

مقدمه:

نیاز بشر به حق معنویت مثل حق آزادی است، طبیعت بشر فقط آزادی نیست. انسان در بعد فرامادی نیازهایی دارد که مثل نفس کشیدن بر آن نیاز دارد.

حال این سوال مطرح است که هویت اساسی انسان را چه چیزی تشکیل می دهد، آیا روح اصیل است و ماندنی یا بعد مادی انسان.

همچنانکه در طبیعت نیازمندی هایی برای بعد مادی انسان است در بعد فرا طبیعی هم نیازمندی های دیگری داریم.

برای نیازمندی های طبیعی انسان سازمان های مختلفی تشکیل شده است، مثل:

سازمان ملل متحد، انرژي اتمی، فیفا، کونکاکاف، صلیب سرخ، المپیک، یونسکو و ...

ولی بعد فراطبیعی چگونه است؟ آیا برایش حقی کنار گذاشته ایم؟

یکی از اساسی ترین نیازهای روح و بعد فرا طبیعی انسان، معنویت است. که متأسفانه هیچ حقی برایش کنار نگذاشته ایم.

بعضی ها خواسته اند حق معنویت را زیر مجموعه ی حق آزادی قرار دهند و در کنوانسیون های بین المللی برایش جایگاهی را در نظر بگیرند، ولی ما می خواهیم حق معنویت را حق خالص بدانیم و در زیر مجموعه ی دیگری قرار ندهیم، چون جزو حقی ترین حق انسان است مثل حق آزادی که بعنوان یک حق مستقل در دنیا شناخته شده است.

مقاله ی حاضر به صورت کتابخانه ای و تحلیلی نوشته شده است.

نوشته ی حاضر دربرگیرنده ی شش فصل می باشد که:

درفصل اول، برای پذیرش حقوق و قانون خاصی که می خواهد همگانی و برای تمامی افراد بشر باشد، به منشأ پذیرش حقوق مشترک و بحث های پیرامون آن (بررسی اثبات حقیقت جامع بین تمام افراد در تدوین حقوق بشر، چون اثبات قوانین حقوقی مشترك بین تمام افراد بشر، وقتی ممکن است که استحقاق مشترك و مستحق حقیقی جامع و فراگیر ثابت شده باشد) پرداختیم، زیرا صاحبان مکاتیب متنوع، هر کدام دیگری را باطل می داند و هر یک می کوشد حقوق مصوب بر اساس آن ملت باشد.

و بعد از اثبات اینکه می توانیم برای تمامی افراد بشر حقوق مشترکی مثل حق معنویت داشته باشیم، در فصل دوم به چیستی حق و معنویت پرداختیم که در پیرامون آن به پیشینه ی معنویت اشاره کردیم و دو گونه ی معنویت دینی و سکولار را هم بررسی کردیم.

در فصل سوم به بررسی حق معنویت در آیات قرآن کریم پرداختیم تا شاهی از نقل برای اثبات مدعای خود داشته باشیم.

در فصل چهارم برای اثبات حق معنویت به عنوان یکی از نیازهای بعد معنوی و فطری انسان، به مباحث انسان شناسی پرداخته و استدلال هایی را مطرح کردیم.

بعد از اثبات حق معنویت به عنوان یکی از نیازهای فطری و بعد معنوی انسان، در فصل پنجم برای تبیین حق معنویت و روشن شدن اثرات حقوقی ناشی از آن، به بررسی ویژگی های حق معنویت و حق آزادی پرداختیم و در یک جدول، تاثیرات و نتایج هریک از آن ها را در خصوص حق و تکلیف ذی حق و طرف مقابل آن ذکر کردیم.

و در فصل ششم، برای تثبیت جایگاه حق معنویت به آثار ایمان و حق معنویت پرداختیم.

فصل اول:

همگانی بودن یک قانون خاص

منشأ پذیرش حقوق مشترک:

پذیرش حقوق و قانون خاص، برای پیروان نحله ی مخصوص سهل است، زیرا همگان به منابع و مبانی و نیز به اهداف آن مکتب مخصوص آن آشنا و معتقدند، لذا به مواد و فروع جزئی آن نیز علاقه مند خواهند بود و مانعی برای اجرای آن نمی بینند. لیکن پذیرش حقوق و قانون عام برای پیروان ملل متنوع و نحل متفاوت آسان نیست، زیرا صاحبان مکاتیب متنوع هر کدام دیگری را باطل می داند و هر یک می کوشد حقوق مصوب بر اساس آن ملت باشد. اما قبول چنین حقوق جامع برای برخی دشوار می باشد و آن اینکه با بینش صحیح انسان شناسی، حقیقت وی را همان فطرت مصون از تبدل و روح ملهم محفوظ از تحول بداند و بدن وی را که در اثر ارتباط با خصوصیت های اقلیمی گوگون خواهد بود، فرع حقیقت انسانی تلقی کند، نه اصل آن. و برای واقعیت جامع افراد که همان فطرت توحیدی و نفس ملهم انسانی است، حقوق مشخصی قابل شود که در این حال ملت و نحلتهای ویژه سهمی در آن اصل جامع و مشترک نخواهند داشت. و اگر کسانی چنین ادراک عمیق فلسفی را واجد نبودند ولی در اثر مهاجرت، در جایی قرار گرفتند که آن موطن، به هیچ قشر خاصی ارتباط ندارد، بلکه اقوام و ملل متنوع با آرا و عقاید و مکاتیب متفاوت در آن بسر می برند، به ناچار، خصوصیت های فکری هر ملت رها می شود و قدر مشترک و مقبول همگان جنبه ی حقوقی و قانونی می یابد و انظار اختصاصی در احوال شخصی می ماند و جز در شئون فردی در موارد دیگر قابل اجرا نخواهد بود. و اگر کسانی که دارای نحله های ویژه اند و اصل جامع فلسفی را هم پذیرفته باشند، و در یک جا گرد هم آیند، اجتماع دو عامل علمی و عینی سبب می شود که حقوق مشترک و نیز قانون جامع بشر را بهتر ادراک کنند و به آن عمل نمایند.

رهبران الهی گرچه در بین مهاجران مختلط بشری بسر نمی بردند لیکن جامع بودن آنان، نیرومندترین عامل برای استنباط حقوق جهان شمول بشری بدون تبعیض و نیز برای پذیرش و اجرای آن بوده و می باشند، یعنی انسان کامل که از سطح مجرد عقلی به منظر هستی می نگرد و از بام شهود جامع، کثرت را می بیند و مظهر خدای منزله از نسیان و سهو جهل و خطاست، از جهت علمی با مشکل رو به رو نخواهد شد و با امداد وحی، تمام قوانین حقوقی بشریت را از نظام هستی هماهنگ با طبیعت و فطرت استخراج می نماید، چه اینکه در پرتو صیانت از عصیان و تعدی، صلاحیت اجرای آن را خواهد داشت، و از جهت عملی با دشواری مواجه نمی شود.

در تدوین حقوق بشر لازم است، اثبات حقیقت جامع بین تمام افراد.

تساوی حقوق و نیز تساوی در برابر حقوق، مسبوق به تساوی مستحقان است؛ زیرا در صورت تفاوت آنان مجالی برای تساوی حقوق نخواهد بود. البته بین دو قسم از تساوی مزبور، فرق عمیقی است که در طی برخی از فصول یاد شده، مطرح شده است؛ پس وقتی می توان قوانین حقوقی بشر را متساوی تدوین نمود که افراد بشر دارای حقیقت واحد و همتای هم باشند. این مطلب، نیازمند به احراز وحدت حقیقت انسان است؛ یعنی باید ثابت شود که گرچه افراد آن کثیرند، ولی حقیقت جامع آنها واحد است و این حقیقت واحد و جامع، موجود و عینی است؛ نه ذهنی؛ زیرا موجود ذهنی فقط لوازم مفهومی دارد؛ نه خارجی و از قلمرو بحث قانونی بیرون خواهد بود.

اثبات دو مطلب مزبور، یعنی احراز وحدت جامع و قدر مشترک بین افراد انسان که آنها را از کثرت محض و تشتت صرف بیرون می آورد و نیز احراز اینکه آن جامع بین کثرتها، موجودی است عینی، نه ذهنی، سهل نخواهد بود؛ زیرا هیچ یک از این دو مطلب، نه بدیهی محض اند که نیازی به نظر و استدلال نداشته باشند و نه محسوس اند تا از راه حس و بدون دخالت برهان عقلی ثابت شوند. البته حس و تجربه، عقل را در این باره یاری می نمایند، لیکن نه وحدت حقیقت انسان و نه عینی بودن آن جامع، هیچ کدام جزء محسوسات نیستند که حواس ظاهری بتوانند به هر دو مطلب مخصوصاً دومی که از اولی مهم تر است راه یابند.

نکته ای که باید قبل از ورود در اصل استدلال به آن اشاره شود، این است که اگر افراد خارجی یک حقیقت، همتای هم بودند و هیچ تفاوتی بین آنها وجود نداشت، حتماً قوانین حقوقی آنان نیز متساوی است، لیکن چون وحدت حقیقی و جامع بین آنها احراز نشد، آنچه در متن خارج موجود است، همانا کثرت محض است و در چنین حالی، هرگز مجالی برای برهان عقلی بر لزوم تساوی قانون

نخواهد بود؛ زیرا وقتی جامع حقیقی آنها وجود عینی نداشت، آنچه در خارج محقق است جمیع افراد است و جمیع، وجود پراکنده دارد نه جمع؛ چون مجموع (ها هو مجموع) اصلاً موجود نیست. وقتی وجود جمیع افراد به طور پراکنده بود، نه به طور جمع، قهراً قضیه حقیقی تشکیل نخواهد شد؛ بلکه به عدد آحاد آن جمیع، قضیه شخصی متشکل می‌شود و قضایای شخصی، صالح برای استدلال عقلی نیستند؛ زیرا موجود شخصی چنان که روشن است نه دلیل است و نه مدلول (نه کاسب است و نه مکتسب). لذا قضیه شخصی در علوم برهانی معتبر نیست. البته رشته‌های نقلی که پیرامون حوادث جزئی و شخصی بحث می‌نمایند، حکم خاص خود را دارند و در آن علوم هم هرگز نمی‌توان از يك موجود شخصی پی به موجود دیگر برد، مگر بعد از احراز جامع حقیقی که در این حال، تمثیل منطقی به قیاس عقلی برمی‌گردد و معتبر خواهد شد.

به هر تقدیر، وقتی می‌توان برای اثبات تساوی حقوق افراد کثیر، برهان عقلی به صورت قضیه حقیقی اقامه نمود که وحدت حقیقی و عینی جامع بین افراد پراکنده انسان ثابت گردد، تا آن جامع حقیقی نه اعتباری و عینی نه ذهنی محض موضوع قضیه حقیقی قرار گیرد و معمولی برای او ثابت شود و این مطلب در صورتی است که بخواهیم از منبع عقلی، حقوق آن جامع بین افراد کثیر را ثابت نماییم، ولی اگر به عنوان جمع در تعبیر و سهولت در گزارش، خواستیم از افراد کثیری که جامع حقیقی و عینی ندارند، به يك عنوان کلی یاد نماییم، در آن حال، از بحث برهان عقلی که معمول از لوازم ذاتی موضوع محسوب می‌گردد خارج خواهد شد؛ زیرا مجموع قضایای شخصی هرگز قضیه واحد نیستند، بلکه قضایای متعددی که هر معمولی به ملاک خاص برای موضوع خود ثابت می‌شود.

اثبات استحقاق مشترك :

همان‌طور که در فصل قبل بیان شد، اقامه برهان عقلی در محدوده حکمت عملی و مناسب آن برای اثبات قوانین حقوقی مشترك بین تمام افراد بشر، وقتی ممکن است که استحقاق مشترك و مستحق حقیقی جامع و فراگیر ثابت شده باشد؛ تا حقوق مدوّن بشر قابل تحلیل علمی باشد؛ به این بیان که چون حقیقت انسان، موجود عینی است و آن حقیقت عینی حتماً از حقوق خاص برخوردار است و از سوی دیگر آن حقیقت جامع، در تمام افراد بشر یافت می‌شود و افراد مزبور گرچه از جهت خصوصیت‌های وجودی، غیر هم‌اند، لیکن اصل جامع همه آنها یکی است؛ لذا همگان به اعتبار جهت جامع و حقیقی خویش، دارای حقوق مشترك خواهند بود.

اثبات جامع حقیقی مشترك بین همه افراد، به این طریق است که با استمداد از حسّ و تجربه می‌توان به جهت جامع بین افراد، برهان عقلی اقامه نمود؛ مثلاً برای اثبات وحدت نوعی درخت انار، می‌شود از راه عقل و کمک گرفتن از مشاهده افراد مشابه یکدیگر و بررسی آثار، اوصاف، افعال، لوازم، ملزومها، ملزومها، مقارنهای زمانی و مکانی و نظایر آن به اتحاد نوعی آن افراد پی برد. البته هر اندازه این بررسی، گسترده‌تر باشد، زمینه تحقق قیاس خفی که تجربه را از استقرا جدا می‌نماید فراهم‌تر خواهد شد، وگرنه در همان محدوده استقرا ناقص می‌ماند و مفید یقین عقلی نخواهد بود؛ گرچه برای برخی از علوم تجربی مانند طبّ و نیز بعضی از دانشهای انسانی نظیر اقتصاد، سودمند و عملی می‌باشد و از جهت برهان عقلی فاقد رکن اساسی است، ولی فنّ موعظت و خطابه را تشکیل خواهد داد.

همین طریق که برای اثبات وحدت نوعی حقایق معدنی، گیاهی، حیوانی کارایی دارد، برای اثبات وحدت نوعی انسان نیز کارآمد خواهد بود. گذشته از آنکه در استمداد از حسّ و تجربه، مشاهده‌های درونی خود انسان محقق و متفکر، سهم به سزایی دارد؛ زیرا در آزمون حقایق قبلی، همه محورهای آزمایش، بیرون از حقیقت آزمایش‌کننده بود، ولی درباره انسان، هرچه را يك محقق در حقیقت خویش می‌یابد، در افراد دیگر نیز می‌آزماید؛ چنان که تمام اصول جامع بین افراد دیگر را در درون خود خواهد یافت و چون مهم‌ترین شرط بهره‌وری از آزمون آن است که خصوصیت‌های فردی در متن آزمایش راه نیابند و آن اصل فراگیر از هر پیوستگی به حالات شخصی پالوده شده باشد، قهراً مغالطه‌ای بین تمثیل منطقی و قیاس تجربی پدید نمی‌آید؛ چنان که با متمیم موارد آزمون با قیاس خفی، خلطی بین استقرا و تجربه رخ نمی‌دهد که در این صورت، قوانین حقوقی بشر هرگز همتای قوانین عقلی نخواهد بود؛ بلکه همانند قوانین طبّی بشر است که به اطمینان و گمان بالغ و فایق بسنده می‌شود؛ گرچه به یقین عقلی نرسد.

غرض آنکه حداقل آنچه در تدوین حقوق بشر لازم است، اثبات حقیقت جامع بین تمام افراد حتی اگر نظیر قوانین مشترك طبی باشد، که به اطمینان و گمان بالغ اکتفا می‌شود؛ گرچه یقین منطقی پدید نیاید؛ چون يك محقق طبّی هرگز تمام افراد بشر را نیازموده، توان آن را نیز ندارد، لیکن در تجویز دارو، نحوه درمان، کیفیت پیش‌گیری و مانند آن، دستور جامع برای تمام افراد بشر صادر می‌کند و اگر اختلافی رخنه می‌کند فقط در تعیین مقدار، روش و نظایر آن است که به خصوصیت‌های افراد برمی‌گردد؛ نه به اصل جامع بین انسانها؛ همانند آنچه در نحوه پرورش گیاهان یا جانوران انجام می‌شود.

محور اشتراك حقیقی انسانها

آنچه به موضوع بحث کنونی برمی‌گردد، این است که آیا انسان جامع، وجود دارد یا نه؟

گرچه حقوق همانند طب نیست تا موضوع تکوینی و موجود عینی برای تحقق قوانین آن لازم باشد زیرا همان‌طوری که شخصیت حقیقی دارای حقوق مشخص است، شخصیت حقوقی نیز دارای هویت حقوقی خواهد بود؛ در حالی که شخصیت حقوقی، دارای وجود تکوینی نیست؛ لذا قوانین تجربی نظیر طب، درباره آن راه ندارد لیکن شخصیت حقوقی نیازی به اعتبار خاص دارد؛ نظیر هیئت دولت، حکومت، سازمان، ارگان، نهاد و...؛ تا بعد از احراز هویت حقوقی، مواد ویژه‌ای پیرامون حقوق آن تدوین شود و چنین اعتباری برای جامعه بشریت محقق نشده است؛ بنابراین، وقتی می‌توان برای تمام بشر، حقوق مشترک قائل شد که جنبه وحدت حقیقی آنان تثبیت شده باشد؛ زیرا حقوق متساوی براساس استحقاق مستحقان متساوی است؛ چنان که حقوق متفاوت برپایه تفاوت استحقاق مستحقان است.

پس قبل از تدوین حقوق متساوی برای بشر، لازم است تساوی آنان ثابت شده باشد. برای اثبات چنین مطلب مهمی نمی‌توان به بدیهی بودن موضوع اکتفا کرد؛ زیرا همان‌طوری که در فصل قبلی بیان شد، وحدت انسانها نه بدیهی فکری است نظیر امتناع جمع دو نقیض و نه محسوس ابتدایی است همانند روشن بودن آفتاب و گرم بودن آتش گرچه حس و تجربه، عقل را در تبیین وحدت حقیقی اصل بشر و تساوی عینی انسانها یاری می‌نمایند.

نکته مهمی که تذکر آن در اینجا سودمند است، این است که صاحبان تفکر عقلی در قبال تحجر، متنوع‌اند؛ گروهی دارای تفکر کلامی با شعبه‌های مختلف‌اند، عده‌ای دارای تعقل فلسفی با رشته‌های متفاوت آن می‌باشند، لیکن ابزار استدلال همگان همان منطقی است که برپایه‌های تفکر حکیمان مشاء استوار است؛ یعنی منطق همه صاحب‌نظران مشایی است؛ گرچه کلام و فلسفه آنان متنوع‌اند؛ که برخی از رشته‌های فلسفی، همان است که مشایین بر آن اساس می‌اندیشند. البته پاره‌ای از مسائل منطقی توسط حکمت اشراق دگرگون شد؛ چنان که بعضی از مباحث منطقی نیز توسط حکمت متعالیه متحوّل شد.

آنچه به موضوع بحث کنونی برمی‌گردد، این است که آیا انسان جامع، وجود دارد یا نه؟ عده‌ای که منکر اصل وجود کلی طبیعی‌اند و مفهوم انسان را موجود ذهنی محض می‌پندارند و وجود حقیقی را مخصوص افراد می‌دانند یا اینکه کلی طبیعی را موجود می‌دانند، لیکن وجود او را شخصی می‌پندارند نه وجود سعی و کلی؛ چنین گروهی توان اقامه برهان عقلی برای اثبات حقوق متساوی و مشترک برای بشر را ندارند؛ زیرا موجود ذهنی هرگز صاحب حقوق عینی، هر چند اعتباری، نخواهد بود؛ چنان که موجود مشخص خارجی تعدد ندارد؛ تا سخن از اشتراك و تساوی حقوق درباره او مطرح گردد؛ بلکه واحد شخصی است و دارای حقوق معین. آنچه در منطق ثابت شد و متفکران عقلی آن را پذیرفتند و بر آن اساس، آثار علمی خویش را تدوین نموده و می‌نمایند، این است که ماهیت، خارج از پنج قسم نیست؛ زیرا بعد از سنجش ماهیت کلی با افراد و مصادیق خود، یا ذاتی آنهاست یا عرضی و اگر ذاتی بود، یا تمام ذات افراد است یا بعض ذات آنها و اگر بعض ذات بود، یا بعض مشترک است یا بعض مختص؛ چنان که اگر خارج از ذات بود، یا عرضی مشترک است یا عرضی مختص. از اینجا کلیات پنج‌گانه «باب ایساغوجی» تنظیم می‌شود.

عمده آن است که نوع به عنوان ماهیت ذاتی نه عرضی و به عنوان موجود حقیقی نه اعتباری، در منطق مشاء مطرح نبود و در علوم استدلالی و عقلی مقبول می‌گردد؛ در حالی که برای موجود حقیقی نشانه و اثر خاص خواهد بود؛ یعنی اگر چیزی بسیط بود و هیچ‌گونه ترکیب از مادّه و صورت و نظیر آن در او راه نداشت، می‌توان طبق براهین عمومی هستی‌شناسی پی به وجود او برد، ولی اگر چیزی مرکب از مادّه و صورت یا مرکب از چند عنصر بود، وقتی می‌توان به وجود حقیقی او فتوا داد که نشانه وحدت حقیقی که مساوی بلکه مساوق وجود حقیقی است، در او ظاهر باشد، وگرنه وجود حقیقی در چنین مؤلفها فقط از آن عناصر ترکیبی آنهاست و خود مرکب، وجود اعتباری دارد؛ نه حقیقی.

ترکیب گاهی از مادّه و صورت اصطلاحی است؛ همانند حبه گندم که به صورت خوشه ظهور می‌نماید و هسته درخت که به گونه درخت پدید می‌آید و گاهی از عناصر خاص که هیچ يك ماده برای دیگری نیستند؛ نظیر اکسیژن و هیدروژن که مواد اولی تشکیل آب‌اند و آب همان صورت خاصی است که روی عناصر مخصوص پدید می‌آید. ترکیبهای اعتباری نمونه‌های فراوانی دارند که می‌توان صف نماز جماعت، صف سربازها در حال سان و مانند آن را یاد نمود.

آنچه معهود بین صاحب‌نظران است، این است که نوع، یکی از کلیات پنج‌گانه باب «ایساغوجی» است و خود حقیقی دارد و از همین قبیل، انسان را نوع حقیقی می‌دانند و برای او وجود واقعی قائل‌اند و وحدت افراد انسانی را در نوع واحد، مشترک و متساوی

می‌پندارند؛ زیرا انسان را کلی حقیقی متواطی می‌دانند؛ نه مشکک و نیز سایر احکام را براساس وجود حقیقی انسان مشترک و جامع، مرتب می‌نمایند.

حکمت متعالیه، همان‌طور که درباره برخی از مسائل منطقی دیگر، مبنای خاصی را ارائه نموده است، پیرامون وجود نوع نیز مطلب مخصوصی را ارائه کرده است و آن اینکه نوع، موجود حقیقی و بالذات نیست؛ بلکه موجود بالعرض است و آنچه موجود حقیقی و بالذات است، همان صورت و مبدأ فصل می‌باشد. توضیح اینکه اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت افلاطونیه موجودی مجرد و مقدم بر بدن بدانیم یا بر مبنای حکمت ارسطوییه موجودی مجرد و همزمان با حدوث بدن تلقی کنیم یعنی مبدأ جهان امکان، در مرتبه تکامل بدن و آمادگی پذیرش آن برای روح مجرد، موجود مجردی به نام نفس انسانی می‌آفریند و آن را به بدن مستعد، متعلق می‌کند به هر تقدیر بعد از التیام بدن و روح، موجود جدا و خارج از مجموع روح و بدن و شیء سومی که دارای وجود حقیقی علیحده باشد به نام انسان، پدید می‌آید؛ نظیر آب که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن پدید می‌آید؛ زیرا در آن صورت، مجموع دو عنصر یاد شده به منزله ماده‌اند و خود آب به منزله صورت است که روی ماده قرار گرفت و از مجموع دو عنصر مادی مزبور و صورت آب، موجود سومی پدید می‌آید که غیر از ماده و صورت باشد.

اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت متعالیه، «جسمانی الحدوث و روحانی البقاء» بدانیم، بدن انسانی در اثر حرکت جوهری به کمال وجودی می‌رسد و صورت مجرد نفس را دریافت نموده، با آن متحد می‌شود و هرگز غیر از بدن و روح مجرد که در اثر سیر جوهری پدید آمد و سابقه تجرد در نشئه طبیعت نداشت، موجود جدای دیگری که از آن به عنوان نوع انسان یاد شود حاصل نخواهد شد و فرق این‌گونه از ترکیبهای حقیقی با ترکیبهای اعتباری، آن است که در ترکیبهای اعتباری، غیر از وجود افراد و عناصر پراکنده که دارای وجود حقیقی‌اند، اصلاً چیز دیگری وجود ندارد؛ چون هیئت، در ترکیبهای اعتباری غیر از اعتبار، چیزی نیست، ولی در ترکیبهای حقیقی، صورت دارای وجود حقیقی است و اتحاد ماده و صورت نیز حقیقی است؛ نه اعتباری، لیکن محصول این اتحاد، چیزی جز تکامل ماده و ترقی آن به نصاب صورت نخواهد بود؛ یعنی غیر از صورت و ماده و غیر از نفس متعلق به بدن و غیر از بدن متحد با روح و غیر از دو چیز متحد یعنی نفس و بدن شیء سومی وجود حقیقی ندارد تا از آن به نام انسان یاد شود؛ بلکه انسان همین بدن متحد با روح و همین روح مرتبط به بدن است و آنچه از مجموع این دو خارج است، موجود بالعرض است؛ نه بالذات؛ یعنی نوع، موجود بالعرض است؛ نه موجود بالذات.

چنان که صدرالمثلثین (قدس سره) به این مطلب عمیق راه یافت و آن را به عنوان حکمت مشرقی، معرفی کرد و چنین فرمود: «اگر صورت (جوهری) به وسیله علل و شرایط تکوینی خود موجود شد، در مرتبه وجود آن صورت، نوع مرکب از آن صورت و ماده پدید می‌آید؛ بدون نیاز به علت دیگر... مرکب (از ماده و صورت) همان‌طوری که بالعرض موجود است (نه بالذات) بالعرض معلول است (نه بالذات) معلول بالعرض معیت بالعرض با علت بالعرض دارد؛ چون چنین معلول که بالعرض است، افتقار ذاتی به علت ندارد؛ پس این مطلب را بدان؛ چون از حکمت مشرقی است.»

لازم است توجه شود که گرچه براساس نوآوری حکمت متعالیه، نوع طبیعی، موجود بالعرض است؛ نه موجود بالذات، لیکن فصل طبیعی انسان که همان حقیقت روح مجرد انسانی است موجود ذاتی و حقیقی است؛ نه عرضی و اعتباری؛ بنابراین، تمام آنچه دیگران درباره نوع طبیعی انسان می‌اندیشیدند، می‌توان درباره فصل طبیعی آن که همان حقیقت نفس مجرد است تدبّر کرد و بر همان محور، مدار اشتراك حقیقی تمام افراد بشر را تبیین نمود، آنگاه درباره حقوق مشترک آنها سخن گفت؛ چنان که فطرت مشترک تمام افراد، از ویژگیهای روح مجرد انسانی است.

با روشن شدن وضع نوع طبیعی و اینکه چنین کلی طبیعی، موجود بالعرض است، نه موجود بالذات، معلوم می‌شود جریان ترتیب انواع از بالا به پایین و تشکیل سلسله انواع، از نوع عالی به نوع الانواع، ترتیب عرضی است؛ نه ذاتی؛ زیرا سلسله‌ای که از آحاد موجود بالعرض تشکیل شود، حتماً عرضی خواهد بود؛ نه ذاتی.

مطلب دیگری که محصول حکمت متعالیه در بخش حرکت جوهری است، آن است که آنچه حکمت مشأ و به تبع آن مکتبهای دیگر، نوع الانواع می‌پنداشت و سلسله انواع را به آن ختم می‌کرد و او را نوع اخیر می‌دانست، در حکمت متعالیه نوع متوسط است و انواع چهارگانه دیگر زیر مجموعه آن قرار دارند؛ زیرا انسان متحول با تحول جوهری یا در تهذیب روح و تزکیه نفس سیر ذاتی می‌کند که در این حال از قلمرو انسانهای عادی برتر خواهد بود و در محدوده فرشته‌های واقعی واقع می‌شود یا در احتیال و مکر و نیرنگ سیر جوهری دارد که از لحاظ سیرت، شیطان واقعی خواهد شد، یا در اعمال غریزه شهوت تحول جوهری می‌یابد که در این حال بهیمة می‌گردد یا در خوی درندگی و اعمال قوه غضب متحول می‌شود که در این صورت، سبغ حقیقی خواهد شد و در تمام صورت‌های چهارگانه، انسان نوع متوسط است و با حفظ انسانیت لا بشرط، نوع دیگری در طول آن پدید می‌آید.

به تعبیر دقیق و صحیح، فصل‌نهایی در طول فصل قبلی حادث می‌شود؛ زیرا نوع همان‌طور که قبلاً بیان شد موجود حقیقی نیست و چون فصل‌نهایی در طول فصل انسان متعارف است، لذا انسانی که فرشته شد از دیگر فرشتگان برتر می‌گردد؛ چنان که انسانی که بهیمة یا درنده شد، از دیگر حیوانهای چرنده یا درنده بدتر خواهد بود. البته درباره شیطان شدن انسان باید تأمل بیشتر می‌شود.

لازم است دقت شود که تحول جوهری مزبور، در دنیا پدید می‌آید، لیکن در قیامت ظهور می‌کند؛ به طوری که آخرت طرف ظهور این انواع چهارگانه اخیر است؛ نه ظرف حدوث آنها؛ چنان که لازم است توجه شود که در تبیین فلسفه حقوق بشر این‌گونه از دقت‌های نهایی معتبر نیست؛ گرچه آن که به صورت انسان و به سیرت اهریمن یا درنده است، مهم‌ترین مانع تدوین یا اجرای قانون حقوقی بشر است و همه نقض حقوقها نیز از کژراهه رفتن آنهاست. مادامی که ملحدان در صدد ایذای موحدان نبودند، رعایت قسط و عدل نسبت به آنها لازم است؛ چنان که از عهدنامه حضرت علی (علیه‌السلام) برای مالک اشتر چنین برمی‌آید که مراعات دادگری نسبت به هر انسانی لازم است؛ خواه آن شخص مسلمان باشد، خواه نباشد؛ «و لا تَكُونَنَّ عَلَیْهِمْ سُبْعًا ضَارِيًا تَعْتَمُّمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صَنَفَانِ، إِمَّا أَحْ لِكِ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرِ لِكِ فِي الْخَلْقِ»؛ زیرا رعایت حقوق، آزادی، عدالت، مساوات، موااسات و مانند آن در غیر احکام مضبوط در شرع، جزء ضوابط بین‌المللی اسلام است و اختصاصی به صنف خاص ندارد.

گاهی از جهت مشترك انسانها به وجدان عام بشری و مانند آن یاد می‌شود. چنین تعبیری بدون تفسیر صحیح انسان و تبیین جامع مشترك افراد آن از لحاظ عقل نظری و عقل عملی که از شئون روح مجرد وی‌اند روا نیست. باید تذکر داد که چون فطرت و طبیعت مشترك تمام جوامع بشری است، خطوط کلی ره‌آورد پیامبران (علیه‌السلام) نیز مشترك خواهد بود که از آن به اسلام یاد می‌شود و خداوند در پاره‌ای از موارد قرآن کریم چنین اشاره می‌نماید که این مطلب در صحف پیشینیان و صحیفه‌های ابراهیم و موسی آمده است.

راههای استنباط حقوق از منبع مشترك:

منبع حقوق اگر وَضْعی باشد، صرف اراده شخص حاکم یا هیئت حاکمه یا ملت، تعیین کننده مواد آن است، ولی اگر منبع حقوق، فطرت و طبیعت بود، با توجه به آنکه این‌گونه از امور تکوینی، نیازمند به استخراج پیامهای مکنون‌اند، عامل تعیین‌کننده فتوای فطری و طبیعی چه چیز است؟ پاسخ این پرسش را اسلام چنین ارائه می‌نماید: آنچه از اسرار و رموز جهان عینی پرده‌برمی‌دارد و انسان را به لوازم هستی خود و اشیای بیرون از او آگاه می‌کند، دو چیز است؛ یکی نقل معصوم و دیگری عقل مُرَبِّهَن. توضیح آنکه بعد از روشن شدن منبع حقوق، نوبت به منبع استنباط آن می‌رسد و علم اصول عهده‌دار تبیین منابع اجتهاد است و آنچه در علم اصول ثابت شد، همان حجیت منابع چهارگانه استخراج است؛ اول قرآن کریم، دوم سنت معصومین (علیهم‌السلام) سوم عقل و چهارم اجماع. چون اجماع کاشف از دخول یا رأی معصوم (علیه‌السلام) است، منبع استنباط مستقل در قبال سنت نخواهد بود؛ بلکه زیر مجموعه آن قرار گرفته، در طول آن است؛ نه در عرض آن؛ نظیر بنای عقلا و سیره آنان یا سیره متشرعه و نظایر آن که همگی با تفاوت‌های مختصر، جزء سنت محسوب می‌گردند؛ زیرا بدون امضای معصومین (علیهم‌السلام) معتبر نخواهند بود و با امضای آنان، گرچه اعتبار می‌یابند، لیکن در قلمرو سنت قرار می‌گیرند؛ نه خارج از آن.

چون جامع قرآن و سنت يك شیء است و آن نقل معصوم می‌باشد؛ بنابراین منابع اجتهاد به این صورت تنظیم می‌شود که استنباط، یا نقل است یا عقل، اگر نقل شد، یا قرآن است یا سنت معصومین (علیهم‌السلام) و هر يك از آنها بعد از ارجاع متشابه به محکم و جمع دلالی مطلق و مقید و عام و خاص و ترجیح سندی در خصوص تعارض سنتهای منقول و بعد از عرض نهایی همه منقولهای سنت بر قرآن کریم، آنگاه می‌توان در اجتهاد احکام به آن استناد نمود و اگر منبع استنباط عقل شد، بعد از احراز شرایط ماده استدلال و ضوابط صورت آن، می‌شود در اجتهاد احکام به آن اعتماد کرد. از اینجا معلوم می‌شود که علم اصول تنها برای اجتهاد در فقه نیست؛ گرچه به عنوان اصول فقه شناخته شد؛ بلکه اصول حقوق و اخلاق و سایر رشته‌های استظهار از متون دینی خواهد بود. بنابراین، عقل در مقابل و قسیم دین یا شرع نیست؛ تا چنین گفته شود که فلان مطلب، عقلی است یا دینی و همچنین عقلی است یا شرعی؛ بلکه عقل در مقابل نقل و قسیم آن است که هر دو از اقسام منبع استنباط دین و شرع خواهند بود و پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل میسر است.

لازم است یادآوری شود که عقل منزّه از وهم و خیال و قیاس و گمان، معیار استنباط است؛ چنان که علم اصول فقه تمام ضوابط مثبت و منفی آن را ارزیابی کرد تا مبدا به بهانه حجّیت عقل، به دام قیاس افتاد؛ زیرا هرگز دین خدا و شرع الهی با قیاس ثابت نمی‌گردد؛ بلکه گرفتار محق و محو خواهد شد؛ «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ» یا «إِنَّ السَّنَةَ إِذَا قَيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ».

حجّیت برهان عقلی در تمام مسائل فقهی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و سایر علوم انسانی ذاتی و معلوم قطعی است؛ زیرا به هیچ وجه نمی‌توان درباره اعتبار یا عدم اعتبار آن استدلال نمود، زیرا اگر بر اعتبار آن به دلیل عقلی استدلال شود، گرچه «دور» نیست، لیکن مفسده «دور» را که تقدم شیء بر نفس است به همراه دارد و اگر به دلیل نقلی احتجاج شود، «دور» خواهد بود؛ زیرا اعتبار دلیل نقلی به برهان عقلی است؛ پس اثبات حجّیت برهان عقلی محال است. همچنین سلب اعتبار آن نیز ممتنع است؛ زیرا یا با دلیل نقلی سلب می‌شود یا با دلیل عقلی. به هر حال، یا دور است یا مفسده دور را به همراه دارد؛ پس سلب حجّیت برهان عقلی هم ممتنع است. چیزی که سلب و اثبات آن محال باشد، یا مجهول بالذات است که هیچ يك از اثبات و نفی درباره او راه ندارد یا معلوم بالذات است که منزّه از نیاز به اثبات است؛ پس آنچه درباره اعتبار برهان عقلی گفته شود خواه با دلیل عقلی و خواه با دلیل نقلی جنبه تنبیه دارد؛ نه تعلیل.

مطلب دیگری که تذکر آن سودمند است، این است که اگر با برهان قطعی عقلی، حکمی از احکام فقه، حقوق، اخلاق، سیاست و مانند آن ثابت شود، نباید گفت این حکم بشری است در قبال حکم الهی؛ زیرا خداوند همان طور که از راه نقل معصوم (علیه السلام)، پیام خاص خود را می‌فهماند، از راه عقل مبرهن نیز دستور خود را تفهیم می‌نماید؛ چون هر دو (عقل و نقل) کاشف از اراده الهی‌اند. تنها جایی می‌توان گفت که آن حکم بشری است، که برهانی درکار نباشد؛ بلکه حکم مزبور یا قیاس و مانند آن از ظنون غیر معتبر ثابت شده باشد. همان‌طور که نقل معصوم (علیه السلام) حریم عقل را تعیین و تحدید نموده است، عقل مبرهن نیز محدوده نفوذ خویش را کاملاً شناخته، خروج از آن را در مسائل علمی ناروا می‌داند. قواعد متقن منطق، شاهد صادق تعیین محدوده‌های دلیل عقلی است؛ گرچه ممکن است خود منطقی در اثر سهو و نسیان، آن ضوابط را رعایت ننماید و به دام مغالطه گرفتار آید.

توجه به این نکته مفید است که گرچه عقل از بنای عقلاً کاملاً جداست زیرا عقل از اقسام منبع استنباط است و بنای عقلاً زیرمجموعه سنت قرار دارد لیکن فرق مهم دیگری بین آنهاست؛ حکم عقل از سنخ علم است و بنای عقلاً از سنخ عمل و صرف عمل از آن جهت که عمل است، قابل ارزیابی نیست، مگر آنکه عمل معصوم (علیه السلام) باشد یا به امضای معصوم (علیه السلام) برسد، ولی حکم عقل از آن جهت که حکم و ادراک است، کاملاً قابل بررسی و تحقیق و در نتیجه قابل استناد خواهد بود.

گرچه فرق برهان عقلی و قیاس فقهی وافر است و نیازی به شرح آن برای آشنایان به مطالب نیست، لیکن باید اشاره کرد که عقل گرچه در برخی از موارد غیرمستقل است، ولی در بخش دیگر کاملاً استقلال دارد؛ به طوری که حکم نقلی در مستقلات عقلی، جز ارشاد به حکم متبوع عقلی اثر دیگری ندارد، لیکن قیاس در تمام موارد غیر مستقل است؛ زیرا قیاس حتماً نیازمند به اصلی است که از آن به «مقیس علیه» یاد می‌شود؛ تا فرع به آن اصل قیاس شود.

قداست عقل نه تنها در استنباط حقوق از منبع مشترک فطرت و طبیعت مشهود است؛ بلکه در استخراج احکام و قوانین اخلاقی نیز معلوم است و برتر از همه اینها سداد و صلاح و فلاح وی در استدلال بر ضرورت وجود مبدأ هستی و توحید آن و سایر اسما و صفات الهی نیز روشن است؛ چنان که حکمت و کلام عهده‌دار آن‌اند؛ زیرا تنها نیروی مقتدر در اصول اولی حکمت نظری و حکمت عملی، همانا عقل مبرهن است.

بنابراین آنچه از فردی مثل «ابوالعلاء معری» نقل می‌شود که مردم روی زمین دو دسته‌اند؛ يك عده دارای عقل و بی‌دین‌اند و عده دیگر دارای دین و بی‌عقل‌اند؛ «إِنَّنَا أَهْلَ الْأَرْضِ: ذُو عَقْلٍ بَلَا دِينٍ وَ آخِرُ ذُو دِينٍ لَا عَقْلَ لَهُ»، خطا و ناصواب است و اگر در موردی عقل به طور استقلال فتوا به چیزی مانند اباحه داد، هرگز نمی‌توان گفت که نصّ قانون، اصل اباحه را بیان کرده‌ست (اباحه شرعی) و جایی برای اعمال نظر عقلی باقی نگذاشته است؛ زیرا حکم شرعی وقتی مسبوق به حکم عقلی بود، ارشاد یا تأیید همان حکم سابق است؛ نه تأسیس و از طرف دیگر قبلاً بیان شد آنچه قسیم حکم عقلی است، همانا حکم نقلی است؛ نه شرعی؛ زیرا حکم شرعی گاهی از عقل و زمانی از نقل استفاده می‌شود.

لذا هرگز نمی‌توان گفت: این منبع حقوقی (عقل) حتی به قدر عرف و عادت هم موفق نبوده است؛ بلکه باید به سخن بعدی اعتراف کرد: تأثیر وجود مکتب عقلیون را در روشن کردن مرز و سامان قواعد حقوقی هرگز نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا عقل در حدّ خود فتوای شرع را به خوبی درک می‌نماید؛ چنان که در موارد فراوانی نیاز خود را به نقل معصوم (علیه السلام) می‌فهمد؛ یعنی برهان عقلی قائم است بر اینکه اولاً جامعه انسانی بسیاری از اسرار و رموز جهان حاضر و آینده را نمی‌فهمد و ثانیاً ادراک آن احکام و حکم برای وی تعیین کننده و ضروری است و ثالثاً هیچ راهی برای نیل به معارف نهفته ندارد، مگر از راه وحی و این همان برهان متقن بر

ضرورت نبوت عام است که برای هر فرد یا جامعه جاری است. از این جهت، عقل مبرهن کاملاً محدود و نفوذ و همچنین منطقه عجز خود را کاملاً می‌فهمد و به استقبال نقل معصوم (علیه‌السلام) می‌رود و آنچه را به طور استقلال فهمیده بود و همان را از نقل معصوم (علیه‌السلام) تلقی کرد، به عنوان ارشاد و تأیید می‌یابد و آنچه را نمی‌فهمد و از شواهد نقلی درمی‌یابد، کاملاً در پیشگاه او خاضع می‌گردد؛ زیرا خود نیز به ضرورت رهبری نقل معصوم (علیه‌السلام) فتوا داده است و هرگز اقاله یا استقاله نخواهد کرد. معنای استقلال منبع عقلی در پاره‌ای از فتاوی‌ای حقوقی، فقهی، اخلاقی و مانند آن این نیست که خود عقل ذاتاً فتوا می‌دهد؛ بلکه به معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است؛ همان‌طور که ظاهر قرآن کریم یا سنت معصومین (علیهم‌السلام) استقلال در کاشفیت از اراده خداوند دارند؛ نه آنکه بدون کاشفیت از اراده الهی منبع مستقل علوم انسانی مزبور باشند. استقلال منبع عقلی به معنای کاشف بودن از اراده خداوند، گاهی در ماده فقهی، حقوقی و مانند آن است و گاهی در مبنای فقهی، حقوقی و نظیر آن که این مبنا گاهی به صورت قاعده فقهی ظهور می‌کند و زمانی به صورت قاعده اصولی و فرق بین این دو نیز از صاحب‌نظران مستور نیست. در این حال، می‌توان عقل را منبع بعضی از مسائل اصول فقه نیز دانست؛ نظیر «برائت عقلی» که حجیت آن مخصوص زمان فقدان دلیل نقلی (اماره) است.

چنان که تأثیر آن در برخی از قواعد مانند «قاعده اضطرار» که در آن حال، هر محذوری در حال ضرورت قابل ارتکاب است، مگر آنکه ضرر ارتکاب بیش از ضرر پدید آمده از ضرورت باشد و «قاعده عسر و حرج» و «قاعده نفی ضرر و ضرار» و «قاعده نفی تکلیف فوق طاقت و تکلیف قاصران و مجانین» و... قابل انکار نیست. البته همه قواعد مزبور اعم از اصولی و فقهی با تحلیل نهایی به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردند؛ چون هر حکم غیر اولی باید در سیر علمی خود به حکم اولی ارجاع شود.¹

¹ فلسفه حقوق بشر، ص 23

فصل دوم:

چیستی حق و معنویت

چیستی حق :

حق در لغت :

راست کردن سخن، درست کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن، غلبه کردن به حق، موجود ثابت و نامی از اسامی خداوند متعال².

«حق» واژه ای عربی است که به معنای «ثبوت» و «تحقق» است و وقتی می‌گوییم: چیزی تحقق دارد، یعنی ثبوت دارد³.

حق در اصطلاح:

میرزای نائینی در تعریف آن می‌گوید: حق عبارت است از سلطه ضعیف بر مال یا منفعت⁴.

وعلی اصغر مدرس در تعریف آن چنین گفته است «حق نوعی سلطنت بر چیزی است که گاه به عین تعلق می‌گیرد؛ مانند: حق تحجیر، حق رهن و حق غرما در ترکه میت؛ گاهی به غیر عین تعلق می‌گیرد؛ مانند حق خیار متعلق به عقد؛ وگاهی سلطنت متعلق بر شخص است؛ مانند: حق حضانت و حق قصاص . بنابراین، حق یک مرتبه ضعیفی از ملک و بلکه نوعی از ملکیت است.⁵

و ایت الله مصباح یزدی چنین گفته است که:

حق عبارت است از: سلطه، توانایی و امتیازی که به موجب قانون یا قواعد حقوقی، به اشخاص نسبت به متعلق حق داده می‌شود که به موجب آن می‌توانند در روابط اجتماعی خویش، اراده خود را به یکدیگر تحمیل کنند و آنان را به رعایت و احترام آن الزام نمایند.

همان گونه که گذشت، «متعلق حق» گاهی یک شیء خارجی است و گاهی یک انسان و گاهی هم هر دو .

ضمنا در هر حقی، سه رکن یا عنصر اساسی یافت می‌شوند:

1. کسی که حق برای اوست (من له الحق)

2. کسی که حق علیه اوست (من علیه الحق)

3. آنچه متعلق حق است (موضوع حق)

² لغت نامه دهخدا، ج 6، ص 9142

³ نظریه حقوقی اسلام، ص 20

⁴ منیة الطالب، ص 106

⁵ همان، ص 54

صاحب حق یا کسی که حق به نفع اوست، دارای حالت های گوناگونی است: گاه صاحب حق شخص حقیقی است؛ مانند: سعید، حسن و تقی؛ و گاه صاحب حق، شخص حقوقی است؛ مانند: شرکت ها، مؤسسات و دانشگاه ها. صاحب حق چنانچه شخص حقیقی باشد، گاه یک تن است، مانند حق شوهر بر زن و بالعکس؛ و گاه صاحب حق دو یا چند تن هستند؛ مانند آن جا که عده ای صاحب یک خانه یا باغ هستند؛ و گاهی صاحب حق همه افراد یک جامعه هستند؛ مانند حقوقی که ملت بر حاکم اسلامی دارند. در مواردی که صاحب حق، شخصیت حقوقی است، حق برای اعضای آن مجموعه نیست. «درست است که عنوان اعتباری "دولت" قائم به کابینه و اعضای آن، یعنی رییس دولت و هیات وزراء است، لکن این عنوان به لحاظ شخص آن ها نیست، بلکه به لحاظ مقام منصبشان می باشد. اعضای یک کابینه تا هنگامی که در مقامات و مناصب خود باقی هستند، از «حقوق» خاص دولت استفاده می کنند و هنگامی که آن مقام را - به هر علتی - از دست دادند، حق بهره برداری از آن حقوق خاص را نیز از دست می دهند و آن را به اعضای جدید کابینه می سپارند. رفت و آمد اعضای کابینه، حقوق دولت را دست خوش تغییر و روال نمی سازد، تنها این حقوق از گروهی به گروه دیگری انتقال می یابد، و این خود نشانه آن است که در «حقوق دولت» اشخاص حقوقی، صاحب حق اند، نه اشخاص حقیقی.

همچنین «کسی که حق علیه اوست» ممکن است همین حالت های گوناگون را دارا باشد؛ یعنی «من علیه الحق» یا شخصی حقیقی است و یا شخص حقوقی؛ و شخص حقیقی گاه یک نفر، گاه دو یا چند نفر و یا حتی همه افراد جامعه هستند

معنایی که از این کلمه در قلمرو حق استفاده می شود، مفهومی اعتباری است؛ هنگامی که می گوییم: "حق خیار" یا "حق" «شفعه» یا "حق مرد بر زن" یا "حق زن بر مرد" همین مفهوم اعتباری را در نظر داریم. اعتباری بودن این مفهوم به این معناست که به هیچ وجه "ما به ازاء" عینی خارجی ندارد و تنها در ارتباط با افعال اختیاری انسان ها مطرح می شود. انسان های آزاد و صاحب اختیار یک دسته کارها را باید انجام دهند و باید از دسته دیگری از کارها بپرهیزند. بر محور همین باید ها و نبایدهای حاکم بر رفتار آدمیان، مفاهیمی از قبیل «حق» و تکلیف زاده می شوند.⁶

چیستی معنویت:

معنویت (spirituality) از ریشه ی فعل لاتینی (spirare) به معنای نفس کشیدن گرفته و معنای صفتی آن از ریشه ی کلمه ی (spiritualis) به معنای چیزی متعلق به نفس کشیدن دریافت شده است.

معنویت در فرهنگ فارسی، به معنای منسوب به معنا، باطن و در برابر مادیت است. امور معنوی نیز عبارت از حقایق روحانی و دینی و اخلاقی و اخروی است. امر معنوی آن چیزی است که روح خدا را نمایان می سازد. شخص معنوی، کسی است که روح خدا در او تجلی کرده است. معنویت فنانسان را موجودی تصور می کند که در عین حال هم روح اس، هم نفس و هم بدن، نه فقط ذهن و بدن ثنویت دکارتی. و جهان را نیز واقعیتی تصور می کند که نه تنها بدنی دارد که می توانیم آن را مشاهده کنیم و درباره اش مطالعه کنیم، بلکه ابعاد دیگری نیز دارد که با نفس و روح تناظر دارد.⁷

⁶ حقوق و سیاست در قرآن، ص 27/26

⁷ کلام نوین اسلامی ج 3 ص 393

پیشینه ی معنویت :

معنویت با آفرینش ادم ابوالبشر و حوا و هابیل و قابیل همراه بوده است . نیازهای معنوی در کنار نیازهای مادی ،همیشه ادیان را همراهی کرده است و در سرشتشان نهادینه شده است. معنویت همیشه در شرق و غرب جهان تحقق داشته و در شرق زمین و ایران نیز ریشه ی چند هزار ساله دارد . معنویت در ادیان الهی و شرقی حضور گسترده دارد . این واژه در رساله های پولس به کار رفته است.

این حقیقت پس از رنسانس ، به شکل دیگری ظهور کرد و واژه ی معنویت در ابتدای قرن بیستم در فرانسه ظاهر گشت و به انگلستان رفت . اینک بیش از چهار هزار فرقه گوناگون وجود دارد . این جریان های معنویت گرا به دنبال تحقق آرامش هستند . معنویت و دینداری و مواجهه انسان با امر قدسی به تعبیر میر چالپاده، پدیده ای فراگیر بوده که به صورت های گوناگونی جلوه کرده است . واقعیت این است که حس دینی و معنوی ، عنصری ثابت و طبیعی در روح ادمی است .

فیلیپ شلدراک، معنویت را کل حیات انسانی بر حسب یک رابطه ی آگاهانه با خدا دانسته است . حقیقت اینست که انسان دارای ساحت های مختلف از حیات است .

حیات نباتی که مربوط به سلول های عصبی و مغزی و حیات حیوانی که مربوط به خیال و حیات انسانی که مربوط به روح الهی اوست . معنویت انسانی به ساحت حیات انسانی ارتباط دارد . با این بیان ، به تعبیر شهید مطهری : نجات انسانیت در گرو خداشناسی و خداپرستی استو معنویت از ضرورت های زندگی فردی و اجتماعی انسان بوده و بشریت منهای معنویت امیدی به بقایش نیست . بنابراین می توان معنویت را فصل اخیر ادمی دانست وانسان را حیوان معنویت گرا معرفی کرد .

انسان غربی پس از رنسانس ،خدا باوری دئیستی و فارغ ازوحی را پذیرفت و این اعتقاد به مرور زمان به ماتریالیسم انجامید . به گونه ای که به تعبیر استیسی قرون وسطا عصر ایمان بود و قرون جدید عصر بی ایمانی .

پس از جنگ جهانی دوم روبکرد انسان غربی تغییر کرد و به معنویات و امور دینی باز گشت و نیازهای معنوی را احساس کرد و میان دین و امور دنیوی ارتباط برقرار کرد .

برخی از نویسندگان بر این باورند : تعداد موسساتی که در فصل مشترک علم و دین کار می کنند یا مجلاتی که در این حوزه منتشر می شوند و همچنین تعداد کنفرانس های علم و دین یا علم و الهیات افزایش چشم گیری داشته است . بنابراین در استانه ی هزاره ی سوم میلادی ، برخلاف وعده ای که بسیاری از علم زدگان قرن بیستم می دادند ، نه تنها دین از صحنه بیرون نرفت ، بلکه با قوتی بیشتر به صحنه ی زندگی بشر باز گشته است .

گونه شناسی معنویت:

معنویت به لحاظ های مختلف دسته بندی و گونه شناسی می شود . این حقیقت به لحاظ جغرافیایی به شرقی و غربی به لحاظ منشا پیدایش به اسمانی و زمینی یا الهی و بشری تقسیم می گردد.

معنویت به دو گونه ی الهی و معنویت سکولار به کار می رود .

معنویت دینی و الهی به دنبال ایجاد آرامش و رسیدن سالک به قرب الهی و دستیابی به نفس مطمئنه ،راضیه و مرضیه است .

ولی معنویت های سکولار و عرفان واره ها تنها در صددند تا انسان را از بحران های روحی و روانی نجات داده و آرامش نسبی دنیا را برای او به ارمغان در آورند و به هیچ وجه ،رسیدن به مقام توحید را دنبال نمی کنند .

تعبیر معنویت واره بهتر از عرفان واره است و همچنین اعم از معنویت های نوپدید است .

بسیاری از عرفان واره ها فاقد معرفت تعالی یافته هستند . هرچند درجه ی نازلی از معنویت، یعنی احساس آرامش را تامین کنند . معنویت واره ها را می توان به لحاظ های پذیرش و عدم پذیرش بائرها ی دینی و نیز به اعتبار تاثیر گذاری فرهنگی و اجتماعی و همچنین به جهت مناشی سیاسی و استعماری تقسیم و دسته بندی کرد .

مجموعه معنویت واره های نوپدید به اعتبارهای گوناگون به دسته های ذیل تقسیم پذیرند:

گروه های الحادی : کلیسای شیطانی آنتوان لوی ، گروه هایی که به ظاهر با این مذهب تنافی ندارند، مانند: انکار ، گروهایی که منشا شرقی دارند، مانند : مهربابا ، سای بابا، اشو، گروه هایی که از ادیان اسلامی پدید آمده اند ، مانند: مورمون ها ، مونیسم، شاهدان یهوه ، و معنویت های فراوان شناختی ، مانند: هیپنوتیزم و انرژی درمانی ، گروه هایی که از مذاهب اسلامی نشأت گرفته اند ، مانند: برخی از تصوف های فرقه ای و گروه هایی که از مذاهب اسلامی انشعاب یافته و از اسلام عدول کرده اند ، مانند: بهائیت و قادیانیه.⁸

معنویت دینی و معنویت سکولار :

تمایز معنویت سکولار با معنویت دینی در این است که معنویت سکولار ، انسان محور و عرف گراست و تنها دغدغه ی آرامش را دارد و معنویت دینی ، خدا محور و شریعت گراست و دغدغه ی تکامل انسانی و قرب الهی را دارد . آرامش انسانی نازلترین مرتبه ی تکاملی در معنویت دینی است . معنویت های سکولار با تمرین برنامه هایی مانند: تمرین دانه ، تمرین بی رحمی ، تمرین ائین پیام اور ، تمرین اب ، تمرین زنده به گور ، تمرین تنفس رام و غیره به تربیت معنوی انسان دست می یازند.

هیچ یک از این تمرین ها ، منشا دینی و الهی نداشته و تنها ممکن است تامین کننده آرامش صوری و موقتی باشند .

شهید مطهری در تمایز معنویت دینی و غیر دینی می نویسد :

در معنویت غیر دینی معتقدند: اگر بتوانیم مالکیت را از بین ببریم معنویت نیز حکمفرما خواهد شد. مالکیت یعنی اینکه اشیا و ابزارهای زندگی و سازندگی به انسان تعلق داشته باشد ... این تعلق اشیا به انسان ها آنها را به صورت من هایی جدا از یکدیگر در می آورد. وقتی این تعلق ها در کار نبود ، وقتی که به عوض من ، ما در کار بود ، معنویت در کار خواهد بود .

در مقابل ان ، معنویت دینی می گوید : اگر ما ، منشا منیت ها را تعلق اشیا به انسان بدانیم ، نفی مالکیت و نفی این تعلق ها در همه ی موارد امکان پذیر نیست ... تعلق هایی وجود دارد که به هیچ روی قطع شدنی نیست . مثل مشاغل و خانواده و ... از سوی دیگر آنچه که انسان را تجزیه می کند و معنویت را از او میگیرد ، تعلق اشیا به انسان نیست ، بلکه تعلق انسان به اشیا است . تعلق انسان به اشیا ، یعنی ان علقه و وابستگی درونی که در زبان دین از ان به محبت دنیا تعبیر می کنند . اگر من به این خانه

⁸ همان ص 394

وابسته شدم ان وقت است که از انسان های دیگر جدا خواهم شد . اکنون این سوال مطرح می شود که با چه وسیله ای می توان مملوکیت انسان ، نسبت به اشیا را از بین برد ؟

پاسخ اینست که از راه بنده کردن انسان ، نسبت به حقیقتی که جزء فطرت اوست ، حقیقتی که پدید آورنده اوست و انسان به او عشق ذاتی دارد . بندگی خدا در عین این بندگی است ، وابستگی نیست . وابستگی به یک امر محدود است که انسان را محدود و کوچک می کند ، وابستگی به یک امر نامحدود و تکیه به ان عین وارستگی و عدم محدودیت است .

اسلام ، معنویت دینی را به معنای محرومیت از لذت ها و کامیابی های دنیوی نمی داند. و به تعبیر قران ، مومنان، حسنه ی دنیا و اخرت را طالبند :

(و منهم من يقول ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الاخرة حسنة و قنا عذاب النار). برخلاف انسانه های دنیا گرا که تنها طالب دنیا هستند و بهره ای از اخرت ندارند : (فمن الناس من يقول آتنا فی الدنيا و ما له فی الاخرة من خلاق) به تعبیر علامه طباطبایی این گفته دنیاگرایان، زبان قال نیست، بلکه زبان حال است .

معنویت های سکولار ، آسیب های فراوانی دارد که به دلیل مفصل نشدن بحث ، به گفتن عناوین ان بسنده می کنیم ، از جمله:

1.عدم امکان رساندن معنویت سکولار به مقصد

2.ناآگاهی از جامعیت انسان

3.انحصار کارکرد دنیوی

4.تعارض با جامعیت اسلام⁹

⁹ همان ص 404

فصل سوم: شاهد نقلی بر حق معنویت

حق معنویت در آیات قرآن کریم :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ" (24 أنفال) بعد از آنکه در جمله " أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ مُؤْمِنِينَ را به اطاعت دعوت حقه و اینکه از آن اعراض نکنند دعوت فرمود اینک برای دومین بار آن را تاکید نموده و مؤمنین را به استجابت خدا و رسولش در پذیرفتن دعوت پیغمبر سفارش می کند، و این تاکید را بوسیله بیان حقیقت امر و آن رکن واقعی که تکیه گاه این دعوت است انجام داده و می فرماید حقیقت امر و رکن واقعی این دعوت چیزی است که انسان را از پرتگاه فنا و هلاکت رهایی داده و موقوف وجود ایشان چنین است که خداوند از دلش به او نزدیک تر است و او بزودی نزد آن خدا می رود، زنده اش می کند، و اینکه پس باید هوشیار بوده و به آنچه باید بکند تصمیم بگیرد.

[شرحی در مورد " حیات" و اقسام آن از نظر قرآن، در ذیل آیه شریفه: " اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ]

توضیح اینکه، زندگی گرانبهاترین متاعی است که يك موجود زنده برای خود سراغ دارد، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه در ما ورای زندگی غیر از عدم و بطلان چیز دیگری نیست، و معلوم است که این ارزش را برای زندگی به خاطر اثر آن قائل است که عبارت است از شعور و اراده که نشاط و سعادت زندگی انسانی به آن است، و برای همین جهت است که همواره از جهل و نداشتن حریت اراده و اختیار می گریزد.

آری، انسان هم که یکی از موجودات زنده است مانند همه موجودات مجهز به سلاحی که زندگی معنوی او را که حقیقت وجود او است تامین کند می باشد، همانطوری که تمامی انواع موجودات مسلح به سلاحی که حافظ وجود و بقایشان باشد هستند، و سلاح انسانی همین اراده و اختیار او است که خیرات و منافع او را از شرور و مضارش مشخص نموده و او را به آن یکی سوق و از این یکی زنده نگه می دارد.

و از آنجایی که این هدایت الهی که نوع انسانی را بسوی سعادت و خیر و به سوی منافع وجودش دلالت می کند هدایتی است تکوینی و از مشخصات نحوه خلقت اوست، و محال است که نظام آفرینش در يك مورد دچار خطا و اشتباه شود لا جرم باید بطور قطع گفت که انسان سعادت وجود خود را بطور قطع درک می کند، و در این درکش دچار تردید نمی شود، هم چنان که سایر انواع مخلوقات بدون اینکه دچار سهو و اشتباه شوند به جبلت و فطرت خود راهی را که منتهی به سعادت و منفعت و خیرشان می شود می پیمایند، و اگر در جایی دچار خبط می شوند بخاطر تاثیر عوامل و اسباب نامناسب دیگری است که موجودی را از مسیر خیرات و منافعش منحرف ساخته بسوی ضرر و شرش سوقش می دهد، مانند جسم ثقیل زمینی که بحسب طبع زمینی اش باید در روی زمین قرار بگیرد، و لیکن فشار نیرویی او را مجبور بدور شدن از زمین نموده و به رفتن بسمت بالا وادارش می سازد، و آن جسم تا آنجا که مجبور است بر خلاف طبع خود بالا می رود و وقتی آن فشار تمام شد دوباره بسوی زمین باز می گردد، و این بازگشتن هم اگر فشار دیگری نباشد بطور طبیعی یعنی بخط مستقیم انجام می گیرد، مگر اینکه در بازگشتن هم محکوم به يك نیروی مخالفی باشد که در آن صورت بطور منحنی صورت می گیرد.

و این معنا همان معنایی است که در قرآن کریم روی آن پافشاری نموده و می فرماید راه سعادت و علم و عملی که منتهی به آن می شود بر هیچ انسانی پوشیده و مخفی نیست، و هر انسانی به فطرت خود می فهمد که چه معارفی را باید معتقد باشد و چه کارهایی را باید بکند،

خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: "فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" «1» و در سوره "اعلی" می‌فرماید: "الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ - و پس از پنج آیه - فَذَكَّرْهُ إِنَّ نَفْعَتِ الذِّكْرِ سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَىٰ وَ يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَىٰ" « و در سوره "شمس" می‌فرماید:

وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا" آری، گاهی می‌شود که انسان در اعتقاد و یا عملش از طریق حق منحرف شده و دچار اشتباه می‌گردد، لیکن این خطا و اشتباه مستند به فطرت انسانی او و هدایت الهی نیست، بلکه بخاطر این است که او خودش عقل خود را دزدیده و در اثر پیروی هوای نفس و تسویلات جنود شیطان راه رشد خود را گم کرده است، هم چنان که قرآن فرموده: "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ" «4» و نیز «فرموده: "أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ"

پس این امور و علم و عملی که فطرت انسانی انسان را بسوی آن دعوت می‌کند لوازم زندگی سعید انسانی و آن زندگی است که جا دارد نامش را زندگی گذاشت و چنین زندگی به چنین علم و عملی نیازمند است هم چنان که چنین علم و عمل مستلزم چنان زندگی است، و زندگی را از اینکه دچار منافیات شده و در نتیجه اثرش خنثی گردد حفظ نموده و دوباره به مسیر اولش باز می‌گرداند

از اینجا نتیجه می‌گیریم که اگر انسان از راه راستی که فطرتش او را به آن دعوت نموده و هدایت الهی بسوی آن سوقش می‌دهد منحرف شود قطعا لوازم سعادت زندگی را از دست داده

است، یعنی در علم نافع و عمل صالح کوتاهی کرده و با گرائیدن بسوی جهل و فساد، اراده آزاد و عمل نافع خود را به مردگان ملحق کرده، و دیگر زنده به آن زندگی نمی‌شود مگر اینکه علم حق و عمل حق را دوباره کسب کند، و این آن معنایی است که آیه مورد بحث به آن اشاره نموده و می‌فرماید: "ای کسانی که ایمان آورده‌اید استجابت کنید دعوت خدا و رسول را وقتی شما را دعوت می‌کنند به چیزی که شما را زنده می‌کند."¹⁰

وتفسیر همین آیه در تفسیر نمونه:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید اجابت کنید دعوت خدا و پیامبر را به هنگامی که شما را به چیزی می‌خواند که شما را زنده می‌کند: " (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) آیه فوق با صراحت می‌گوید که دعوت اسلام، دعوت به سوی حیات و زندگی است حیات معنوی، حیات مادی، حیات فرهنگی، حیات اقتصادی، حیات سیاسی بمعنای واقعی، حیات اخلاقی و اجتماعی، و بالآخره حیات و زندگی در تمام زمینه‌ها

این تعبیر کوتاه‌ترین و جامع‌ترین تعبیری است که در باره اسلام و آئین حق آمده است اگر کسی بپرسد اسلام هدفش چیست؟ و چه چیز می‌تواند به ما بدهد؟ در يك جمله کوتاه می‌گوئیم هدفش حیات در تمام زمینه‌ها و این را به ما می‌بخشد

آیا مردم قبل از طلوع اسلام و دعوت قرآن، مرده بودند! که قرآن آنها را دعوت به حیات می‌کند؟! پاسخ این سؤال این است که آری آنها فاقد حیات به معنی قرآنی بودند، زیرا می‌دانیم حیات و زندگی مراحل مختلفی دارد که قرآن به همه آنها اشاره کرده است

گاهی به معنای حیات گیاهی آمده آن چنان که می‌گوید: اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا" بدانید خدا زمین را پس از مرگ زنده می‌کند."

¹⁰ ترجمه المیزان، ج 9، ص 53

(حدید- آیه 17) و گاهی به معنای حیات حیوانی ذکر شده مانند إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ " خداوندی که آن (زمین) را زنده کرد مردگان را نیز زنده می‌کند" (فصلت 39) و زمانی به معنای حیات فکری و عقلانی و انسانی آمده است مانند او مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ... " آیا آن کس که مرده و گمراه بود و هدایتش کردیم

همانند گمراهان است؟" (انعام 122) و گاهی به معنای حیات جاودان جهان دیگر آمده مانند يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي " ای کاش برای زندگی امروز (روز رستاخیز) چیزی از پیش فرستاده بودم." (سوره فجر آیه 24) و زمانی به معنای علم و توانایی بی حد و انتهای "می‌آید آن چنان که در باره خدا می‌گوئیم هُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ" او زنده‌ای است که برایش مرگ وجود ندارد

با توجه به آنچه در اقسام حیات گفتیم روشن می‌شود که مردم عصر جاهلی گر چه زندگی مادی حیوانی داشتند اما از زندگی انسانی و معنوی و عقلانی محروم بودند قرآن آمد و آنها را دعوت به حیات و زندگی کرد.

و از این جا به خوبی معلوم می‌شود آنها که دین و مذهب را در يك سلسله برنامه‌های خشك و بی روح و خارج از محدوده زندگی و در حاشیه برنامه‌های فکری و اجتماعی می‌پندارند چقدر در اشتباهند يك دین راستین آن است که حرکت در همه زمینه‌های زندگی ایجاد کند روح بدهد فکر و اندیشه بدهد، احساس مسئولیت بیافریند، همبستگی و اتحاد و ترقی و تکامل در همه زمینه‌ها ایجاد کند و به تمام معنی حیات آفرین بوده باشد! ضمناً این حقیقت نیز آشکار شد آنها که آیه فوق را تنها به "جهاد" یا "ایمان" یا "قرآن" یا "بهشت" تفسیر کرده‌اند و این امور را به عنوان تنها عامل حیات در آیه فوق معرفی کرده‌اند، در حقیقت مفهوم آیه را محدود ساخته‌اند زیرا مفهوم آیه همه اینها را در بر می‌گیرد و بالاتر از آنها را هر چیز، هر فکر، هر برنامه، و هر دستوری که شکلی از اشکال حیات انسانی را بیافریند در آیه فوق مندرج است.¹¹

¹¹ تفسیر نمونه، ج 7، ص 128

فصل چهارم:

انسان شناسی

تعریف انسان‌شناسی:

دو اصطلاح «انسان‌شناسی» و «مردم‌شناسی» بازگردان واژگان Anthropologie و Ethnologie است که در لغت هم‌معنا و معادلند. اولی از ریشه یونانی Anthropos به معنی انسان و دومی از ریشه یونانی Ethnos به معنی قوم و مردم گرفته شده است. واژه آنتروپولوژی برای اولین بار توسط ارسطو مورد استفاده قرار گرفت و منظور او علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش کند (فرید، 1380، 3).

اصطلاح انسان‌شناسی نخستین بار در کشورهای انگلیسی زبان در ابتدای قرن بیستم رایج شد و به شاخه‌ای علمی درباره موضوع انسان اطلاق می‌شد که در پی مطالعه این موجود و زندگی اجتماعی او در مفهومی بسیار گسترده بود. از این رو موضوع مورد علاقه انسان‌شناسی مطالعه جوامع موسوم به ابتدایی بود هرچند که حوزه‌ای گسترده‌تر از این را می‌طلبید. اصطلاح مردم‌شناسی نیز در آغاز قرن بیستم اغلب به مفهوم مطالعه انحصاری جوامع ابتدایی، اقوام و قبایل ... بود. در فرانسه واژه مردم‌شناسی تا مدت‌ها معادلی برای واژه انگلیسی «آنتروپولوژی» بود. اما امروز گرایش بسیاری به جایگزینی مردم‌شناسی با انسان‌شناسی وجود دارد. واژه انسان‌شناسی در فرانسه مدت‌ها فقط به مفهوم انسان‌شناسی طبیعی، مطالعه ریخت‌شناسی نژادهای انسانی به کار می‌رفت. در نخستین دهه از نیمه دوم قرن بیستم استراوس واژه انسان‌شناسی را به معنایی که انگلیسی زبانان آن را به کار می‌بردند وارد زبان فرانسه کرد. از نظر او انسان‌شناسی در آن واحد هم به معنای شناخت تألیفی از سازمان یافتگی جوامع باستانی و هم به صورتی عام‌تر به مفهوم مطالعه عمومی انسان بود (دورتیه، همان، 28-29).

«شورای وضع و قبول لغات و اصطلاحات اجتماعی» در ایران در سال 1349، اصطلاح انسان‌شناسی را در مقابل کلمه آنتروپولوژی به مفهوم وسیع کلمه یعنی مطالعه عمومی انسان شامل جسمانی، تاریخی، باستانی، اجتماعی و فرهنگی قرار داد و اصطلاح مردم‌شناسی را در مقابل کلمه «آنتولوژی» به معنی مطالعه هر یک از نهادهای انسانی (اقتصادی، اجتماعی، دینی، سنتی و فرهنگی) در محدوده معین انتخاب کرد (روح الامینی، 1372، 27-29). گرچه برخی از فرهنگ‌نامه‌ها در ترجمه کلمه آنتروپولوژی از هر دو واژه انسان‌شناسی و مردم‌شناسی استفاده کرده‌اند (نوربخش، 1380، 43 و 306؛ آشوری، 1381، 19).

البته باید به این نکته اساسی توجه کرد که انسان‌شناسی مصطلح در غرب که به عنوان یک شاخه علمی جدید مورد توجه است با آنچه که در فرهنگ دینی به عنوان شناخت انسان مطرح می‌شود متفاوت است. انسان‌شناسی فرهنگ دینی محدودتر از انسان‌شناسی علمی است و به عنوان زیر مجموعه‌ای از انسان‌شناسی علمی مشهور تلقی می‌شود. از این انسان‌شناسی در متون دینی به معرفت نفس یا خودشناسی تعبیر می‌شود و در آن، انسان از این جهت مورد بحث و توجه قرار می‌گیرد که موجودی کمال‌پذیر است و هدفی والا و متعالی برای او تعریف شده است و این انسان می‌تواند با تأمل در وجود خود و یافتن عواملی که در فطرتش برای وصول به آن هدف اصلی قرار داده شده است و توجه به کشش‌هایی که در درونش نسبت به آرمان‌های بلند انسانی وجود دارد، در جهت رسیدن به اهداف والای انسانی و کمال و سعادت حقیقی‌اش گام بردارد (مصباح یزدی، 1377، 4-5).

با توجه به مباحث پیش گفته می‌توان این نتیجه کلی را به دست آورد که ما در انسان‌شناسی دنبال شناخت انسان هستیم و از آن‌جا که انسان موجودی بسیار پیچیده و دارای ابعاد و شئون وجودی مختلف است که بررسی و تحقیق همه آنها در یک شاخه علمی امری ناممکن به نظر می‌رسد، هر شاخه‌ای از معرفت که به گونه‌ای ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مورد بررسی قرار دهد، شایسته عنوان انسان‌شناسی خواهد بود. پس عنوان جامع انسان‌شناسی شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و شناخت و تحلیل بعد یا ابعادی از ساحت‌های وجودی انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (واعظی، همان، 12-13؛ خسروپناه، 1382، 215؛ رجبی، 1379، 16).

از سوی دیگر بررسی‌هایی که در مورد انسان صورت می‌گیرد گاهی به بررسی بعدی خاص، گروهی خاص و یا انسان‌های زمان یا مکانی خاص می‌پردازد و گاهی هم انسان به طور کلی و با صرف نظر از بعد، شرایط، زمان و مکان خاص مورد توجه پژوهش‌گر حوزه انسان‌شناسی قرار می‌گیرد. در این نوع بررسی، سؤالات اساسی و محوری درباره آدمی طرح می‌گردد و محقق باید به دنبال پاسخ به چنین سؤالاتی باشد؛ سؤالاتی از این قبیل: آیا انسان موجودی کاملاً مادی است به گونه‌ای که همه فعالیت‌های روانی و فکری او قابل تبیین فیزیولوژیک باشد؟ یا این که فعالیت‌های روانی او ماهیتی غیرمادی دارد و مستند به جوهری غیرمادی به نام

روح انسانی است؟ آیا انسان‌ها دارای سرشت و طبیعت واحد و مشترکی هستند یا نه؟ کمال انسانی چیست و راه وصول به آن کدام است؟ و....

انواع انسان‌شناسی

انسان‌شناسی بر اساس یک تقسیم‌بندی از جهت روش موجود در آن به چهار نوع تقسیم می‌شود:

1) انسان‌شناسی تجربی یا علمی؛

در این نوع انسان‌شناسی با روش تجربی انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد و این شاخه علمی شامل همه رشته‌های علوم انسانی می‌شود و نباید این نوع انسان‌شناسی را با انسان‌شناسی به مفهوم Anthropology خلط کرد، چرا که آنتروپولوژی هم یکی از شاخه‌های علوم انسانی است که تحت انسان‌شناسی تجربی قرار می‌گیرد. در آنتروپولوژی به مسائلی از قبیل منشاء پیدایش انسان، توزیع جمعیت و پراکندگی آن، رده بندی انسان‌ها، پیوند نژادها، خصیصه‌های فیزیکی و محیطی و روابط اجتماعی و موضوع فرهنگ، با روش تجربی پرداخته می‌شود. واژه علوم انسانی نیز در فارسی گاه معادل واژه Humanities (دانش‌های انسانی) است که امروزه درمورد دانش‌هایی به کار می‌رود که به زندگی، رفتار و تجربه انسانی می‌پردازند، و گاهی هم معادل واژه Social sciences (علوم اجتماعی تجربی) است که به معنای مجموعه علوم تجربی انسانی در برابر علوم تجربی طبیعی به کار می‌رود و شامل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد و حتی علوم تربیتی، مدیریت و شاخه‌هایی از علم حقوق می‌شود (رجبی، همان، 17؛ خسروپناه، همان، 225).

2) انسان‌شناسی شهودی یا عرفانی؛

در انسان‌شناسی عرفانی از راه علم حضوری به مطالعه و بحث و بررسی در مورد انسان و معرفی انسان کامل و همچنین نحوه دستیابی انسان به کمال پرداخته می‌شود. عرفان شامل دو بخش است:

الف) عرفان نظری؛ این شاخه از عرفان به تفسیر هستی می‌پردازد و در آن از خدا، جهان و انسان بحث می‌شود. عرفان نظری مانند فلسفه الهی است که آن هم در مقام توضیح و تفسیر هستی است با این تفاوت که فلسفه در استدلال‌های خود فقط به اصول عقلی تکیه می‌کند ولی عرفان، مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را پایه استدلال‌های خود قرار می‌دهد و بعد آنها را به زبان عقلی توضیح می‌دهد. از نظر عارف کمال انسان به این است که با سیر و سلوک به اصلی که از آن جدا شده است بازگردد و دوری و فاصله را با ذات حق تعالی از بین ببرد و از خود فانی شود و به جایی برسد که جز خدا را نبیند (مطهری، 1379، 91-89).

ب) عرفان عملی؛ این بخش از عرفان روابط و وظایف انسان را با خود، جهان و با خدا بیان می‌کند و عمده نظرش روابط انسان با خداست. این شاخه از عرفان علم سیر و سلوک نامیده می‌شود و در آن توضیح داده می‌شود که سالک برای این که به قله رفیع انسانیت یعنی توحید برسد، از کجا باید شروع کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند. البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و تحت مراقبت یک انسان کامل و راه پیموده که از راه و رسم منازل عرفانی آگاهی دارد، طی شود تا بتواند خود را به شناخت خدا نزدیک کند. ابزار کار عارف دل و مجاهدت و تصفیه و تهذیب و حرکتش در باطن است (خسروپناه، همان، 87-85).

3) انسان‌شناسی فلسفی؛

انسان‌شناسی فلسفی بر اساس ماهیتی که دارد، انسان کلی را مورد نظر قرار می‌دهد، چراکه ماهیت شناخت فلسفی، شناخت مفاهیم کلی است و فیلسوف دنبال امور جزئی و شخصی نیست، لذا فلسفه در بخش انسان‌شناسی هم به دنبال شناخت ماهیت انسان به صورت قضیه حقیقه است. این نوع معرفت، همه انسان‌های گذشته و حال و آینده را مصادیق موضوع خود می‌داند و

روش آن، تعقل و بهره‌مندی از عقل است. فلاسفه‌ای چون سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، فارابی و ملاصدرا از منادیان این دانش شمرده می‌شوند. در این نوع انسان‌شناسی مسائلی از این قبیل مطرح می‌شود:

الف) آیا انسان علاوه بر بدن، ساحت دیگری چون نفس دارد؟

ب) در صورت تعدد ساحت‌های وجودی وی، کدام یک از آنها حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد؟

ج) تعریف نفس و ادله وجود و مجرد آن چیست؟

د) رابطه نفس و بدن چگونه است؟

ه) کدام یک از نفس و بدن در آفرینش مقدم هستند؟ و... (همان، 221-223).

4 انسان‌شناسی دینی؛

در این نوع از انسان‌شناسی ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی از طریق مراجعه به متون مقدس دینی- کتاب و سنت- به دست می‌آید. به بیان دیگر در انسان‌شناسی دینی به جای بهره‌گیری از روش‌های تجربی، عقلی یا شهودی برای شناخت انسان از روش نقلی استفاده می‌شود (همان، 223). پاره‌ای از اشکالات در انسان‌شناسی‌های تجربی و فلسفی و عرفانی باعث شده که بهترین راه برای شناخت انسان، روش دینی و وحیانی باشد، چراکه حقیقت انسان، همانند کتابی است که نیازمند شرح است و شارح این کتاب هم کسی جز مصنف آن یعنی پروردگار آفریننده آن نمی‌تواند باشد و خداوند سبحان هم حقیقت انسان را به وسیله انبیاء و اولیاء و فرشتگان خود شرح کرده است و با بیان این که آدمی از کجا آمده، به کجا می‌رود و در چه راهی گام برمی‌دارد، او را با خویشتن، با آفریدگار، با گذشته، حال و آینده‌اش آشنا کرده است.

البته باید توجه داشت که در ادیانی مانند مسیحیت و یهودیت تحریف صورت گرفته است و لذا براساس متون مقدس آن ادیان نمی‌توان به شناخت انسان دست یافت. ولی این مشکل در مورد اسلام که متن مقدس آن یعنی قرآن، مصون از هرگونه تحریف بوده و بیانات مفسران واقعی آن یعنی اهل بیت (ع) هم، موجود است، وجود ندارد. لذا می‌توان با مراجعه به این ثقل اکبر و تفسیر آن به وسیله ثقل اصغر (ائمۀ^(ع)) به انسان‌شناسی دینی واقعی دست یافت. چند ویژگی عمده را می‌توان برای این نوع انسان‌شناسی بیان کرد:

1. جامعیت: انسان‌شناسی دینی ابعاد مختلف وجود انسان را مورد توجه قرار داده و از ابعاد جسمانی و زیستی، تاریخی و فرهنگی، دنیوی و اخروی، فعلی و آرمانی و مادی و معنوی سخن به میان آورده است؛ بر این اساس وقتی از بعدی خاص سخن می‌گوید، با توجه به مجموعه ابعاد وجودی انسان آن را مطرح می‌کند، چرا که گوینده سخن از معرفتی کامل و جامع نسبت به انسان برخوردار است. البته باید توجه داشت که دغدغه اصلی دین، هدایت انسان به سوی کمال و سعادت حقیقی اوست؛ لذا هر معرفتی از انسان که در این جهت مؤثر باشد، مورد توجه و عنایت کامل دین است و حتی گاهی از بقیه روش‌های شناخت انسان مانند شناخت تجربی یا فلسفی نیز برای تأمین این منظور استفاده می‌کند. در واقع در این نوع از انسان‌شناسی بیان ابعاد مختلف انسان با توجه به هدفی که مورد نظر تعالیم دینی است، صورت می‌گیرد و در هر بعد، موضوع به اندازه تأثیری که در رساندن انسان به سعادت و کمال دارد، مطرح می‌شود.
2. توجه به مبدأ و معاد: برخلاف انسان‌شناسی‌های غیردینی که در آنها، انسان یا به کلی از مبدأ و معاد بریده است و یا در قالبی کلی از آنها سخن به میان می‌آید که نمی‌تواند برای چگونه زیستن انسان راه‌گشا باشد، در انسان‌شناسی دینی مبدأ و معاد به عنوان دو مسأله مهم برای انسان مورد توجه قرار می‌گیرد و پیرامون رابطه زندگی انسان با مبدأ و معاد به تفصیل بحث می‌شود.
3. اتقان: انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌مندی از معارف وحیانی خطاناپذیر، از استحکام و اطمینان بالایی برخوردار است.

1. انسان‌شناسی و مسأله خداشناسی؛

شرایع توحیدی و به ویژه اسلام، بر لزوم شناخت انسان و تزکیه و تصفیه نفس آدمی تأکید فراوان دارند و شناخت انسان را به عنوان راهی برای دست‌یابی به معرفت خداوند معرفی می‌کنند. از این رو در روایات چنین آمده است: «من عرف نفسه عرف ربه» (بحارالانوار، ج 2، 32). دلیل این مطلب آن است که آن‌چه که در وجود آدمی به ودیعت نهاده شده، نشانه‌های علم و قدرت و حکمت خداست، و در میان مخلوقات هیچ پدیده‌ای به اندازه انسان دارای سرّ و حکمت نیست و به تعبیر عرفا انسان مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است، لذا اگر انسان خودش را بشناسد، ذات اقدس اله را بهتر و آسان‌تر می‌شناسد و به اسماء و صفات و افعال و آثار خداوند شناخت و معرفت پیدا می‌کند و همیشه به یاد او خواهد بود (عین القضاة همدانی، 1373، 60-56). از این روست که قرآن می‌فرماید: «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون» و در زمین و در وجود خود شما آیاتی برای جویندگان یقین است (ذاریات، 20). در آیه دیگر می‌فرماید: «سنزیههم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانیشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنها آشکار شود که او حق است (فصلت، 53).

به اختصار می‌توان گفت که شناخت حضوری انسان راهی برای آگاه شدن معرفت حضوری نسبت به خداست و شناخت حصولی نسبت به انسان هم طریقی برای شناخت حصولی نسبت به خداست (مصباح یزدی، 1375، جزء 1، 24-23)، که اولی با عبادت و تزکیه نفس و سلوک عرفانی حاصل می‌شود و دومی با تأمل و تدبیر در اسرار و حکمت‌هایی که در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است.

2. انسان‌شناسی و مسأله نبوت و امامت؛

نبوت به این معناست که انسان به تنهایی و فقط با استفاده از عقل خویش نمی‌تواند مسیر سعادت حقیقی خود را بیابد و نیازمند راهنمایی از سوی خداست. از طرف دیگر میان انسان‌ها افرادی یافت می‌شوند و به آن مرحله از رشد و تعالی و عصمت دست می‌یابند که به طور مستقیم یا به واسطه فرشتگان الهی با خداوند ارتباط پیدا می‌کنند، و مجرای تحقق معجزات الهی و رساندن معارف و پیام خداوند به سایر انسان‌ها قرار می‌گیرند. پذیرش چنین حقیقتی مستلزم پذیرش چنین ظرفیت بالایی برای انسان است. لذا قرآن یکی از اشکالات منکرین انبیاء را عدم اعتقاد به چنین استعداد و ظرفیت بالای انسان معرفی می‌کند: «این پیامبر جز بشری همانند شما نیست... اگر خدا می‌خواست (پیامبری بفرستد)، فرشتگانی را فرو می‌فرستاد. ما از پیامبری انسان‌ها در میان نیاکان خویش چیزی نشنیده‌ایم» (مؤمنون، 24). درحالی که شناخت صحیح از انسان ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که انسان می‌تواند به آن مرتبه از رشد و تعالی دست یابد که فرشتگان الهی بر او نازل شده، وحی بر او فرود آورند. همچنین پذیرش اصل امامت نیز مستلزم قبول این حقیقت است که انسان ظرفیت وصول به مقام عصمت و در نتیجه دریافت مقام امامت از سوی خدا را دارد.

3. انسان‌شناسی و مسأله معاد؛

اعتقاد به حیات پس از مرگ، فرع بر برخورداری انسان از ساحتی روحانی و مجرد است. با مرگ انسان، این بعد او نابود نمی‌شود و بعد از جدایی از بدن می‌تواند به طور مستقل به حیات خود ادامه دهد و در هنگام قیامت به بدن برگردد. چنین اعتقادی در واقع نوعی نگرش نسبت به انسان است که اگر در مباحث انسان‌شناختی به چنین تصویری در مورد انسان نرسیم و نتوانیم آن را اثبات کنیم، مسأله معاد فرضی معقول و دارای پشتوانه استدلالی نخواهد بود (مصباح یزدی، همان، 24). لذا قرآن از قول منکرین معاد می‌فرماید: «وقالوا اءذا ضللتنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید» (سجده، 10)، آیا بعد از مرگ و پراکنده شدن اجزاء بدمان دوباره در قیامت زنده خواهیم شد (رجبی، همان، 25-22؛ مصباح یزدی، معارف قرآن، 324-321).

4. انسان‌شناسی و علم اخلاق؛

برخی از مسائل انسان‌شناسی از اصول موضوعه علم اخلاق است، چراکه با وجود اختلاف در مکاتب فلسفه اخلاق، غالب فلاسفه اسلامی بر این مطلب اتفاق نظر دارند که اخلاق با کمال نفس مرتبط است و شالوده مباحث اخلاقی بر اصل کمال‌پذیری نفس و تأثیرپذیری آن از افعال اخلاقی استوار است؛ به گونه‌ای که بدون آن تبیین عقلی و فلسفی معتبر برای خیر و شر اخلاقی ممکن نیست. ما برای آگاهی از چگونگی تکامل نفس به وسیله افعال اخلاقی، باید کمال نفس را شناخته، آن را هدف خود قرار دهیم و رفتارهای اخلاقی خود را به عنوان راهی برای رسیدن به آن مقصد اعلی تنظیم کنیم، از این رو لازم است ابتدا نفس، امکان تکامل و

غایت سیر آن را بشناسیم. از سوی دیگر، چون ارزش عمل اخلاقی به هدف و غایت آن است، تا وقتی که ندانیم حرکت نفس به سوی خداوند، و کمال آن نزدیکی به خداست، « نیت » مطلوبی نخواهیم داشت و در این صورت رفتار ما از منظر اسلام فاقد ارزش اخلاقی خواهد بود¹². (مصباح یزدی، 1375، 24-25).

دلایل اثبات حق معنویت :

1) انسان‌شناسی به معنای شناخت ماهیت انسان به چند دسته انسان‌شناسی تجربی، فلسفی، عرفانی و دینی تقسیم می‌شود. هریک از این دسته‌ها گرفتار بحران‌های خاصی هستند و تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند ماهیت و حقیقت انسان را معرفی کند؛ زیرا خالق انسان بهتر از هر شخص دیگری حقیقت انسان را می‌شناسد. چنین انسان‌شناسی برای توسعه علوم انسانی و تکامل و تمدن بشری بسیار ضرورت دارد. بر این اساس ضرورت دارد برای اشباع نیاز مبرمی که در این زمینه وجود دارد، آموزه‌های اصیل دینی مطرح نظر قرار گیرد و علم انسان‌پژوهی دینی بر اساس آن تدوین گردد.

و با توجه به معرفی انسان‌شناسی در حوزه ی معارف دینی و با توجه به آیات فراوانی که در قران و کتب مقدس دیگر بیان شده است، انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است و حق معنویت یکی از شاخصه های بارز بعد روحانی انسان می باشد.

انسان موجودی مادی- معنوی است. انسان با همه وجوه مشترکی که با جاندارهای دیگر دارد، يك سلسله تفاوت‌های اصیل و عمیق با آنها دارد که هریک از آنها بُعدی جداگانه به او می‌بخشد و رشته‌ای جداگانه در بافت هستی او به‌شمار می‌رود.

انسان حقیقتی است که از يك سو با طبیعت و زمین و زمان سر و کار دارد و از سوی دیگر ملکوت هستی در او جلوه کرده است. تلفیق طبیعت و فراطبیعت در وجود آدمی او را با مجموعه ای از امور انسانی روبرو ساخته که برخی ملکی است و برخی ملکوتی، به عبارت دیگر انسان موجودی است دوبعدی. بعدی از وجود او همان جسم و بدن مادی اوست که محدود به زمان و مکان و متشکل از نیازهای جسمی و مشترک بین انسان و حیوان و متعلق به عالم ماده می باشد و بعد دیگر وجود او که جنبه روحانی و معنوی او را تشکیل می دهد و متعلق به عالم فراطبیعت و خارج از محدوده زمان و مکان است که از آن به روح الهی¹³ یاد می شود. و بر همین اساس اسلام انسان را مرکب از دو بعد جسمی و روحی دانسته و اصالت را از آن روح می داند و حقیقت روح نیز از آن خداست.

طبیعی و بدیهی است که هر يك از این ابعاد وجودی انسان دارای حقوقی هستند که بایستی تامین و تضمین شوند، همچنانکه بسیاری از حقوق مادی و دنیایی او طی اسناد مختلف حقوق بشری به رسمیت شناخته شده و حقوق مربوط به آنها رسمیت یافته اند (مثل حق حیات (جسمانی)، حق مسکن، حق شغل، حق آموزش، حق امنیت شخصی و ...)، پس منطقی است که بپذیریم، بعد روحی و معنوی انسان هم باید مدنظر قرار گرفته و مورد حمایت واقع شود. چون حمایت از جسم انسان و عدم حمایت از بعد روحانی وی بلاشک عدم تعادل را نمایان ساخته و شایسته یک نظام حقوقی بالغ نیست. چگونه است که ایراد خسارت به بعد مادی اشخاص مستوجب عقوبت و جبران است اما در مورد بعد معنوی و روحی او چنین اصلی حکمفرما نیست؟

حتی از نظر برخی از متفکرین؛ انسان زیست‌شناسی، انسان بیولوژیک، ملاک انسانیت نیست؛ انسان زیست‌شناسی تنها زمینه انسان واقعی است و به تفسیر فلاسفه حامل استعداد انسانیت است نه خود انسانیت؛ و هم روشن می‌شود که بدون اصالت روح، دم از انسانیت زدن معنی و مفهوم ندارد.

12 مجله ی انسان پژوهی دینی، مقاله 3، صفحه 35-63

لذا عقل حکم می کند که ؛ اهانت و تجاوز به بعد روحانی انسان همانند تجاوز به جسم انسان باید ممنوع باشد. در این راستا قابل ذکر است که دین عنصر مهم و تشکیل دهنده اصلی و اصیل بعد معنوی انسان به شمار می آید و توهین به دین در واقع توهین به صاحب دین نیز می باشد.

سوالی که می توان در این رابطه مطرح کرد این است: چرا وقتی که تمامیت جسمانی، حیثیت و آبروی شخصی مورد تعرض و اهانت واقع می شود، قابل پیگیری است و این مولفه ها از تعرض مصون قلمداد شده اند اما دین و مقدسات فرد که به علائق قلبی او تبدیل شده است، از چنین حمایت و مصونیتی برخوردار نیست؟ مگر چه تفاوتی بین کرامت و حیثیت و منزلت فرد با مقدسات فرد وجود دارد؟ این در حالی است که همه این مولفه ها با بعد روحی و معنوی انسان مرتبط هستند و در این امر مشترک می باشند.

خلاصه این استدلال به صورت زیر قابل طرح است :

الف- انسان موجودی دوبعدی و متشکل از ابعاد مادی و معنوی است.

ب- هر یک از ابعاد انسان اعم از مادی و معنوی دارای حقوقی هستند و صیانت از این حق ها لازم و ضروری است.

ج- حق معنویت جزئی از بعد معنوی انسان هاست.

د- پس صیانت از حق معنویت لازم و ضروری است.

2) دلیل دیگر ، اینکه، حقوق طبیعی یا فطری به قواعدی گفته می شود که مقتضای فطرت و عقل و برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانونگذار باید کوشش کند تا آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد. برپایه نظر گروهی از حکیمان که حتی از فلسفه لاک نیز به طور ضمنی برمی آید، انسان تابع قوانین طبیعی است. قوانینی که با فطرت او سازگار است و ناچار باید از آن پیروی کند. راه دسترسی بدین قوانین عقل است و تنها از این دریچه می توان به قاعده ضروری زندگی پی برد. برهمین اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تحت تاثیر حقوق فطری تدوین شده است و هنوز مکتب حقوق فطری با تغییراتی در زمینه ی مبنای حقوق بشر، زنده و پویاست.

از طرف دیگر ، حس پرستش که احیاناً از آن به «حس دینی» تعبیر می شود، در عموم افراد بشر وجود دارد. شهید مطهری از اریک فروم نقل می کند : « انسان ممکن است جانداران یا درختان یا بتهای زرّین یا سنگی یا خدای نادیدنی یا مردی ربّانی یا پیشوایی شیطانی صفت را بپرستد؛ می تواند نیاکان یا ملت یا طبقه یا حزب خود یا پول و کامیابی را بپرستد ... او ممکن است از مجموعه معتقداتش به عنوان دین، آگاه باشد و ممکن است برعکس، فکر کند که هیچ دینی ندارد. مسئله بر سر این نیست که دین دارد یا ندارد، مسئله بر سر این است که کدام دین را دارد.»

براساس این نظر، یکی از پایدارترین و قدیمی ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل ترین ابعاد وجود آدمی، حس نیایش و پرستش است. مطالعه آثار زندگی بشر نشان می دهد هر زمان و هر جا که بشر وجود داشته است، نیایش و پرستش هم وجود داشته است؛ چیزی که هست شکل کار و شخص معبود متفاوت شده است... پیامبران پرستش را نیاوردند و ابتکار نکردند، بلکه نوع پرستش را- یعنی نوع آداب و اعمالی که باید پرستش به آن شکل صورت گیرد- به بشر آموختند و دیگر این که از پرستش غیر ذات یگانه (شرك) جلوگیری به عمل آوردند.

ویلیام جیمز بنا بر نقل اقبال می‌گوید:

« انگیزه نیایش نتیجه ضروری این امر است که در عین اینکه در قوی‌ترین قسمت از خودهای اختیاری و عملی هرکس خودی از نوع اجتماعی است، با وجود این، مصاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه (درون‌اندیشی) می‌تواند پیدا کند ... اغلب مردم، خواه به صورت پیوسته و خواه به صورت تصادفی در دل خویش به آن رجوع می‌کنند. حقیرترین فرد بر روی زمین، با این توجه عالی، خود را واقعی و باارزش احساس می‌کند. ویلیام جیمز درباره عمومی بودن این حس در همه افراد چنین می‌گوید: احتمال دارد که مردمان از لحاظ درجه تأثیرپذیری از احساس یک ناظر درونی در وجودشان با یکدیگر اختلاف داشته باشند. برای بعضی از مردم بیش از بعضی دیگر این توجه، اساسی‌ترین قسمت خودآگاهی را تشکیل می‌دهد. آنان که بیشتر چنین هستند احتمالاً دینی‌ترند، ولی اطمینان دارم که حتی آن کسان هم که می‌گویند بکلی فاقد آنند خود را فریب می‌دهند و حقیقتاً تا حدی دیندارند.»

نتیجه این که از جمله عناصر ذاتی و سرشتی انسان، صفت حق معنویت و دین داری اوست. تاریخ بلند حیات، گواه آن است که هرگز آدمی فاقد دین نبوده است. هر چند انسان ممکن است در تشخیص مصداق دین و خدا خطا کرده باشد. لذا عنصر اساسی عمیقی مانند فطرت دین‌گرایی در وجود بشر قرار گرفته و باید بپذیریم که دین برای وجود انسان ضروری است و به همین دلیل برای صیانت از فطرت انسانی و خواسته های فطری او، باید دین وی نیز تحت حمایت قانون قرار گیرد.

خلاصه این دلیل را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

1- احترام به فطرت و طبیعت انسان و حقوق طبیعی و فطری او مورد پذیرش حکما و عقلاء و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار گرفته است.

2- حق معنویت امری فطری بوده و از طبیعت انسان نشأت گرفته است.¹⁴

پس حق معنویت باید مورد احترام و صیانت قرار گیرد.

شبهه:

شاید کسی بگوید کسانی که مادی‌گرا هستند و به بعد روحانی انسان قائل نیستند، دیگر نیازی به بحث حق معنویت و ... ندارند.

جواب:

اینکه صرف نگرش‌ها نمی‌تواند واقعیات خارجی را تغییر دهد و در تاریخ هم به طور مکرر مشاهده شده است که نگرش‌ها تغییری در واقعیات بیرونی ایجاد نکرده است، بعنوان مثال:

گاليله ی چهل و شش ساله که دچار مشکلات مالی است، لودیکو مارسیلی را به عنوان شاگرد خصوصی می‌پذیرد و وی در مورد اختراعی جدید در آمستردام به استادش اطلاعاتی می‌دهد. از طرفی، بازرسی عالی دانشگاه به اطلاع گاليله میرساند که آنها با افزایش مقرری اش موافقت نکرده اند. گاليله در راستای حل مشکلات مالی اش، تلسکوپ را که شاگردش گفته بود، می‌سازد و خود را مخترع آن می‌نامد و مقرری اش دو برابر میشود. گاليله از تلسکوپ برای اثبات نظریه ی کوپرنیک در مورد منظومه ی شمسی استفاده میکند و در همین میان، مقامات با دیدن نسخه ی هلندی تلسکوپ که در بازار رقابتی عرصه را بر آنها تنگ کرده است، به گاليله

¹⁴ برگرفته شده از مقاله ی دین داری به مثابه ی حق مصونیت

معترض میشوند. گالیله که توسط مشاهده اجرام آسمانی اکنون موفق به اثبات نظریه کوپرنیک شده است، قصد عزیمت به فلورانس را دارد. دوست اندیشمند گالیله، ساگردو، سعی میکند او را از رفتن و ارائه نظریاتش بازدارد و به وی هشدار میدهد ولی گالیله با خوش بینی امیدوارانه ای، به امیر فلورانس که تنها ۹ سال دارد نامه ای متملقانه می نویسد و خواستار رفتن به دربار فلورانس میشود. گالیله به فلورانس نقل مکان میکند و در مواجهه با اندیشمندان هم دوره اش در می یابد که آنها متعصبانه به اندیشه ها و استدلالهای خود پایبندند و از مواجهه با حقیقت دوری میجویند. در همین روزها طاعون همه گیر میشود ولی گالیله بدون هراس از آن، به تحقیقاتش ادامه میدهد. روحانیون و درباریان تمام تحقیقاتش را مورد تحقیر و تمسخر قرار میدهند و گالیله از ترس جاننش، حرفهایش را پس میگیرد. هشت سال بعد، زمانی که پاپ وقت از دنیا میرود و کاردینال دیگری به این مقام منسوب میشود، گالیله در کنار شاگردان و همکارانش تحقیقات خود را از سر میگیرد. طی ده سال نظریه های گالیله به تدریج در بین مردم رواج می یابد و بسیاری از شهرهای ایتالیا موضوع ستاره شناسی را برای نمایش برمی گزینند. در این ترانه های روشن گرانه، مردم به شورش علیه کلیسا و ظلم حاکم، تشویق و ترغیب میشوند و دادگاه تفتیش عقاید، گالیله را به رم احضار میکند. پاپ دستور میدهد وسایل شکنجه را به گالیله نشان دهند تا از حرفهایش برگردد. دانشمندان را به زندان می برند و در حالی که شاگردانش از داشتن چنین استاد شجاع و ایستاده ای به خود می بالند، گالیله نظریه خود را در دادگاه تفتیش عقاید انکار میکند. شاگردانش از او روی برمیگردانند و آندره آ، پسر خدمتکارش که از کودکی نزد او شاگردی میکرد، با عصبانیت او را ترک میکند.

گالیله از سال ۱۶۳۳ تا پایان عمر به حکم دادگاه تفتیش عقاید در دهکده ای به نزدیکی فلورانس تبعید و تحت کنترل کلیسا، زندانی شد. وی در اواخر عمر دچار ضعف شدید بینایی شده بود و با وجود ناخوش احوالی ها، باقی مانده ی عمرش را صرف تکمیل رساله اش کرد. گالیله در آخرین ملاقات با آندره آ، «مباحثات درباره دو رشته جدید علمی: مکانیک و سقوط آزاد» را، که در کره ی جغرافیایی اش پنهان کرده است، به او هدیه میدهد. آندره آ که اکنون دلیل توبه ی استادش را، ادامه دادن تحقیقات علمی می بیند، از او معذرت خواهی میکند ولی گالیله صادقانه میگوید که دلیل اصلی توبه اش، ترس از شکنجه شدن بوده و هیچ هدفی در کار نبوده است¹⁵.

و اینک می بینیم کلیسا با نگرش خود نتوانست واقعیت را تغییر دهد. و مثال های فراوان دیگری وجود دارد که در این مجال نمی گنجد.

فصل پنجم:

ویژگی های حق معنویت و حق آزادی:

برای بیان بهتر، تفاوت های بین حق معنویت و حق آزادی و روشن شدن اثرات حقوقی ناشی از هر یک از این حق ها به تبیین ویژگی های حق آزادی و حق معنویت و مقایسه آنها با همدیگر مبادرت می کنیم و و سپس در یک جدول، تاثیرات و نتایج هر یک از آن ها را در خصوص حق و تکلیف ذی حق و طرف مقابل آن ذکر می کنیم.

بند اول- ویژگی های حق آزادی :

1- افراد را از تعهد خاصی که بالقوه می تواند متوجه آنان باشد معاف می نماید (عدم داشتن تکلیف) براین اساس اگر الف حق آزادی بیان دارد، بدین معناست که می تواند محتوای ذهن خود را آزاد سازد و تکلیفی به خودداری از بیان ندارد. (یا اگر حق آزادی مذهب دارد، تکلیفی برای خودداری از انتخاب و ابراز مذهب ندارد).

2- صاحب حق با الزام طرف مقابل روبه رو نیست. (یعنی نمی تواند طرف مقابل را ملزم به انجام امری کند) به عنوان مثال اگر الف حق آزادی بیان دارد، بدین معنا نیست که او محق است چیزی را از ب بخواهد و ب هم مکلف باشد همان چیز را برای او فراهم کند. هرچند ممکن است چنین چیزی از نتایج غیرمستقیم این نوع حق باشد ولی مستقیماً از آن ناشی نمی شود.

3- لازمه این حق، {صرفاً} حق نداشتن طرف دیگر به ممانعت از اعمال این حق است.

4- حق - آزادی رفتارهای دیگران را نسبت به شخص تقیید نمی کند. مثلاً شخص نسبت به نشستن روی صندلی پارک، آزادی دارد، اما این آزادی با حق آزادی دیگران در استفاده زودتر از این صندلی معارض نیست.

مثال برای حق-آزادی : حق متهم در انتخاب وکیل در دادگاه، حق انتخاب شغل، حق شرکت در احزاب و اجتماعات، حق آزادی بیان، که ناظر به آزادی مردم در این امور است.

بند دوم - ویژگی های حق معنویت

1- وقتی کسی نسبت به چیزی از مصونیت برخوردار است، بدین معناست که دیگران نمی توانند نسبت به او اعمال قدرت کنند.

2- دیگران صلاحیت ندارند که رابطه او را با آن چیز دگرگون کنند و مانع از اعمال حق توسط او شوند.

3- ذی حق دارای مسوولیت نیست.

4- ذی حق در برابر اعمال دیگران مورد حمایت قرار می گیرد.

به عنوان نمونه ؛ حق کرامت، حیثیت و حرمت اشخاص، ممنوعیت شکنجه و تبعید و بازداشت خودسرانه، حق والدین در حضانت فرزند که در قوانین اساسی و مدنی ایران مورد تاکید قرار گرفته اند نمونه هایی از حق معنویت می باشند.

جدول مقایسه ویژگی های حق آزادی و حق معنویت¹⁶:

اشخاص تحت تاثیر	حق آزادی	حق معنویت
ذی حق	معافیت از تعهد خاص (مگر چارچوب های معین)	فقدان مسئولیت برای ذی حق
	فقدان توان و صلاحیت برای الزام دیگران به امری	محترم بودن حق شخص در قبال تعرض و الزام دیگران به خروج از محدوده حق وی
	عدم لزوم حمایت از شخص در برابر اعمال حق دیگران	مورد حمایت قرار گرفتن در برابر اعمال و تعرض دیگران
طرف مقابل	فقدان صلاحیت برای ممانعت از اعمال حق ذی حق	عدم توان و صلاحیت برای ممانعت از اعمال حق ذی حق
	عدم تقیید رفتار و آزادی وی در برابر ذی حق و توان انجام اعمالی نسبت به حق ذی حق	تقیید رفتار و آزادی وی در برابر ذی حق و عدم توان و صلاحیت اعمال قدرت نسبت به ذی حق و دگرگونی رابطه شخص با موضوع

¹⁶ مقاله ی دین داری به مثابه ی حق مصونیت.

آثار ایمان و معنویت

برای تثبیت جایگاه حق معنویت، در این بخش به آثار ایمان و حق معنویت اشاره می‌کنیم:

تولستوی، نویسنده‌ی متفکر روسی می‌گوید:

ایمان آن چیزی است که مردم با آن زندگی می‌کنند.

حکیم ناصر خسرو علوی خطاب به فرزندش می‌گوید:

ز دنیا روی زی دین کردم ایراک* مرا بی دین جهان چه بود و زندان مرا پورا ز دین ملکی است در دل* که آن هرگز نخواهد گشت
ویران ایمان مذهبی آثار نیک فراوان دارد، چه از نظر تولید بهجت و انبساط، چه از نظر نیکو ساختن روابط اجتماعی، و چه از نظر
کاهش و رفع ناراحتیهای ضروری که لازمه‌ی ساختمان این جهان است. اینک آثار ایمان مذهبی را در این سه بخش توضیح می
دهیم:

الف) بهجت و انبساط:

اولین اثر ایمان مذهبی، از نظر بهجت زایی و انبساط‌آفرینی، «خوشبینی» است، خوشبینی به جهان و خلقت و هستی. ایمان مذهبی
از آن جهت که تلقی انسان را نسبت به جهان شکل خاص می‌دهد، به این نحو که آفرینش را هدفدار و هدف را خیر و تکامل و
سعادت معرفی می‌کند، طبعا دید انسان را نسبت به نظام کلی هستی و قوانین حاکم بر آن خوشبینانه می‌سازد. حالت فرد با ایمان
در کشور هستی، مانند حالت فردی است که در کشوری زندگی می‌کند که قوانین و تشکیلات و نظامات آن کشور را صحیح و عادلانه
می‌داند، به حسن نیت گردانندگان اصلی کشور نیز ایمان دارد و قهرا زمینه‌ی ترقی و تعالی را برای خودش و همه‌ی افراد دیگر
فراهم می‌بیند و معتقد است که تنها چیزی که ممکن است و موجب عقب ماندگی او بشود تنبلی و بی‌تجربگی خود او و انسانهایی
مانند اوست که مانند او مکلف و مسئول اند.

از نظر چنین شخصی، مسئول عقب ماندگی او خودش است نه تشکیلات و نظامات کشور، و هر نقصی وجود دارد از آنجاست که او
و امثال او وظیفه و مسئولیت خویش را انجام نداده اند. این اندیشه طبعا او را به غیرت می‌آورد و با خوشبینی و امیدواری به حرکت
و جنبش وامی‌دارد.

اما يك فرد بی ایمان در کشور هستی، مانند فردی است که در کشوری زندگی می‌کند که قوانین و تشکیلات و تأسیسات کشور را
فاسد و ظالمانه می‌داند و از قبول آنها هم چاره‌ای ندارد. درون چنین فردی، همواره پر از عقده و کینه است. او هرگز به فکر اصلاح
خودش نمی‌افتد، بلکه فکر می‌کند در جایی که زمین و آسمان بر ناهمواری است و سراسر هستی ظلم و جور و نادرستی است،
درستی ذره‌ای مانند من چه اثری دارد؟ چنین کسی هرگز از جهان لذت نمی‌برد. جهان برای او همواره مانند يك زندان هولناک است.
این است که قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا

هر کس از توجه و یاد من رو برگرداند، زندگی‌ای تنگ و پر از فشار خواهد داشت.

آری، ایمان است که زندگی را در درون جان ما بر ما وسعت می‌بخشد و مانع فشار عوامل روحی می‌شود.

دومین اثر ایمان مذهبی از نظر بهجت زایی و انبساط‌آفرینی، «روشندلی» است.

انسان همین که به حکم ایمان مذهبی جهان را به نور حق و حقیقت روشن دید، همین روشن بینی، فضای روح او را روشن می کند و در حکم چراغی می گردد که در درونش روشن شده باشد، بر خلاف یک فرد بی ایمان که جهان در نظرش پوچ است، تاریک است، خالی از درک و بینش و روشنایی است، و به همین سبب خانه ی دل خودش هم در این تاریکخانه که خود فرض کرده تاریک و مظلم است.

سومین اثر ایمان مذهبی از نظر تولید بهجت و انبساط، «امیدواری» به نتیجه ی خوب تلاش خوب است.

از نظر منطق مادی، جهان نسبت به مردمی که در راه صحیح و یا راه باطل، راه عدالت یا راه ظلم، راه درستی یا راه نادرستی، می روند بی طرف و بی تفاوت است، نتیجه ی کارشان بسته است تنها به یک چیز: «مقدار تلاش» و بس.

ولی در منطق فرد با ایمان، جهان نسبت به تلاش این دو دسته بی طرف و بی تفاوت نیست، عکس العمل جهان در برابر این دو نوع تلاش یکسان نیست، بلکه دستگاه آفرینش حامی مردمی است که در راه حق و حقیقت و درستی و عدالت و خیرخواهی تلاش می کنند:

إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ

اگر خدا را یاری کنید (در راه حق گام بردارید) خداوند شما را یاری می کند.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

اجر و پاداش نیکوکاران هرگز هدر نمی رود.

چهارمین اثر ایمان مذهبی از نظرگاه بهجت و انبساط، «آرامش خاطر» است.

انسان فطرتاً جوای سعادت خویش است، از تصوّر وصول به سعادت غرق در مسرت می گردد و از فکر یک آینده ی شوم و مقرون به محرومیت، لرزه بر اندامش می افتد، سخت دچار دلهره و اضطراب می گردد. آنچه مایه ی سعادت انسان می گردد دو چیز است:

1. تلاش

2. اطمینان به شرایط محیط موفقیت یک دانش آموز معلول دو چیز است: سعی و تلاش خودش، دیگر مساعدت و آمادگی محیط مدرسه و تشویق و ترغیب و تقدیر اولیای مدرسه. یک دانش آموز ساعی و کوشا اگر به محیطی که در آنجا درس می خواند و معلمی که آخر سال نمره می دهد اعتماد نداشته باشد و نگران یک رفتار غیر عادلانه باشد، در تمام ایّام سال دلهره و اضطراب سراپای وجودش را می گیرد.

تکلیف انسان با خودش روشن است. از این ناحیه اضطرابی دست نمی دهد، زیرا اضطراب از شك و تردید پدید می آید. انسان درباره ی آنچه مربوط به خودش است شك و تردید ندارد. آنچه که انسان را به اضطراب و نگرانی می کشاند و آدمی تکلیف خویش را درباره ی او روشن نمی بیند جهان است.

آیا کار خوب فایده دارد؟ آیا صداقت و امانت بیهوده است؟ آیا با همه ی تلاشها و انجام وظیفه ها پایان کار محرومیت است؟ اینجاست که دلهره و اضطراب در مهیب ترین شکلها رخ می نماید.

ایمان مذهبی به حکم اینکه به انسان که یک طرف معامله است، نسبت به جهان که طرف دیگر معامله است، اعتماد و اطمینان می بخشد، دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می سازد و به جای آن به او آرامش خاطر می دهد.

این است که می گوئیم یکی از آثار ایمان مذهبی آرامش خاطر است.

یکی دیگر از آثار ایمان مذهبی از جنبه ی انبساط بخشی، برخورداری بیشتر از يك سلسله لذتهاست که «لذت معنوی» نامیده می شود. انسان دو گونه لذت دارد: يك نوع لذتهایی است که به یکی از حواس انسان تعلق دارد که در اثر برقراری نوعی ارتباط میان يك عضو از اعضا با یکی از مواد خارجی حاصل می شود، مانند لذتی که چشم از راه دیدن و گوش از راه شنیدن و دهان از راه چشیدن و لامسه از راه تماس می برد، نوع دیگر لذتهایی است که با عمق روح و وجدان آدمی مربوط است و به هیچ عضو خاص مربوط نیست و تحت تأثیر برقراری رابطه با يك ماده ی بیرونی حاصل نمی شود، مانند لذتی که انسان از احسان و خدمت، یا از محبوبيت و احترام، و یا از موفقیت خود یا موفقیت فرزند خود می برد که نه به عضو خاص تعلق دارد و نه تحت تأثیر مستقیم يك عامل مادی خارجی است.

لذات معنوی از لذات مادی، هم قوی تر است و هم دیرپاتر. لذت عبادت و پرستش خدا برای مردم عارف حق پرست از این گونه لذات است. عابدان عارف که عبادتشان توأم با حضور و خضوع و استغراق است بالاترین لذتها را از عبادت می برند. در زبان دین از «طعم ایمان» و «حلاوت ایمان» یاد شده است. ایمان حلاوتی دارد فوق همه ی حلاوتها. لذت معنوی آنگاه مضاعف می شود که کارهایی از قبیل کسب علم، احسان، خدمت، موفقیت و پیروزی، از حس دینی ناشی گردد و برای خدا انجام شود و در قلمرو «عبادت» قرار گیرد.

ب) نقش ایمان در بهبود روابط اجتماعی

انسان مانند برخی از جانداران دیگر، اجتماعی آفریده شده است. فرد به تنهایی قادر نیست نیازهای خویش را برطرف سازد. زندگی باید به صورت يك «شرکت» درآید که همه در وظایف و بهره ها سهیم باشند و يك نوع «تقسیم کار» میان افراد برقرار شود با این تفاوت میان انسان و سایر جاندارهای اجتماعی- مانند زنبور عسل- که در آنها تقسیم کار و وظیفه به حکم غریزه و به فرمان طبیعت صورت گرفته است و امکان هر نوع تخلف و سرپیچی از آنها گرفته شده است، بر خلاف انسان که موجودی آزاد و مختار است و کار خویش را آزادانه و به عنوان «وظیفه» و «تکلیف» باید انجام دهد. به عبارت دیگر، آن جاندارها همان طور که نیازهاشان اجتماعی است، غرایز اجتماعی نیز به صورت جبری حاکم بر آنهاست. انسان نیازهای اجتماعی است بدون آنکه چنان غرایزی بر او حکومت کند. غرایز اجتماعی انسان به صورت يك سلسله «تقاضا» در باطن انسان وجود دارد که در سایه ی تعلیم و تربیت باید پرورش یابد.

زندگی سالم اجتماعی آن است که افراد قوانین و حدود و حقوق یکدیگر را محترم شمارند، عدالت را امری مقدس به حساب آورند، به یکدیگر مهر بورزند، هر يك برای دیگری آن را دوست بدارد که برای خود دوست می دارد و آن را نپسندد که برای خویش نمی پسندد، به یکدیگر اعتماد و اطمینان داشته باشند، ضامن اعتماد متقابل آنها کیفیات روحی آنها باشد، هر فردی خود را متعهد و مسئول اجتماع خویش بشمارد، در سړی ترین نهانخانه ها همان تقوا و عفاف از آنها بروز کند که در ملأ عام، در نهایت بی طمعی به یکدیگر نیکی کنند، در مقابل ظلم و ستم پناهنده و به ستمگر و فسادگر مجال ستمگری و افساد ندهند، ارزشهای اخلاقی را محترم بشمارند، با یکدیگر مانند اعضای يك پیکر متحد و متفق بوده باشند.

آن چیزی که بیش از هر چیز حق را محترم، عدالت را مقدس، دلها را به یکدیگر مهربان و اعتماد متقابل را میان افراد برقرار می سازد، تقوا و عفاف را تا عمق وجدان آدمی نفوذ می دهد، به ارزشهای اخلاقی اعتبار می بخشد، شجاعت مقابله با ستم ایجاد می کند و همه ی افراد را مانند اعضای يك پیکر به هم پیوند می دهد و متحد می کند، ایمان مذهبی است.

تجلیات انسانی انسانها که مانند ستارگان در آسمان تاریخ پر حادثه ی انسانی می درخشد، همانهایی است که از احساسهای مذهبی سرچشمه گرفته است.

ج) کاهش ناراحتیها

زندگی بشر خواه ناخواه همچنانکه خوشیها، شیرینیها، به دست آوردها و کامیابیها دارد، رنجها، مصائب، شکستها، از دست دادنها، تلخیها و ناکامیها دارد.

بسیاری از آنها قابل پیشگیری یا بر طرف کردن است هر چند پس از تلاش زیاد.

بدیهی است که بشر موظف است با طبیعت پنجه نرم کند، تلخیها را تبدیل به شیرینی نماید، اما پاره ای از حوادث جهان قابل پیشگیری و یا برطرف ساختن نیست. مثلا پیری. انسان خواه ناخواه به سوی پیری گام برمی دارد و چراغ عمرش رو به خاموشی می رود. ناتوانی و ضعف پیری و سایر عوارض آن، چهره ی زندگی را دژم می کند. بعلاوه اندیشه ی مرگ و نیستی، چشم بستن از هستی، رفتن و جهان را به دیگران وا گذاشتن، به نوعی دیگر انسان را رنج می دهد.

ایمان مذهبی در انسان نیروی مقاومت می آفریند و تلخیها را شیرین می گرداند.

انسان با ایمان می داند هر چیزی در جهان حساب معینی دارد و اگر عکس العملش در برابر تلخیها به نحو مطلوب باشد، فرضا خود این غیر قابل جبران باشد، به نحوی دیگر از طرف خداوند متعال جبران می شود. پیری به حکم اینکه پایان کار نیست و بعلاوه يك فرد با ایمان همواره فراغت خویش را با عبادت و انس با ذکر خدا پر می کند، مطبوع و دوست داشتنی می شود بطوری که لذت زندگی در دوره ی پیری برای مردم خداپرست از دوره ی جوانی بیشتر می گردد.

قیافه ی مرگ در چشم فرد با ایمان با آنچه در چشم فرد بی ایمان می نماید، عوض می شود. از نظر چنین فردی دیگر مرگ، نیستی و فنا نیست، انتقال از دنیایی فانی و گذرا به دنیایی باقی و پایدار، و از جهانی کوچکتر به جهانی بزرگتر است، مرگ منتقل شدن از جهان عمل و کشت است به جهان نتیجه و محصول. از این رو چنین فردی نگرانیهای خویش را از مرگ با کوشش در کارهای نیک که در زبان دین «عمل صالح» نامیده می شود برطرف می سازد.

از نظر روان شناسان، مسلّم و قطعی است که اکثر بیماریهای روانی که ناشی از ناراحتیهای روحی و تلخیهای زندگی است، در میان افراد غیر مذهبی دیده می شود.

افراد مذهبی به هر نسبت که ایمان قوی و محکم داشته باشند از این بیماریها مصون ترند. از این رو یکی از عوارض زندگی عصر ما که در اثر ضعف ایمانهای مذهبی پدید آمده است افزایش بیماریها و بیماریهای روانی و عصبی است¹⁷.

1. قرآن کریم.
2. برشت، برتولت، زندگی گالیله مترجم کاوه کردونی انتشارات محور تهران 1379 ه ش .
3. جوادی آملی ، عبدالله، فلسفه ی حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، قم ، 1375 ه ش.
4. خسروپناه، عبدالحسین، کلام نوین اسلامی، انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی، قم، 1394 ه ش .
5. خسروپناه ، عبدالحسین ، و میرزایی ، رضا ، مجله ی انسان پژوهی دینی ، مقاله 3 ، دوره 7 ، شماره 24 ، زمستان 1389 ه ش.
6. دشتی تقی ، مقاله ی دین داری به مثابه ی حق مصونیت.
7. دهخدا، علی اکبر ، لغت نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1377 ه ش.
8. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه حقوقی اسلام، نگارش محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه امام خمینی 1380 ه ش.
9. مصباح یزدی، محمد تقی ، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهبازی، قم، مؤسسه امام خمینی، 1377 ه ش.
10. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری . انتشارات صدرا ، تهران ، 1389 ه ش 11.
12. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، 1374 ه ش .
13. موسوی همدانی ، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان ، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1374 ه ش.
14. خوانساری نجفی ، موسی ، منیة الطالب ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1418 ه ق.