده

تمدن‌سازی نوین اسلامی یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های نوپیدا در دوران معاصر است که در پی نهضت‌های اسلامی، جنبش بیداری اسلامی و شکست و رسوایی مکاتب مادی و غربی، اذهان اندیشمندان اسلامی را به خود جلب نموده است. با عنایت به اهمیت ترسیم تمدن نوین اسلامی و بایستگی استخراج علوم انسانی از قرآن کریم و نیز نظر به جایگاه تربیت‌محوری تمدن اسلامی، و باتوجه‌به اینکه علامه طباطبائی ابتکارهایی در مباحث تربیتی ارائه نموده است، پژوهش حاضر با بهره‌مندی از شیوه تحلیل محتوا، به استخراج و استنباط مبانی ویژه تفسیر المیزان در حوزه انسان‌شناسی و ارتباط آن با تمدن‌سازی پرداخته است. برپایه مبانی قرآنی علامه در تفسیر المیزان، نفس انسان مسیر سلوک او به سوی خداوند بوده و شناخت و ارزیابی مداوم آن بسیار ضروری است. نفس یا همان شخصیت انسان بستگی و پیوندی ژرف با کارکرد او داشته و حتی می‌تواند دچار دوگانگی شود. پدیده‌ای که شناسایی آن در مدیریت کلان تمدنی بسیار حائز اهمیت است. از دیگر مبانی انسان‌شناختی علامه درباره سعادتمندی انسان، رابطه آن با عمل، حقیقی و فطری بودن آن و هویت نسبی و مرتبه‌ای سعادت است که شناخت و تدبیر صحیح آن از لوازم تمدن‌سازی تربیت‌محور می‌باشد. درنهایت نیز هویت جمعی و استکمال اجتماعی انسان مطرح می‌باشد که جایگاه آن در تمدن بسیار محوری و برجسته است.

واژگان کلیدی: تمدن نوین اسلامی، تمدن تربیت‌محور، انسان‌شناسی، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، قرآن کریم

مقدمه

شناخت انسان بی‌گمان از نخستین گام‌های علوم انسانی است که به‌ویژه در تمدن‌سازی ضرورتی دوچندان دارد؛ چراکه اصولاً رکن مهم تمدن، انسان است و نگرش‌های انسان‌شناختی هر تمدن، بنیادی‌ترین پی‌نهاد آن به‌شمار می‌رود.

شناخت انسان از چند جهت حائز اهمیت است؛ نخست آنکه خودشناسی از بهترین راه‌های خداشناسی و پی‌ریزی تمدنی الهی است و بین این دو، ملازمه وجود دارد؛^۱ دوم آنکه تأثیر خودشناسی در نیازشناسی، استعدادشناسی و روش‌شناسی، بنا نهادن تمدن برتر انسانی است و اینکه انسان با شناخت روح و روان خویش به جاودانگی خود پی برده و طبعاً تمدن مورد نظر او نیز ابعاد گسترده‌تر و واقعی‌تری خواهد یافت.

در میان مذاهب کلامی در فرهنگ اسلامی، معتزله بیش از اشاعره به ماهیت انسان از نگاه عقل و شرع (در قالب اصل «مکلف بودن» انسان) پرداخته و رفتار او را تفسیر کرده‌اند (قاضی عبدالجبار همدانی، ۱۹۶۵، ج ۱۰: ۳۵۸).

تمدن اسلامی مجموعه دستاوردها و موارث تمدنی است که از یک‌سو از فرهنگ اسلامی و از سوی دیگر از ترکیب دستاوردها و تجربه‌های ملت‌های دیگر در گستره تاریخ و جغرافیای اسلام ناشی شده و مسلمانان در نوآوری، خلاقیت و رشد آن سهم بسزایی داشته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت ریشه‌های تمدن اسلامی هم در تاریخ و هویت تمدن بشری و هم در حیات پرمایه اسلام نهفته است.

این رویکرد به‌طور ویژه در رویارویی با اندیشه سکولار و مادی‌گرایانه کسانی است که پیدایی و شکوفایی تمدن را در قربانگاه دین یافته و بر این باورند که تمدن به‌معنای پیروزی عقلانیت بر دین و اعتلای علوم طبیعی است (هیل و دیگران، ۱۳۶۷: ۶۶).

اسلام برخلاف دیگر ادیان الهی، مصون از تحریف بوده، از جامعیت، حکمت و جاودانگی ویژه‌ای برخوردار است که انگاره کشاکش آن با عقلانیت هرگز جایی ندارد؛

۱. بر پایه آیه شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) و روایت مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۳۹۲، ق، ج ۹۵، ۴۵۲).

از این رو نوشتار حاضر، تمدن و پیشرفت انسان را نه در اندیشه‌های ذوقی افراد و دیدگاه‌های متکثر مکاتب، که در خود بافت و محتوای این آئین متعالی می‌کند و برای این منظور متن مقدس قرآن کریم را با تبیین یکی از اصیل‌ترین و ارجمندترین تفسیرهای شیعه، یعنی تفسیر شریف المیزان، برگزیده است.

تاکنون تلاش‌های بسیاری در دو حوزه تمدن اسلامی و نیز انسان‌شناسی صورت پذیرفته که شایسته تقدیر و ارج‌گذاری است؛ همچون: تاریخ تمدن اسلام از جرجی زیدان، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران تألیف علی‌اکبر ولایتی، انسان در اسلام نگارش آیت‌الله جوادی آملی، انسان‌شناسی دینی اثر حسینی شاهرودی و انسان در قرآن تألیف احمد بهشتی.

لیکن تمایز این نوشتار آن است که با چشم‌پوشی از مبانی انسان‌شناسانه مشترک میان اندیشمندان اسلامی از جمله دو ساحتی بودن، اختیار، کرامت، اصالت روح، فطرت و طبیعت انسان که در آثار فلسفی، کلامی و تربیتی، مورد بحث و تدقیق قرار گرفته و البته برای پایه‌گذاری تمدن نوین اسلامی ضروری است، دیدگاه‌های ویژه انسان‌شناسی را که در المیزان ضمن مباحث تفسیری به ظرافت بازگو شده و می‌تواند ثمراتی در تمدن‌سازی داشته باشد، تبیین و تحلیل نموده و پیوند آن با تمدن‌سازی مبتنی بر تربیت صحیح انسان را آشکار کرده است.

در حقیقت، پیش‌فرض این نوشتار آن است که شکل‌گیری تمدن بشری، پیش از توجه به شاخصه‌های انسان و تربیت وی در راستای همان حقیقت وجودی، امری سست و بی‌پایه است؛ از این رو نخست، تمدن‌سازی باید بر محور تربیت انسان باشد و دوم، تربیت می‌بایست پس از شناخت جامع و واقعی از او آغاز شود؛ بنابراین برخی از تازه‌ترین مبانی انسان‌شناختی قرآن و نقش آن در ساخت تمدن نوین اسلامی ارائه می‌شود.

۱. چیستی تمدن اسلامی و پیوند آن با تربیت

واژه «تمدن» از ماده «مَدَنَ بِالْمَكَانِ» به معنای اقامت گزیدن در جایی، گرفته شده است (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲: ۶۸۳؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۳۲۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶: ۲۲۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۴۰۲)؛ بنابراین به شهر از آن جهت مدینه می‌گویند که

مردم، آن را مکان زندگی خود برمی‌گزینند. حضرت علی علیه السلام در یکی از موعظه‌های خود با برشمردن اقوامی که تمدن‌هایی را ساخته و پرداخته و آن‌گاه مرگ آنان را دریافته و ربود، می‌فرماید: «أَيُّ الدِّينِ سَأَرُوا بِالْجُبُوشِ وَ هَزَمُوا بِاللُّؤْفِ وَ عَسَكُرُوا الْعَسَاكِرِ وَ مَدَّنُوا الْمَدَائِنَ» (سیدرضی: ۲۶۳). البته، واژه «تمدن» در هیچ‌یک از لغت‌نامه‌های معتبر عرب وارد نشده و از واژگان نوپیداست که معنای مطاوعه و انفعال را در خود جای داده است.

با اینکه تمدن دارای معانی مختلفی است، ولی اصلی‌ترین معنای آن شهرنشین شدن و اقامت در شهر است؛ بدین ترتیب این واژه با واژه شهرآئینی هم‌پوشانی داشته و به معنای حسن معاشرت است (جان احمدی ۱۳۸۶: ۲۴)؛ البته رابطه میان شهر و تمدن، رابطه جزء و کل است، نه ظرف و مضمون؛ بنابراین اگرچه تمدن از مدینه به معنای شهر ریشه می‌گیرد، ولی در اصل، شهر معلول تمدن است، نه علت آن؛ یعنی به‌واقع شهر جزء تمدن است (جان برنال، ۱۳۵۴: ۸۶)؛ از این‌رو تمدن به خوگرفتن با اخلاق و آداب شهریان معنا شده است (معین، ۱۳۶۵، ذیل واژه «تمدن»)؛ بدین ترتیب تمدن عبارت است از برقراری نظم اجتماعی و جامعه‌پذیری برای همکاری و تعاون میان انسان‌ها که زمینه را برای مقبولیت یک فرهنگ فراهم می‌سازد، به دیگر سخن، تمدن زندگی جمعی همراه با پذیرش نظم اجتماعی است که برآیند آن دستیابی به فرهنگی خواهد بود (دورانت، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳).

تمدن‌ها برپایه چگونگی تکوین آفرینش دارای شکل‌های گوناگون هستند و هر یک ویژگی‌هایی دارند که می‌توان به‌وسیله آن تمدن‌ها را از یکدیگر بازشناخت و تقسیم بندی نمود؛ در این میان، تمدن اسلامی از نوع تمدن‌های یکجانشین مبتنی بر حیات دینی و ایدئولوژیک است؛ از این‌رو تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که بنیان آن بر محور دین اسلام قرار دارد و مؤلفه‌های آن عبارت‌اند از: دین و اصول دینی، اخلاق، علم، عدالت و قواعد و مقررات؛ به گونه‌ای که «مدینه النبی» برپایه همین ارکان و مؤلفه‌ها شکل گرفت. در نتیجه تمدن اسلامی عبارت است از تمدنی ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه اسلامی که انسان را به سوی کمال در این دو بُعد سوق دهد (جان احمدی، ۱۳۸۶: ۵۲).

تمدن، مجموع هر چیزی است که در پیشرفت یک جامعه نقش دارد. خواه جنبه‌های مرتبط با افکار و آداب و رسوم و آنچه مربوط به جنبه‌های انسانی است و خواه جنبه‌های ظاهری زندگی و آنچه در قالب ساخت‌وسازها، اکتشافات و مدرنیته خود را نشان می‌دهد. بنابراین فرهنگ هر چه که باشد و هر گونه که تعریف شود، خارج از مفهوم تمدن نیست؛ به عبارتی، تمدن مفهومی است که فرهنگ را نیز در خود جای داده است.

باتوجه به تعریف تمدن به «میزان رشد و بالندگی یک جامعه در راستای اهداف خود»، می‌توان نتیجه گرفت که تمدن اسلامی یعنی مجموعه آداب و رسوم، قوانین و اصول زندگی اعم از مسائل فردی و اجتماعی در همه ابعاد آن که برپایه فطرت پاک انسان شکل می‌گیرد تا عالی‌ترین وضعیت را برای شکوفایی استعدادهای ذاتی او فراهم ساخته و او را در خط نورانی توحید که بر آن آفریده شده است، پیش برد و زمینه بیشترین تقرب الی‌الله را فراهم سازد. این تمدن، هم به مسائل مادی و هم به مسائل معنوی و البته با محوریت معنویت و عبادت توجه دارد و بازتاب جلوه‌های آن را در شکل‌های زندگی انسان می‌توان یافت.

از آنجاکه جلوه‌های مادی و ظاهری زندگی برپایه اندیشه توحیدی شکل گرفته است، باید هماهنگ با آن باشد؛ برای مثال در تمدن اسلامی، اصول خانه‌سازی مراعات عفت و پاک‌دامنی را کرده و درون و بیرون خانه‌ها را به گونه‌ای طراحی می‌کند که افراد به یکدیگر اشراف نداشته و زمینه‌های بی‌عفتی به کمترین حدّ ممکن خود فرو کاهد؛ درحالی‌که این زمینه‌ها در خانه‌های آپارتمانی و اوپن (Open) به اوج خود می‌رسد؛ اینکه یا در شهرک‌سازی‌ها، بنای مساجد، مدارس و بخش‌های فرهنگی در اولویت قرار داشته و بهترین امکانات برای ساخت و توسعه آن‌ها هزینه می‌شود.

در تمدن اسلامی ارزش انسان‌ها با میزان حضور اجتماعی ایشان رده‌بندی نشده و افراد برپایه اطاعت و تقوا ارزش‌گذاری می‌شوند؛ در نتیجه، رقابت‌های دروغین سیاسی فروکش کرده و زنان برای احیای کرامت انسانی خود، ناگزیر از پذیرش بار مسئولیت‌های اجتماعی نیستند؛ تربیت فرزند و رسیدگی به همسر و مدیریت داخل خانه فضیلت شمرده شده و معضلات اجتماعی و خانوادگی فراوانی برطرف می‌گردد؛ بنابراین، تمدن اسلامی، یعنی رشدیافتگی برپایه فطرت و توحید.

اکنون تقارب و اخوت میان تمدن و تربیت با عنایت به برخی تعاریف اصطلاحی آن‌دو آشکار می‌شود. لنینتون تمدن را به «مجموعه اعمال و آرایه‌ی که در هر جامعه، افراد انسانی از بزرگ‌تران فرامی‌گیرند و به نسل جوان تحویل می‌دهند» تعریف کرده است (لنینتون، ۱۳۳۷: ۳)؛ اندیشمند ژاپنی، فوکوتساوا نیز در برجسته‌ترین اثر علمی خود، «نظریه تمدن» انگاره‌های سطحی و محدود از تمدن را نقد کرده و بر این باور است که تمدن به معنای محدود آن، یعنی تنها افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند؛ ولی به معنای گسترده، تنها به رفاه در ضرورت‌های روزانه اشاره ندارد؛ بلکه همچنین پالایش معرفت و پرورش فضیلت به شیوه‌ای که زندگی بشر را به مرتبه‌ای بالاتر اعتلا بخشد را نیز در برمی‌گیرد (فوکوتساوا، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

تعریف‌های مربوط به تربیت نیز همچون «فعال ساختن و پرورش حالات جسمی، فکری و مغزی انسان، به گونه‌ای که مطلوب جامعه سیاسی و نیز مطلوب محیط و جامعه باشد» (دورکیم، ۱۳۷۶: ۴۸) و «تلاش سخت و مستمر در جهت ساخت و تهذیب کیان وجودی انسان و هدایت آن در همه جنبه‌های جسمی، روحی، اجتماعی، عاطفی، فکری، اخلاقی، حرکتی و...» (نقیب‌زاده جلالی، ۱۳۷۴: ۱۶۷) به شاخصه‌های فراگیری، پرورش و تعالی فرد و جامعه در تمدن، توجه ویژه دارد.

مبانی انسان‌شناختی قرآن کریم در پیوند با تمدن‌سازی نوین اسلامی

علامه طباطبائی، مؤلف تفسیر المیزان، افزون بر آنکه مبانی انسان‌شناختی اصیل و مشهور اسلامی را به نیکی شناخته و شناسانده است، در بسیاری موارد دیدگاه‌های بدیعی ارائه کرده که بسیار حائز اهمیت و شایسته توجه می‌باشد؛ در این مجال به ارائه و تبیین اندیشه‌های ایشان در سه حوزه نفس‌شناسی، سعادت و هویت جمعی انسان می‌پردازیم.

۱. شگفتی‌های نفس

می‌توان گفت بستر اصلی آفاق اندیشه‌های علامه در حوزه عرفان، آیه کریمه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵) است که آن را کلید سلوک و شهود معرفی می‌نماید. در زیر به مهم‌ترین مفروضه‌های ویژه علامه طباطبائی در ارتباط با نفس اشاره می‌شود:

۱-۱. نفس، مسیر اضطرابی سلوک و تکامل

علامه با توجه به اینکه جمله «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» مؤمنین را - در مقام واداشتن به حفظ راه هدایت - به ملازمت نفس خود امر می‌کند، معتقد است نفس مؤمن همان «طریقی» است که باید آن را ببیماید، نه «راهرو طریقی» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۶۵)؛ بدین معنا که مسیر سیر و سلوک انسان در رسیدن به قرب الهی که همان مسیر هدایت و صراط مستقیم است، چیزی خارج از نفس انسانی نیست.

علامه برای توجیه برداشت یادشده و نزدیک نمودن آن به ذهن، مراحل تطور انسان در فرازهای پیاپی زندگی را مطرح نموده و باور دارد که جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق او باشد؛ خود اوست که دارای تطوراتی گوناگون و درجات و مراحل مختلف است؛ روزی جنین، روزی کودک، زمانی جوان و زمانی پیر می‌شود و پس از آن در عالم برزخ به زندگی ادامه می‌دهد و روزی در رستخیز و پس از آن در بهشت و یا دوزخ به سر می‌برد (همان: ۱۶۶)؛ این دیدگاه که با تصور رایج درباره مسیر و طریق سیر و سلوک تفاوت عمده دارد، در آرای آیت‌الله جوادی آملی نیز به گونه‌ای همسان دیده می‌شود (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۷).

هنگامی که از سیر و سلوک و عرفان سخن به میان می‌آید، غالباً این‌گونه می‌نماید که نفس و روح انسانی باید از خود برون آمده، به مسیر و منتهایی بنگرد که با عناوینی چون «مراتب قرب به خدا» یا «مسیر تکامل انسان» شناخته می‌شود.

چه بسا از وجود تعبیر منفی چون مبارزه و جهاد با نفس، گمان شود هر که به نفس بی‌اعتنا تر و از آن دورتر شود، در سلوک این مسیر، کامیاب‌تر بوده و به آستان قرب نزدیک‌تر شده است؛ در این نگاه رایج، نفسی وجود دارد و مسیری و مقصدی، که تمرکز بیش از همه باید بر مسیر و استاد مسیر باشد. حال آنکه در تبیین علامه، وی نفس را همان مسیر دانسته و غایت (خدا) را در انتهای معرفت نفس یا این سیر نفسانی (نه جایی بیرون و بیگانه از نفس) معرفی می‌نماید. شاید بتوان در میان آیات قرآن نیز برای این برداشت گواهی جست؛ آنجا که فرموده است: «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) یا «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و گونه‌ای وحدت میان نفس و خالق آن ترسیم کرده است.

علامه طباطبائی همچنین با ضمیمه نمودن آیه «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قِيَهَ» (انشقاق: ۶) به آیه مورد بحث، اصل سیر و حرکت آدمی در مسیر نفس را تکوینی و اضطراری دانسته است؛ چنان‌که مؤمن و کافر ناگزیر از آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۶۸)؛ ولی تفاوت بنیادین مؤمن و کافر در سرانجام و رهاورد این سیر، چشمگیر است: کسی که همواره مراقب است که از وسط جاده حرکت کند به نقطه پایانی می‌رسد و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هدف هر انسان سالکی رسیدن به آن است؛ به چنین انسانی، «هدایت‌شده» می‌گویند؛ برعکس اگر در این باره سهل‌انگاری کند و از وسط جاده به کناره‌های آن متمایل شود، رفته‌رفته گمراه شده و از نتیجه مطلوب باز می‌ماند؛ چنین کسی را گمراه می‌گویند.

این دیدگاه علامه را می‌توان در راستای اندیشه معروف حکمت متعالیه به نام «حرکت جوهری» فهمید و تبیین نمود؛ چراکه به باور ملاصدرا نفس همواره در معرض دگرگونی، انفعال و تأثیر باقی است، مگر زمانی که به مرتبه تجرد کامل رسیده و به عقل محض مبدل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۹)؛ او در این باره یا بهتر است بگوییم در اصل این تغییر و حرکت، اراده و تصمیم انسانی را دخیل ندانسته و آن را از امور تکوینی فراگیر آفرینش می‌شمارد؛ بنابراین، از نگاه ملاصدرا باور به اینکه نفس ناطقه از نخستین مرحله تعلق به بدن تا آخرین مراحل بقا، جوهری واحد، مجرد از ماده و ثابت است (دیدگاه ابن‌سینا)، اعتقادی مردود است؛ زیرا نفس در آغاز امر، از هرگونه کمال عاری بوده و سپس به تدریج راه کمال و طریق استکمال را می‌پیماید تا آن‌گاه که به مرتبه عقل بالفعل نایل شود و با عقل فعال مستعد گردد (ایروانی و صبحی قرامکی، ۱۳۸۱: ۹۸).

از آنچه گفته شد به‌خوبی روشن می‌شود مسیری که درون انسان طراحی شده و کسی را یارای بازداشتن و سرپیچی از آن نیست، به لقای پروردگار پایان می‌پذیرد. عنایت به آیه مورد استناد در بحث پیشین: «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قِيَهَ» و نیز مضمون عبارت شریفه «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» که بارها با تعبیر گوناگون در قرآن تکرار شده است (بقره: ۲۸۱؛ شوری: ۵۳... و غایت و انتهای مسیر را روشن می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۶۹).

بنابراین دوگانگی و ضدیت میان مقصد مؤمنان و کافران، به‌گونه‌ای که گروهی به‌سمت شیطان و طاغوت حرکت کرده و گروه دیگر به‌سوی خدا می‌روند، پنداری بی‌پایه بوده و با اندیشه ناب توحیدی ناسازگار خواهد بود؛ در این پیوند تنها می‌توان گفت چگونگی و حال افراد گوناگون، هنگام دیدار با پروردگار متفاوت است.

اهمیت مبانی و باورهای مرتبط با انسان در ترسیم غایات، خط‌مشی‌ها و محتوای نظام تمدنی، بر کسی پوشیده نیست. در تمدن اسلامی، یکی از اصول مهم انسان‌شناسانه، خودارزیابی مداوم است؛ خودارزیابی عبارت است از سنجش میزان درستی کارکرد خود، نسبت به تکالیف و اهداف ازپیش تعیین‌شده؛ برخاستگاه قاعده خودارزیابی، قانون کلی محاسبه حاکم بر نظام آفرینش است که انسان را نیز دربر می‌گیرد (رستمی‌نسب، ۱۳۸۸: ۳۹۶)؛ از این رو لازم است انسان برای شناخت و شکوفاکردن ذخایر وجودی خویش، پیوسته به ژرف‌نگری در حالات و اعمال خود پردازد.

این همان اصلی است که در آیه قرآن بدان اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاتَّقُوا نَفْسَ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا بترسید! و هرکس باید بنگرد که برای فردای خود چه فرستاده است.» برابر این آیه خداوند مؤمنان را وادار می‌کند که به یاد خدای سبحان باشند، او را فراموش نکنند و مراقب اعمال خود باشند که چه می‌کنند.

همچنین روایات بسیاری با موضوع محاسبه و مراقبه نفس در سفارش و تأکید بر این خودارزیابی در دست است؛ از جمله روایت نبوی معروف که فرمود:

«حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا وَزِنُوا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا وَتَجَهَّزُوا لِلْعَرْضِ الْأَكْبَرِ»
(حرّعاملی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۳۸۰، ح ۹)

از نفس خود حساب بکشید، پیش از آنکه از شما حساب بکشند و خود را بسنجید، قبل از آنکه شما را بسنجند و برای روز رستاخیز آماده شوید.

یا روایتی از امام کاظم علیه السلام که فرمود:

کسی که روزبه‌روز به حساب نفس خود رسیدگی نمی‌کند از ما نیست [آن کس از ما است که روزبه‌روز به حساب خود برسد]؛ اگر عمل نیکی داشت شکرش نسبت به

خدا بیشتر شود و اگر عمل زشتی داشت از خدا آمرزش بخواهد و توبه کند (کلینی، ۱۳۴۷، ج ۲: ۴۵۳).

۱-۲- ارتباط متقابل نفس و عمل

حال جای این پرسش است که چگونه می‌توان مسیر سلوک نفس را به سلامت پیمود و از برکات آن بهره برد؟ علامه طباطبائی با تأکید بر جایگاه عمل در تربیت و سعادت انسان، به گونه‌ای بر هم‌کنش مداوم میان نفس و عمل اشاره می‌کند که دو نوع توسعه طولی و عرضی را در صفات و ملکات اخلاقی در پی دارد.

از منظر ایشان کارهایی که انسان انجام می‌دهد، با حالت‌های درونی و ملکات اخلاقی او در پیوند بوده و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می‌کند و درعین حال تأثیری متقابل در نفس دارد؛ دیگر سخن، افعال در عین اینکه آثارِ نفس به‌شمار می‌آیند، در نفس و صفات آن اثر هم می‌گذارند.

پس از یادآوری این نکته، از آن دو اصل را نتیجه می‌گیرد: نخست، اصل سرایت صفات و اخلاق از نفس به عمل؛ چراکه عمل آدمی برابر و هم‌سنخ نفس او صادر می‌شود و هر اندازه نفس دارای صفات کامل‌تری باشد، عمل، کیفیت بیشتری از حسن خواهد داشت؛ درواقع می‌توان گفت حسن یا قبح ملکات نفس، به اعمال نیز سرایت کرده و سعه و جودی (عرضی) می‌یابد، دوم، اصل وراثت آن‌ها یعنی در اثر تکرار این‌گونه اعمال، ملکات فاضله در نفس رسوخ بیشتری یافته و در نتیجه صدور این‌گونه اعمال دوام و بقای بیشتری می‌یابد و لایه‌های متعالی‌تری از اعمال را رقم می‌زند (وسعت طولی) (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۰).

به باور علامه، جایگاه عمل در تکوین و شکل‌دهی شخصیت آدمی به اندازه‌ای حساس و دقیق است که می‌تواند از او نوع جدید و شاید منحصر به فردی از انسان بسازد؛ هر عمل صورت و هیئتی در نفس انسان پدید می‌آورد که با تکرار عمل نفوذ و رسوخ بیشتری می‌یابد؛ آنچه انسان انجام می‌دهد برابر آنچه می‌داند نیست؛ بلکه برپایه ملکات خوب و بدی است که در نفس او پدید آمده و عمل را در نظرش زینت می‌بخشد (همان، ج ۳: ۱۲۵).

در اندیشه علامه، گاه صورت‌های عارض بر نفس، در آن رسوخ کرده و در نتیجه صورت جدید و نوعیت تازه‌ای به نفس می‌دهد؛ برای مثال او را که انسان بود و صورتی انسانی داشت بخیل می‌کند و چنین انسانی نوعی جدید از انسانیت است؛ همان‌طور که ناطقه هنگامی که به جنس حیوان پیوندد نوعی حیوان می‌سازد که نامش انسان است، همچنین صورت‌های نوعیه‌ای که در اثر تکرار گونه‌ای از عمل در نفس پدید می‌آید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسانها می‌دهد؛ چنان‌که می‌گوییم انسان یا بخیل است یا سخی، یا شجاع است یا ترسو... (همان، ج ۱: ۴۱۳).

این مبنا می‌تواند انسان را از ناامیدی و کسالتی که گاه با جبرگرایی نیز پیوند می‌خورد، نجات داده و به او مژده دهد که نفس یا شاکله شخصیت آدمی، پیوسته می‌تواند با دگرگونی الگوی رفتاری او تحول یابد و شخصیت مثبت یا منفی او ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ این حتی از نخوت و تکبر ناشی از اعمال صالح نیز جلوگیری می‌کند؛ چراکه در صورت تغییر رویه، هیچ تضمینی برای ثبات شخصیت و ملکات نیکوی اخلاقی وجود ندارد؛ همچنین بسیار دیده شده است که فردی در ابتدای تصدی مسئولیت اجتماعی، امین و درستکار بوده، ولی در ادامه، دچار خطا و یا تغییر بنیادین رویه شده است و بالعکس.

در تمدن‌سازی اسلامی به اشخاص (غیر معصوم) بر حسب و عنوان دائمی زده نمی‌شود تا اینکه افراد با تغییر روحيات و شخصیت، متحمل هزینه‌های جبران‌ناپذیر شوند؛ بلکه صلاحیت هر فرد به عملکرد وی وابسته است و همواره باید تحت نظارت و مراقبت باشد.

۱-۳- دوگانگی شخصیت در نفس

در رابطه با تقسیم‌بندی مشهور گناهان به دو دسته کبیره و صغیره و حقیقت صغیره‌ها و کبیره‌ها، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. در این میان فخر رازی ضمن تفکیک میان گناهان صغیره و کبیره، آن دو را به لحاظ آثار منفی دو گونه مستقل می‌داند و احباط و تکفیر میان اعمال را چنین تبیین کرده است:

اگر انسان یک یا چند گناه مرتکب شود، در حالی که پیش‌تر با اعمال نیک و اطاعت خدای تعالی نور و صفایی برای دلش کسب کرده بود، نور طاعت با ظلمت معصیت

تصادم و معارضا می‌کند. اگر ظلمت معصیت غلبه کند و بتواند نور طاعت را از بین ببرد، آن معصیت، کبیره است و اگر نور و صفای اطاعت بر ظلمت حاصل از گناه غلبه کند، قهراً آن ظلمت را از بین می‌برد و پلیدی گناه را از صفحه دل می‌شوید؛ البته معادل آن از نور خودش نیز کم می‌شود و آنچه باقی می‌ماند به مقداری که هست دل را نور و صفا می‌بخشد؛ این است معنای تحابط و همین معنا عیناً آن تکفیری است که آیه «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء: ۳۱) از آن خبر می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۶۵).

اما علامه طباطبائی این سخن فخر رازی را به چالش می‌کشد. و در پاسخ به آن

می‌نویسد:

اصل رویارویی و برخورد آثار گناهان با آثار طاعات آدمی فی الجمله صحیح است؛ اما اینکه به‌طور کلی و دائمی باشد به‌گونه‌ای که انسان همواره بر ایندی از اعمال نیک و بد خویش باشد و شخصیتی یگانه و واحد داشته باشد، دلیل معتبری از قرآن و سنت ندارد؛ بلکه بسیار می‌شود که آن نور و این ظلمت، آن فضیلت و این رذیلت با هم مصالحه نموده، هر دو در قلب می‌مانند و قلب (نفس آدمی) را بین خود تقسیم می‌کنند؛ قسمتی از فضیلت و قسمت دیگرش مخصوص رذیلت می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ۳۳۲).

به‌همین جهت، گاه یک فرد مسلمان، مثلاً هم ربا می‌خورد و از تصاحب اموال مردم هیچ پروایی ندارد و هم در انجام نمازهای واجبش کمال جدّ و جهد را دارد! این همان حالتی است که علمای روان‌شناسی آن را «دوگانگی شخصیت» می‌نامند و می‌گویند این گونه افراد در آغاز بین دو صفت نوری و ظلمانی‌شان کشمکش و معارضا می‌افتد؛ سپس هر دو در نفس جای می‌گیرند؛ البته، قبل از آنکه هر دو جای‌گیر شوند، دل انسان دائماً در اثر برخورد میل‌های مختلف و کشمکش آن‌ها معرکه‌درگیری‌هاست؛ انسان مدتی در تعب و رنج قرار دارد، تا در اثر تکرار اعمال صالح و نیز در اثر تکرار گناه، هر دو صفت ملکه‌ای راسخ در قلب شوند. آن وقت دیگر کشمکشی واقع نمی‌شود و انسان، انسانی دو بعدی (دو شخصیتی) می‌شود؛ هرگاه یکی از آن دو ملکه بروز کند، آن دیگری خود را پنهان می‌سازد و او را به حال خود می‌گذارد تا شکارش را به‌دست آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۳۳۲-۳۳۴).

عنایت به این ویژگی انسان در تمدن‌سازی و برنامه‌ریزی کلان اجتماعی بسیار پراهمیت است؛ انتخاب مدیران متعهد، تنها با معیارهایی عبادی و یک‌جانبه، می‌تواند برنامه‌ها و فرایندهای حیاتی اجتماع را با مخاطره روبه‌رو کند. خیانت، اختلاس، رانت‌خواری و... مواردی از این مخاطرات است که به موجب نادیده گرفتن این مبنا و نبود برخوردی مدبرانه با آن پدید می‌آید. همان‌طور که وقایع ملی بسیاری نشان می‌دهد، این پدیده می‌تواند سرمایه‌های عظیم مادی و معنوی تمدن‌سازی را به‌هدر داده و آن را از مسیر اصلی آن بیرون ببرد.

۲. سعادت انسان

واژه سعادت از «سعد» به معنای یُمن و خیر بوده و حالتی است که اقتضای نیکی، فزونی و صلاح دارد و در مقابل شقاوت به‌کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۲۱۳)؛ این معنا، گاه به ذوات، به لحاظ تکوین و استعداد، تعلق می‌گیرد و گاه به اعمال، از جهت توفیق بر انجام کارهای نیک (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۱۲۷).

در تفسیر المیزان، سعادت بر صراط مستقیم تطبیق شده و مسیر نزدیکی که انسان را به‌سوی بلندی و رفعت بالا برده و به پروردگارش می‌رساند، مسیر سعادت شمرده شده است؛ این مسیر، در مقابل مسیر شقاوت قرار دارد - که راهی دور و در راستای اسفل‌السافلین است - تا در نهایت به خداوند منتهی شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۳).

از منظر علامه، سعادت واقعی انسان در برابر ایمان واقعی و عبودیت به دست می‌آید نه آنکه به اعتبارها و پندارها وابسته باشد (همان: ۲۵۸). در این مجال دیدگاه‌های ویژه علامه پیوند با سعادت آدمی واگویی و بررسی می‌شود:

۲-۱. نسبی و مرتبه‌ای بودن سعادت

غم و شادی، رغبت و نفرت، رنج و راحت آدمی، تا اندازه بسیاری به چگونگی اندیشه او درباره سعادت و شقاوت وابسته است؛ سعادت روح در برخی موارد با جسم منطبق است؛ مانند مال و فرزندی که فرد را از یاد خدا باز ندارد؛ همچنان‌که در برخی موارد این‌گونه نیست؛ مانند دانش که تنها موجب سعادت روح آدمی است. همچنین برخی حوادث

موجب محرومیت و نقص جسم آدمی است؛ ولی برای روح جاودانه او سعادت است؛ مانند انفاق و شهادت در راه خدا.

آنچه خوشایند جسم بوده و برای روح آدمی زیان بار است، موجب شقاوت آدمی و عذاب او می‌گردد؛ قرآن کریم این گونه اعمال را که تنها با لذت جسمانی همراه اند، متاعی قلیل خوانده که نباید به آن اعتنا کرد: «لَا يَغْرَنَكْ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ» (آل عمران: ۱۹۶-۱۹۷).

قرآن همچنین هر چه را که به روح و جسم، هر دو زیان وارد می‌کند نیز عذاب نامیده است؛ مانند انواع عذاب‌هایی که بر امتهای گذشته فرو فرستاده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱).

در مجموع، تعریف سعادت از نگاه علامه آن چیزی است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر باشد و مراد از شقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است زیان‌آور باشد (همان: ۱۲).

شناخت مراتب سعادت و اولویت‌سنجی میان آن‌ها در تمدن‌سازی بسیار حائز اهمیت است؛ باتوجه به مراتب و ابعاد گوناگون سعادت، هر مرتبه و پایه از آن متناسب با وسع و توان فرد یا گروهی خاص است؛ هنگامی که خداوند در تکلیف‌بندگان، ظرفیت ایشان را لحاظ فرموده و سخت‌گیری بیش از ظرفیت بر آنان روا نداشته است («لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)، مربی و معلم نیز می‌بایست انعطاف و سهل‌گیری را در تکلیف دانش‌آموزان رعایت نماید.

تجدیدنظر در تکالیف و سبک نمودن تکالیف افزون بر توان، از روش‌های مؤثر در فرایند تربیت است که نه تنها نشانه ضعف معلم نیست؛ بلکه گویای ویژگی مثبت و مؤثر آسان‌گیری در اوست (باقری، ۱۳۸۷: ۲۵۰).

۲-۲. رابطه سعادت و عمل

رابطه سعادت و عمل در بینش علامه چنان تنگاتنگ و مستقیم است که هر فعل انسانی، هیبتی و حالتی از سعادت یا شقاوت در نفس وی پدید می‌آورد؛ این، آغاز تکوین سعادت و

شقاوت ابدی انسان است و با تکرار فعل، رفته‌رفته ملکه (طبیعت ثانوی) پدید می‌آید؛ سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده یا شقیّه در نفس ایجاد می‌کند و مبدأ هیئت‌ها و صورت‌های نفسانی می‌شود؛ اگر آن ملکه، سعیده باشد، آثارش وجودی و مطابق با نفس است؛ اگر شقیّه باشد، آثارش اموری عدمی می‌شود که به فقدان و شر باز می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۸۴).

علامه نفوس انسانی را از حیث تطابق ذات با عمل، به سه دسته تقسیم نموده است:

نخست، نفس کامله: انسانی که هم ذاتش صالح و سعید و هم عملش صالح است و نیز انسانی که ذاتش شقی و عملش نیز فاسد و طالح است؛ با این تفاوت که اولی در نیکی و سعادت کامل بوده و دومی در شرارت و شقاوت؛

دوم، نفوس ناقص: فردی که ذاتاً سعید، ولی فعلاً شقی است و یا نفسی که ذاتاً شقی، ولی از نظر فعل سعید است؛ یعنی به لحاظ سعادت میان عمل و نفس او همگرایی وجود ندارد.

گفتنی که علامه «ذات» را برای باور به عقاید برحق و «فعل» را برای اعمال فرد به کار گرفته است؛ او در میان این دو اصالت را با ذات دانسته و فعل ناهماهنگ با آن را در مرحله‌ای از دنیا، برزخ، یا رستاخیز، رفتنی و گذرا می‌شمارد.

دسته سوم، نفوسی که در زندگی دنیا هیچ فعلیتی از سعادت یا شقاوت به خود نگرفته و همچنان ناقص و ضعیف از دنیا رفته‌اند که مصداق «مرجون لأمر اللّه» هستند و روشن نیست که خدا با آنان چه معامله‌ای می‌کند (همان).

در تطبیق علم و عمل، به گفته آیت‌الله جوادی آملی نیز اهمیت عمل از دو جنبه درخور بررسی است: گستره نامحدود عمل و شکل‌گیری شخصیت اکتسابی انسان با عمل (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۰۶). به گفته ایشان دو محدوده بنیادین هستی انسان، علم و عمل است؛ چراکه او در این دو اهدافی را دنبال می‌کند؛ ولی به بیان نورانی ذات اقدس الهی، هدف در بخش علم از حیث گستره، محدود است (اسماء و صفات الهی) و در بخش عمل، نامحدود (همه شؤون فردی و اجتماعی).

ویژگی دیگر عمل نسبت به علم این است که انسان، دارای وجودی تکوینی است که

مانند طنابی کشیده از ملکوت تا مُلک است و خود او در اصل شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته و این وجود او سراسر موهبتی از سوی خدای سبحان به اوست؛ ذات پاک باری، به همین آفریده خویش اختیار و اراده داده است تا بار دیگر خود را بسازد و این انسان است که با اختیار خویش از وجود تکوینی‌اش حُسن استفاده یا سوءاستفاده کرده و شخصیت و وجود اکتسابی‌اش را به شکلی مثبت و مطابق وجود تکوینی موهبتی‌اش یا به گونه‌ای منفی و برخلاف آن رقم می‌زند (همان: ۳۰۹).

۲-۳. حقیقی و فطری بودن سعادت

از نگاه علامه طباطبائی سعادت، جز سعادت دینی نیست و این سعادت هم از آنجا که از سوی خدا بیان می‌شود، باید با پذیرش فطرت همراه باشد. در نتیجه هیچ انسان دارای فطرتی از سعادت حقیقی و دینی، محروم نمی‌شود، مگر به دلیل دشمنی و لجاجت (همان: ۳۸۹). براین پایه، سعادت و کرامت هر فرد به عبودیت او وابسته است، نه معیارهای ظاهری و عنوان‌های اعتباری؛ یعنی سعادت پیرو حقیقت وجودی او بوده و همه القاب و عناوین اعتباری چنانچه مابه‌ازای حقیقی نداشته باشد، نمی‌تواند کوچک‌ترین کمکی به سعادت فرد نماید (همان، ج ۱: ۱۹۳).

جامعه اسلامی می‌بایست نخست سعادت حقیقی، گام‌ها و مؤلفه‌های آن را به‌درستی بشناسد (و بشناساند)، آنگاه ستون‌های تمدن خود را برای دستیابی به آن بنیان نهد و دست‌کم اطمینان یابد که این ستون‌ها در راستای تخریب و آسیب‌رسانی به مقومات اصلی سعادت او نیستند؛ برای نمونه ناآگاهی کسانی چون آتاترک و رضاخان از سعادت حقیقی، موجب شد تا آنان ساخت تمدن نوین را بسته به دین‌زدایی و مبارزه با ارزش‌های دینی بدانند؛ یا تمدن صنعتی غرب که به رغم دستاوردهای علمی و اقتصادی فراوان، در تأمین خوشبختی و آرامش شهروندان خود توفیق چندانی نداشته‌است. جامعه ما نیز اکنون باید تعیین کند که دستیابی به رضایت و تأیید غرب - اگر ممکن باشد - پایه تمدن‌سازی را تشکیل می‌دهد یا حفظ استقلال و رهاندن جامعه از آسیب‌های متکثر تمدن ثروت‌گرا و رفاه‌محور غرب؟

۳. هویت جمعی انسان

درباره زندگی اجتماعی انسان و حقیقتِ جوامع بشری، پرسش‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ نخست: آیا جامعه، هویت و شخصیت حقیقی دارد یا اعتباری؟ دوم: اصالت به معنای وجود حقیقی یا منشأ اثر داشتن، با فرد است یا جامعه؟ سوم: رابطه افراد با یکدیگر و با جامعه چگونه است؟

۳-۱. ارتباط فرد و جامعه

علامه طباطبائی جامعه را همچون شخصیتی واحد و حقیقتی دارای خواص و آثاری می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۶ق: ۲۹۹-۳۲۳، ۳۰۴؛ و همو، ۱۴۱۷ق: ذیل آیات «اعراف: ۳۴»، «جاثیه: ۲۸»، «انعام: ۱۰۸»، «غافر: ۵۵»، «آل عمران: ۱۱۳» و...؛ بدین معنا که جامعه، اصالت داشته و خود روح واحد و مستقلی دارد که واجد شعور و تفکری ویژه است؛ البته نه به معنای نفی اصالت فرد، بلکه ایشان معتقد است هم جامعه و هم افراد، هر یک از حیات و هویت مستقلی برخوردارند و رابطه‌ای اندام‌وار مانند رابطه سلول‌های بدن با یکدیگر و با روح و روان دارند، نه رابطه‌ای مانند اجزای یک ماشین با هم‌دیگر و با کلّ ماشین (رابطه‌ای مکانیکی و ماشین‌وار)؛ بنابراین، رابطه بین فرد و جامعه رابطه‌ای حقیقی است و نه قراردادی و غیرحقیقی مانند کتاب‌های یک قفسه یا مهره‌های بازی شطرنج.

لازمه رابطه حقیقی شخص و اجتماع نیز این است که یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند به وجود آید که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد در گرفت (مانند شورش‌های اجتماعی)، قوای اجتماع (اکثراً) بر قوای فرد غلبه یابد (طباطبائی، ۱۳۹۶ق: ۳۰۲-۳۰۳).

قرآن نیز این معنای حقیقی را در آیاتی چون: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (فرقان: ۵۴)، «بِأَيِّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (حجرات: ۱۳) و «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (نساء: ۲۵) یادآور شده است.

همین، ملاک اهتمام اسلام به جایگاه اجتماع است، اهمیاتی که به نظر علامه نظیرش در هیچ یک از ادیان و سنن ملت‌های متمدن یافت نمی‌شود. علت این شدت اهتمام این

است که تنها زمانی تربیت و رشد اخلاق و غرایز در انسان مؤثر خواهد بود که جو جامعه با آن در تعارض نباشد؛ وگرنه از آنجا که قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند، اگر اخلاق و غرایز جامعه با این تربیت ضدیت داشته باشد، در این صورت برنامه‌های تربیتی یا اصلاً مؤثر نخواهد بود و یا آن‌قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۹۶).

۳-۲. شخصیت نوعی و استکمال اجتماعی انسان

دیدگاه ویژه علامه طباطبائی در موضوع اصالت و حقیقت جامعه بشری، با انگاره‌ای دیگر به نام شخصیت نوعی تکمیل می‌شود؛ از نگاه ایشان، همان‌گونه که طبیعت شخصی و وحدت وجودی فرد با بروز دگرگونی در اعضا و اجزایش - که لازمه حرکت و حیات است - خللی نمی‌پذیرد، طبیعت نوعی نیز در اجتماع بشری به‌رغم آمدورفت افراد و توالد و تناسل اقوام محفوظ خواهد ماند؛ از این‌رو همان‌گونه که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه قطعات وجودی فرد محفوظ است، طبیعت نوعیه انسان نیز مانند نخ تسبیح در همه نسل‌ها محفوظ بوده و در مسیر حرکت به سوی کمال قرار دارد.

در منظر علامه، اجتماع نیز چون فرد، دارای احکام و طبیعتی ویژه به خود است؛ وی برای اجتماع و پدیده‌های وابسته به آن حُسن و قبحی ثابت و مطلق ترسیم می‌کند که البته با منع وجود خارجی مفاهیم کلی تهافتی ندارد؛ به دیگر سخن، گرچه اطلاق مفهومی یا کلیت در خارج یافت نمی‌شود، ولی اطلاق وجودی به‌معنای استمرار، قطعاً وجود دارد.

از نگاه علامه طباطبائی حُسن و قبح مطلق به‌معنای مستمر و دائمی که در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع دایر است، حُسنش حُسن و قبحش قبح باشد، وجود دارد (همان، ج ۱: ۳۷۸).

این مبنا چه‌بسا مهم‌ترین و متکامل‌ترین اندیشه قرآنی در پیوند با تمدن است که بنیان آن را ضرورت فطری انسان شمرده و استکمال انسان را در گرو فعالیت اجتماعی او دانسته است.

با پذیرش وجود و هویت جمعی برای انسان و نیز استکمال اجتماعی وی - که شرط تکامل نهایی اوست - کسب مهارت‌ها، آگاهی‌ها و عملکردهای مناسب اجتماع نیز به‌مثابه

هدف ظهور می‌یابد. حال که زندگی اجتماعی از فطرت و نهاد آدمی برآمده و از آن‌گریزی نیست و در وضعیتی که کمال‌نهایی و فعلیت تمام نیروهای فرد انسانی، جز در سایه استکمال و حرکت مطلوب اجتماعی امکان ندارد، ضرورت تربیت افراد برای حضور و تعامل شایسته در جامعه روشن و قطعی است.

البته، باید دانست یکی از ابعاد تعامل مؤثر اجتماعی، حفظ و ارتقای فردیت هر فرد است؛ چراکه تعامل واقعی میان افراد مستقل ایجاد می‌شود، تنها حضور فرد در جمع، به معنای وقوع تعامل نیست؛ زیرا گاه افراد به صورت منفعل در جمع مستغرق‌اند؛ بُعد دیگر این اصل را می‌توان دستیابی به رابطه‌گزینش و طرد با سنت‌های اجتماعی دانست؛ به دیگر سخن، پذیرش تمام‌عیار این سنت‌ها، ناراستی‌های آن را تثبیت می‌کند و ازسوی دیگر، طرد یکباره آن‌ها نیز ممکن و مطلوب نیست؛ زیرا فرد نمی‌تواند بیرون از بستر روابط و سنت‌های اجتماعی قرار گیرد؛ بُعد سوم برای تعامل مؤثر اجتماعی، غلبه بر خودمحوری است؛ فرد باید در روند تعلیم و تربیت، از خودمحوری در شکل‌های گوناگون آن، همچون خودمحوری شناختی و عاطفی بپرهیزد، چنان‌که بتواند به دنیای دیگران وارد شده و بر خود بیفزاید (باقری: ۱۶۳، ۱). اینجاست که شالوده تمدن نوین اسلامی استقرار می‌یابد.

نتیجه‌گیری

انسان مبدأ فاعلی و غایی تمدن‌سازی است و رکن بنیادین تمدن و قوام‌بخش آن به‌شمار می‌ورد. طبعاً آنگاه که سخن از تمدن اسلامی است، می‌بایست انسان از دیدگاه اسلام شناخته شود و این شناخت، در شکل‌دهی به فلسفه و مبانی تمدن‌سازی مورد توجه قرار گیرد.

اکنون که افقی نو از ظرفیت اسلام با عنوان «تمدن نوین اسلامی» در نظر است، نیاز به شناختی نو از انسان و نیز تعمیق و تفصیل در انسان‌شناسی موجود است. همچنین، ارتباط وثیق تمدن‌سازی با تربیت و انسان‌سازی نیز بر کسی پوشیده نیست؛ ازاین‌رو، برای دستیابی به تمدن متعالی اسلامی، وجود انسان تمدن‌ساز تربیت‌یافته اسلامی ضروری است.

علامه طباطبائی، اندیشمند جامع و متفکر و قرآن‌شناس معاصر، در خلال تفسیر آیات

قرآن به نکته‌ها و معارف فراوانی در پیوند با انسان و مبانی انسان‌شناختی اشاره نموده است که بخش مهمی از آن در گستره تربیت، ابتکاری و ویژه ایشان است.

وی با ارائه انسان‌شناسی منسجمی بر این باور است که نفس انسانی همان طریق سلوک او به سوی پروردگار است که با رفتار و کردارهای وی شکل گرفته و تکون می‌یابد.

به باور طباطبائی خوشبختی و سعادت فطری است؛ از این رو، مقتضای ملکات انسانی بوده و همان‌گونه که انسان دارای دو دسته ملکات حیوانی و انسانی است، سعادت او نیز دو جنبه مادی و معنوی داشته و باید به هر دو جنبه آن در زندگی انسانی توجه کرد. نیل به این رؤیای همیشگی آدمی به‌طور کامل به عمل او بستگی دارد؛ در این پیوند، نیروهای قهری کائنات یا جبر ... هرگز مورد توجه و تأیید علامه نیست. به تعبیر دیگر، سعادت واقعی انسان در برابر ایمان واقعی و عبودیت به دست می‌آید نه آنکه به اعتبارات و پندارها وابسته باشد.

همچنین، علامه طباطبائی جامعه را شخصیتی واحد و حقیقتی و برخوردار از خواص و آثار می‌داند. و از نگاه وی انسان‌ها افزون بر شخصیت فردی و استكمال فردی، دارای شخصیت نوعی و استكمال اجتماعی نیز هستند. می‌توان گفت این باور به استكمال اجتماعی، روحی زنده به تعبیر تمدن‌سازی بخشیده و جامعه حقیقت و عینیت بر قامت آن می‌پوشاند.

اهداف، اصول و روش‌های تربیتی را می‌توان از مبانی ویژه علامه طباطبائی در شناخت انسان، برداشت نمود، که پایه‌های تمدن‌سازی را شکل داده و به مثابه بخشی از فلسفه تربیتی مورد نیاز آن، جایگاه و ضرورت یافته است.

کتابنامه

قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.

ابن درید، محمدبن حسن (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملأین.

ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۶ق). لسان العرب، بیروت، دار التراث العربی.

اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.

ایروانی محمود و ناصر صبحی قرامکی (بی‌تا)، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تهران، سنجش.

باقری، خسرو (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۶). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف.

جان برنال (۱۳۵۴). علم در تاریخ، ترجمه ح. اسدپور و دیگران، تهران، امیرکبیر.

جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، الوحی و النبوة، قم، اسراء.

_____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی‌بن محمد بن ترکیه، ج ۱، تهران، الزهرا.

_____ (۱۳۸۹). تسنیم، قم، اسراء.

_____ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). الصحاح، تحقیق عطار، احمد عبدالغفور، بیروت، دارالعلم للملأئین.

حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۵ ق). وسائل الشیعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵). درآمدی بر تاریخ تمدن، احمد بطحایی، تهران، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.

دورکیم، امیل (۱۳۷۶). تربیت و جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.

رستمی نسب، عباسعلی (۱۳۸۸). فلسفه تربیتی ائمه اطهار (ع)، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳). علم النفس یا روان‌شناسی صدر المتألهین (ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار)، ترجمه جواد مصلح، تهران، دانشگاه تهران.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۶ ق). مجموعه مقالات و رسائل، گردآورنده سیدهادی خسروشاهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۴۸ ق). شیعه در اسلام، مقدمه نویسنده حسین نصر، قم، دارالتبلیغ اسلامی.

_____ (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، مجمع مدرسین

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). العین، قم، هجرت.

یوکیچی فوکوتساوا، (۱۳۷۹). نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گیو.

قاضی عبدالجبار همدانی، ابوالحسن (۱۹۶۵م). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق:

محمد محمد قاسم، مراجعة ابراهیم مدکور، اشراف طه حسین، قاهرة، مطبعة عیسی البابی

الحلبی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۷ق). اصول کافی، تهران، المكتبة الاسلامية.

لنیتون، رالف (۱۳۳۷). سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، تابان.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۲ق). بحار الأنوار، تهران، المكتبة الاسلامية.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات

اسلامی.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد

الاسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). جامعه و تاریخ، تهران، صدرا.

معین، محمد (۱۳۶۵). فرهنگ پارسی معین، تهران، امیرکبیر.

نقیب‌زاده جلالی، میرعبدالحسین (۱۳۷۴). نگاه‌ی به فلسفه آموزش و پرورش، تهران، کتابخانه

طهوری.

هیل، استفن و دیگران، (۱۳۶۷). فرهنگ جامعه‌شناسی، ترجمه حسن پویایی، تهران، چاپ

پخش.