



ISSN:2423-7663



فصلنامه علمی - پژوهشی مهدویت
سال هفدهم / شماره شصت و نهم / زمستان ۱۴۰۲

مبانی انسان‌شناختی حکومت دینی*

سیداکبر حسینی قلعه بهمن^۱

چکیده

هنگام سخن گفتن از مبنای یک پدیده، مراد و منظور آن بنیان‌ها و پایه‌هایی است که آن رخداد بر آن استوار گردیده و به اقتضای آن بنیان شکل خاصی یافته است. حکومت به طور عام و حکومت دینی نیز پدیده‌ای است که بر یک دسته بنیان ساخته شده و به اقتضای آن مبناها، شکل و صورت خاصی به خود گرفته است. برای ساخته شدن یک حکومت و نوع خاصی از آن که حکومت دینی است، بنیان‌های متعددی مورد نیاز است. دسته‌ای از این بنیان‌ها، بنیان‌های نظری بوده که اشاره به باورهای اصیل و اساسی مردمان دارند و در ذیل مهم‌ترین آنها بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، الهیاتی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی واقع شده‌اند. بنابراین، مبانی انسان‌شناختی حکومت و حکومت دینی، آن دسته از باورهای اصیل و اساسی هستند که در حوزه شناخت انسان قرار گرفته و باورهای حکومت دینی راجع به انسان را شکل داده‌اند. در این نوشتار، با مراجعه به منابع دارای حجیت در دین، به مهم‌ترین پایه‌های انسان‌شناختی حکومت دینی رسیده‌ایم و تلاش کرده‌ایم در یک نظم منطقی آنها را عرضه داریم.

واژگان کلیدی

حکومت، حکومت دینی، انسان‌شناسی، طبیعت انسان، تجرد روح، هدف آفرینش انسان، کمال انسان.

مقدمه

دهخدا در مواجهه با واژه حکومت می‌آورد: «حکومت [ح م] [ع مص] حکومت، قضا، قضاوت کردن، داوری کردن، حکم راندن، دیوان کردن، فرمانروایی کردن و سلطنت کردن است» (دهخدا، بی‌تا: واژه «حکومت»). این واژه امروزه بر نظامی که اولاً تدبیر امور یک جامعه خرد و کلان را بر عهده گرفته و دوم این‌که، روش اداره کشوری را معین می‌سازد، اطلاق می‌گردد (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۷۹ش: ۱۱۵).

اکنون، اگر حکومت را تشکیلات سیاسی و اداری کشور و روش اداره یک کشور بدانیم که معمولاً از سه بخش مجریه، مقننه و قضائیه تشکیل شده است (همان). آن‌گاه این تشکیلات

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۹

۱. دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

بدون داشتن بنیان‌ها و پایه‌های محکم و استوار نه می‌تواند به عنوان یک نظام و تشکیلات ساخته شود، نه می‌تواند قد علم کند و نه می‌تواند به هدف خود که اداره کشور است نائل آید. دسته‌ای از این پایه‌ها، که به باورها و عقاید مردمان و متولیان حکومت باز می‌گردند، با عنوان بنیان‌های نظری شناخته می‌شوند. این بنیان‌ها، نگاه کلی و خاص به عالم و جهان است که در قالب بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، الهیاتی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی قرار می‌گیرند، در چارچوب جهان‌بینی خود را به منصفه ظهور می‌رسانند. به دیگر سخن، هیچ حکومتی در عالم یافت نمی‌گردد که عنوان حکومت را با خود داشته باشد، مگر این‌که از قبل، این بنیان‌ها را تدارک دیده و بر روی آنها استوار گردد. به دیگر سخن، یک حکومت بدون در نظر گرفتن جهان‌بینی و نگرش کلی آن به جهان فاقد قدرت بوده و عملاً شکل نخواهد گرفت. همچنین، با تغییر و تفاوتی که میان نگرش حکومت‌ها نسبت به این بنیان‌های نظری وجود دارد، نوع حکومت‌ها متفاوت خواهند شد و اشکال متفاوتی را ارائه خواهند نمود. بدیهی است، حکومت دینی باید با توجه به این مبانی رفتارها و موضع‌گیرهای خود را سامان دهد و در غیر این صورت، در دینی بودن آن تردید بوجود خواهد آمد.

هر کدام از این بنیان‌ها، نیازمند تبیین و بررسی دقیق و نشان دادن نقش آن در شکل‌گیری حکومت دینی است. در این نوشتار، مبانی و بنیان‌های انسان‌شناختی حکومت دینی مدنظر است و برای تبیین آن مبانی کوشش شده است.

لازم به ذکر است که مراد و منظور از مبانی انسان‌شناختی، آموزه‌هایی است که در عرصه انسان‌شناسی بدان پرداخته می‌شود. البته، در این مجال، به مهم‌ترین و نزدیک‌ترین پایه‌های انسان‌شناختی اشاره نموده و از آوردن بنیان‌های بعید و دور نسبت به حکومت دینی خودداری خواهیم کرد.

همچنین، نشان دادن این پایه‌ها، ضرورت رفتار متناسب با آنها را آشکار می‌سازد و در غیر این صورت، در دینی بودن حکومت باید تجدیدنظر کرد.

همچنین باید توجه داشت که این بنیان‌ها، در حقیقت شکل‌دهنده به نوع حکومت و دینی بودن آن بوده و براساس آنها حکومت دینی ساخته می‌شود. البته روشن است که حکومت در سه عرصه تقنین، اجرا و قضا به منصفه ظهور می‌رسد و به این جهت، حکومت دینی به اقتضای این مبناها، در تقنین رویکردهای متناسب با این مبناها خواهد داشت، در اجرای سیاست‌های حکومتی، سبک و سیاقی در خور این مبانی انتخاب خواهد کرد و در نهایت، قضاوت در میان مردمان نیز سازگار با این مبانی دیده خواهد شد. این نکته مهم در تک‌تک مبانی

انسان‌شناختی جریان دارد؛ به گونه‌ای که، برای نمونه کمال طلب بودن انسان، موجب پدید آمدن خوانشی خاص از حکومت می‌شود که نادیده گرفتن این مبنا، آن خوانش را اقتضا نخواهد کرد. روشن است که تفاوت این خوانش‌ها خود را در تقنین، اجرا و قضاوت بروز خواهد داد به طوری که حکومت با مبنای کمال‌طلبی انسان، قوانین متناسب با این مبنا، تصویب خواهد کرد، در اجرای قوانین و سیاست‌ها، همین مبنا را لحاظ خواهد نمود و در قضاوت میان آدمیان نیز این مبنا را جریان خواهد داد. این مطلب، در ذیل تمامی مبانی یاد شده قابل تکرار است و به همین سبب، در ذیل هر بنیانی، صرفاً اشاره‌ای کوتاه به این نکته خواهیم داشت.

جایگاه انسان در نظام آفرینش؛ ارزش و مقام انسان در میان سایر مخلوقات

اولین بنیان انسان‌شناختی برای حکومت دینی، نگرش به جایگاه انسان در میان سایر مخلوقات است. این مبنا سخن گفتن از تشابهات و تفاوت‌های موجود در میان انسان و حیوانات و سایر موجودات و مخلوقات عالم است. در این مبنا، انسان‌شناختی، مسئله در اطراف سؤالات ذیل قرار دارد: آیا انسان و سایر مخلوقات عالم در یک درجه و سطح قرار دارند و یا این که جایگاه آنان با هم متفاوت است؟ این اختلاف تا چه حد و اندازه‌ای است؟ راز این اختلاف در چیست؟ چه نتایجی بر این اختلاف مترتب می‌شود؟

آشکار است که بررسی شأن و جایگاه انسان در نظام خلقت و نیز در میان سایر موجودات عرصه‌ای بس اساسی در مطالعات انسان‌شناختی و مبانی حکومت دینی است، چه این که درک نادرست مقام و جایگاه انسان در هستی موجب عوارض و پیامدهای غیرقابل جبرانی است که حتی آدمی را تبدیل به پست‌ترین موجودات می‌نماید و در درک او از حکومت خلل و کاستی‌های بی‌شماری ایجاد می‌نماید (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: فوزی تویسرکانی و کریمی بیرانوند، ۱۴۰۱ش: ۱۸-۶۰).

کشف جایگاه انسان در میان مخلوقات، منوط به تفسیر برخی از شاخص‌های وجود آدمی است. ابعاد وجودی انسان، ارتباط میان ساخت‌های وجودی آدمی، طبیعت و سرشت او، برگزیدگی او، کمال‌طلبیش و... تعیین‌کننده جایگاه انسان در میان مخلوقات خداست. به همین جهت، موضوعات بالا را مورد بررسی قرار می‌دهیم و آگاهی از جایگاه انسان، با توجه به این موارد که خود جزو مبانی انسان‌شناختی حکومت دینی هستند، به دست می‌آوریم.

دو ساحتی بودن انسان

در خلقت و آفرینش انسان، علاوه بر عناصر مادی که در جماد، گیاه و حیوان وجود دارد،

عنصری ملکوتی و الهی نیز وجود دارد. انسان، دارای ساحتی است از طبیعت (بدن) و ساحتی از ماورای طبیعت (روح) (مطهری، ۱۳۷۳ ش: ۹). نه مانند فرشتگان است که ملکوتی محض اند و نه مانند حیوانات است که فقط خاکی اند و بعد ملکوتی در آنها مطرح نیست. این حالت دو ساحتی بودن، انسان را از بسیاری از موجودات این عالم متمایز می‌سازد و جایگاهی خاص به او می‌بخشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ ش: ۷۱).

بر این اساس، حکومت بر این موجود، ضرورتاً باید هر دو ساحت وی را در نظر بگیرد؛ به دیگر سخن، مواجهه حکومت با انسان، نباید در قالب یک حیوان و یا در قالب یک فرشته و ملک تفسیر شود. انسان هم ساحت حیوانی دارد و هم ساحت فرا انسانی (توکلی، ۱۳۸۲ ش: ۴۰-۲۲).

ارتباط دو ساحت وجودی انسان

اکنون که دانستیم جسم و روح انسان دو جوهر جدای از هم هستند و هریک برای خودشان وجودی مستقل دارند، به این موضوع می‌رسیم که این دو جوهر مادی و روحانی، چه ارتباطی با هم دارند و اساساً چگونه این دو جوهر با هم هماهنگ شده و اقدام به اعمالی یکسان می‌نمایند؟ روشن است که براساس هر دیدگاهی که در این زمینه اتخاذ شود، حکومت دینی مسیری دیگرگونه در پیش خواهد گرفت.

در پاسخ به این پرسش، و درباره رابطه روح (یا نفس) با بدن، دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از، رابطه تباینی میان نفس و بدن و رابطه تدبیری میان آن دو. بنابر دیدگاه نخست، روح و بدن دو جوهر مختلف و متباین‌اند که با یکدیگر تشابهی ندارند و حتی خود آنها مستقیماً با هم ارتباطی و اتصالی ندارند. در این دیدگاه، صفت جسم امتداد است و ویژگی روح، فکر و اندیشه و این دو ویژگی باعث تباین و جدائی این دو جوهر از یکدیگر می‌گردد (دکارت، ۱۳۶۹ ش: ۹۷-۹۸). این دیدگاه به دکارت و پیروانش نسبت داده شده است. در نظر وی، انسان مرکب از دو بخش است جسم و روح که البته روح در غده صنوبری جای گرفته است (دکارت، ۱۳۷۶ ش: ۳۲۰) و این غده در مغز در نقش ارتباط دهنده جسم و جان به یکدیگر است (همان: ۳۲۸).

براساس دیدگاه دوم، رابطه میان نفس و بدن، رابطه‌ای اتحادی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ج ۹، ۱۰۷) و تدبیری است. در این دیدگاه، بعد از اتحاد و یکی شدن روح و جسم، جسم انسان مانند ابزاری در دست روح قرار می‌گیرد و این جسم مانند مرکبی جان و روح را به این سو و آن

سو می‌برد و خود تابع و فرمانبردار راکب است و هر زمان که این مرکب، از کشیدن راکبش خسته شد و توان ادامه کار را نداشت و یا این که راکب به سر منزل مقصود خویش نائل آمد، راکب، مرکب را رها کرده و به تنهایی به وجودش ادامه می‌دهد و صد البته، مرکب به فساد و تباهی کشیده می‌شود و از بین می‌رود. قرآن کریم در سوره مبارکه زمر آورده است:

و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگشان به طور کامل می‌گیرد، و روحی را که [صاحبش] نمرده است نیز به هنگام خوابش [می‌گیرد]، پس روح کسی که مرگ را بر او حکم کرده نگه می‌دارد [و به بدن باز نمی‌گرداند] و دیگر روح را تا سرآمدی معین باز می‌فرستد؛ مسلماً در این [واقعیت] برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی [بر قدرت خدا] است (زمر: ۴۲).

در این نگاه، یک روح به یک جسم تعلق پیدا می‌کند و به تدبیر و اداره آن جسم در جهت خواست‌های خود می‌پردازد و اساساً، به سبب این تدبیر و اداره به آن روح عنوان «نفس» عطا می‌شود.

در این منظر، اصل و اساس وجود انسان به روح اوست و جسم صرفاً چیزی بیش از آلت و ابزار در دست روح نمی‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ج ۶، ۱۰۹). از این روی، در هنگام تعارض میان خواست‌های روح و جسم، به خواست‌های روح توجه می‌شود و آن قدر به نیازهای جسم توجه می‌شود که بتواند خدمت‌گذاری روح را نماید.

به هر تقدیر، اندیشمندان مسلمان دربارهٔ رابطه نفس و بدن، همین دیدگاه را اتخاذ کرده‌اند. یعنی، اولاً روح و جان آدمی را اصل و اساس آدمی دانسته‌اند و انسانیت انسان را به نفس او می‌دانند و در ثانی، بدن را محل کار جان می‌انگارند و جسم را خادم روح (همان: ج ۵، ۲۵۶).

با این تفسیر، حکومت دینی لازم است جسم و روح را در وزن راکب و مرکب مدنظر قرار دهد. نه بیشتر و نه کمتر. آگاهی از شأن و جایگاه نفس و بدن، موجب طراحی و اجرای برنامهٔ راهبردی برای کمال استفاده از موهبت دنیا و سعادت در آخرت می‌گردد و این نکته مهم موفقیت حکومت دینی را رقم می‌زند.

تجرد روح

نفس جوهری است مجرد و بسیط الذات و نابودناشدنی که از سنخ ماده و مادیات نیست. به بدن حیات می‌بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای کارهایش (که یا از نوع ادراکات

است یا افعال عضلانی و بدنی) بهره بگیرد. البته باید در نظر داشت که، نفس مجرد، اگرچه در درون ماده تن نیست و تن ظرف آن محسوب نمی‌گردد، ولی همراه تن و بسته و اسیر ماده بدن است. بدین جهت، نفس دارای دو جنبه است. از جهت ذات خود، مجرد و از سنخ مفارقات و مجردات است و از جهت فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد. برای اثبات تجرد نفس ادله مختلف نقلی و عقلی اقامه شده است. در سوره مبارکه سجده آیه دهم آمده است:

آنها گفتند: «آیا هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟!» ولی آنان لقای پروردگارشان را انکار می‌کنند (و می‌خواهند با انکار معاد، آزادانه به هوسرانی خویش ادامه دهند).

در این آیه کریمه سؤال کفار را مطرح ساخته‌اند که می‌پرسند، وقتی مرگ دچارشان شد و بدنشان متلاشی گردید، آیا برای حیات پس از مرگ حیات تازه‌ای پیدا خواهند کرد؟ اما مشکل این جاست که آنان منکر وجود بعدی روحانی از انسان هستند که بعد از مرگ هم باقی می‌ماند و به دیدار پروردگارش خواهند رسید. این آیه از واضح‌ترین آیات قرآن کریم است که بر تجرد نفس دلالت دارد و اشعار دارد که نفس غیر از بدن است، نه جزو آن است، و نه حالی از حالات آن (طباطبائی، بی‌تا: ج ۱۶، ۲۵۲).

بوعلی که استدلال‌های مختلفی در این باب مطرح کرده است، در یک استدلال می‌آورد:

جوهری که محل استقرار معقولات و صور کلیه می‌باشد، نمی‌تواند جسم و چیزی باشد که قائم به جسم است؛ بنابراین که آن معقول قوه‌ای است در آن جوهر و یا صورتی است برای آن (بوعلی سینا، ۱۳۳۹ ش: ۳۵۶).

براساس این استدلال، معقولات و یا به تعبیری، مفاهیم کلی (برای مطالعه بیشتر راجع به مفاهیم کلی، ر.ک: حسینی قلعه بهمن و تاجیک، ۱۳۹۲) که خود از امور مجرد از ماده هستند، جایگاهشان نفس انسانی است. اکنون صورت مجرد و یا چیزی که مجرد از ماده است نمی‌تواند در امر جسمانی جاگیر شود و در آن مستقر گردد.

اکنون، حکومت دینی لازم است برنامه‌ها، قوانین، قضاوت‌ها و اجراهای خود را متناسب با روح مجرد آدمی در نظر بگیرد و از این ساحت مجرد او که اصل و اساس انسان نیز هست غفلت نکند.

طبیعت و سرشت انسان

پرسش مهم و جدی‌ای که دیر زمانی است ذهن اندیشمندان و محققان بسیاری را به خود

مشغول ساخته، و اتخاذ دیدگاه در نوع حکومت و تفسیر از حکومت دینی را تعیین می‌کند، این است که آیا آدمی، زمانی که پای به عرصه خاک می‌گذارد، واجد سرشتی گنهکار است و یا این که نه؛ بلکه دارای طبیعت و ذاتی پاک و خلقتی زیباست؟ به دیگر سخن، آیا انسان به گونه‌ای آفریده شده است که اگر او مجبور نباشد و تحت سیطره و قدرت دیگری نباشد، همه را به تیغ ظلم خود از پای در می‌آورد؟ یا این که در این راه عدالت‌گر است و اگر هیچ قانون و قدرت قاهره‌ای نیز بر سر راه او هم نباشد با این حال کار خود را به درستی انجام می‌دهد و خطائی مرتکب نمی‌گردد؟ آیا در انسان هر دو نیروی خیر و شر در نهاد او قرار داده شده است و یا این که صرفاً نیروی خیر و یا تنها نیروی شر در درون اوست و یا این که اساساً هیچ نیرویی در او نیست و این محیط و یا عوامل دیگری هستند که او را به اشکال مختلف در می‌آورند؟

در نگاه اسلام انسان موجودی است که در هنگام تولد هم دارای طبیعت خیر و مثبت است و هم واجد طبیعت بد و سرشتی منفی. این دیدگاه تفسیر خاص به خود را در پی دارد و البته مسلمین ادله و ویژه‌ای برای اثبات آن نیز اقامه نموده‌اند.

در تفسیر این رویکرد، باید اذعان داشت که منظور از داشتن طبیعت مثبت و یا منفی، وجود برخی بینش‌ها و گرایش‌های مثبت و منفی است که از آغاز آدمی را به سوی خیر و شر سوق می‌دهد. این طبیعت مثبت و یا منفی، همانند گناه اولیه در دیدگاه پولس نیست که ذات انسان را گناه‌آلود ساخته و او را تبدیل به موجودی شرور گرداند؛ بلکه صرفاً مقداری دانش بالقوه و یا میل و اشتیاق فعلیت نیافته است به سوی خیرات و شرور.

شاهد بر وجود چنین طبیعتی، یافت وجدانی و یافت حضوری آدمی است. براساس یافت وجدانی آدمیان و شهود آنان، بشر در درون خود هم گرایش به خیرات دارد و هم گرایش به شرور. بیان مطلب این که، هر شخصی در درون خود این احساس را دارد که خواهان انجام اعمال نیکو و متصف شدن بر اوصاف پسندیده می‌باشد و این میل با خلقت او آمیخته شده است و هر انسانی با خود این احساس را دارد و حتی اغلب به دنبال به فعلیت رساندن این بخش و بعد از وجود خود است. از دیگر سو، هر انسانی در درون خود گاه به گاه، تمایل به زشتی و بدی را می‌یابد و تمایل دارد که در برخی اوقات، به برخی از اعمال ناشایست اقدام نماید.

در تبیین این یافت حضوری، علمای اخلاق خصوصاً علمای پیرو اخلاق عقلی فلسفی، از زمان ارسطو به این سو، نفس را دارای قوای مختلف غضبیه، شهویه، عاقله و واهمه می‌دانسته‌اند که هر کدام از این قوا، خواهان به خدمت کامل گرفتن نفس انسان تلقی

می کردند. البته، در نگاه علمای اخلاق اسلامی، قوه عاقله می بایست این قوا را تحت انقیاد خود درآورد و به هر کدام بهها و فرصتی را که شایستگی اش را دارند عطا کند. در این منظر، اگر در آدمی قوه غضبیه قدرت کامل بگیرد و مملکت وجود او را این قوه به اشغال خود درآورد، آن گاه شخص به شدت تمایل دارد که به دیگران آسیب رساند تا نکند که از جانب دیگران دچار آفت و خسارت گردد. و نیز اگر قوه شهویه بر وجود وی حاکم گردد، در آن زمان آدمی به دنبال آن است که تمام توان خود را بر جلب منافع قرار دهد و به هر قیمتی شده، لذات دنیوی را برای خود جلب کند؛ گرچه در این میان حدود عقل و شرع را نادیده انگارد و صرفاً شهوترانی را هدف زندگی خویش قرار دهد. با توجه به این نکات، آدمی در درون خود تمایل به نادیده انگاشتن مرزهای اخلاق و شریعت و حتی عرف مردم را احساس می کند و این همان میل او به بدی و شرارت است. پس براساس یافت حضوری و شهودی، هر کس در درون خود همان گونه که تمایل به خیر و خوبی را درک می کند، میل به بدی و شرارت را نیز می یابد. این نکته در اخلاق اسلامی با عنوان وجود نفس اماره و نفس لوامه نشان داده می شود.

به هر حال، انسان به اقتضای فعلیت بخشیدن به هر کدام از این قوا و حاکم نمودن هر یک از آنها، واقعیت خود را به فعلیت می رساند و به اصطلاح در واقعیت یا انسان می شود یا درنده ای که در مقام دریدن سایر موجودات است و یا تبدیل به حیوانی پست می گردد که چیزی جز خواب و خور و شهوت نمی داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۵).

عقل اگر غالب شود پس شد فزون/ از ملائک این بشر در آزمون

شهوت ار غالب شود پس کمتر است/ از بهائم این بشر زان کابتر است

(مولانا جلال الدین بلخی، ۱۳۹۱)

در آیات قرآن کریم و روایات معصومین و اهل بیت علیهم السلام نیز به این نکته اشاره شده و در خلقت انسان بر وجود این حقیقت تأکید شده است (شمس: ۷-۸).

اهمیت تلاش انسان در برتری دادن به بعد خیر بر جنبه شر آدمی تا به حدی است که از آن به جهاد با نفس و جهاد اکبر یاد می کنند:

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: همانا پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، لشکری را برای سریه و جنگی فرستاد. پس چون آن لشکر فاتحانه بازگشتند، حضرت خطاب به آنان فرمودند: آفرین باد به گروهی که به جای آوردند جهاد کوچک را و به جای مانده است بر آنها جهاد بزرگ. از حضرت پرسیدند ای پیامبر خدا، جهاد بزرگ چیست؟ ایشان فرمود: جهاد با نفس (کلینی، ۱۳۶۹: ج ۵، کتاب جهاد، باب وجوه

جهاد، ح ۳).

بدین ترتیب، انسان در طبیعت خود هم گرایش به بدی دارد و هم میل به خیر و خوبی؛ هم می‌تواند گرگ انسان‌های دیگر قرارگیرد و هم می‌تواند به سوی فرشته خوشدن و پاک سیرت شدن سیر کند.

انسان موجودی کفران‌پیشه است (شوری: ۴۸)؛ انسان موجودی است زیاده‌خواه (معارض: ۱۹)؛ انسان به سرعت مأیوس و ناامید می‌شود (روم: ۳۶)؛ انسان موجودی طغیانگر است (علق: ۶-۷)؛ انسان موجودی است عجول (اسراء: ۱۱)؛ دوستدار مال (فجر: ۲۰) و بخیل (اسراء: ۱۰۰). این امور، مواردی از بعد منفی وجود و طبیعت انسان که به آنها اشاره گردید.

انسان فطرتاً و براساس طبیعت مثبتش، از خودش آگاه است (مطهری، ۱۳۸۶ ش: ۲۸۸-۲۸۹) عشق و علاقه به زندگی راحت و بی‌دغدغه دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳ ش: ۱۸۶)؛ گرایش به کمال دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ ش: ۱۰)؛ حس کنجکاو در او فعال است؛ گرایش به خدا پرستش و دین دارد (مطهری، ۱۳۸۲ ش: ۲۳۷ به بعد؛ مصباح یزدی، بی‌تا: ۲۶-۴۷). اکنون، با توجه به مطالبی که ارائه شد، می‌توان گفت که انسان برای خود دارای یک طبیعت و سرشت با خود آورده است و او یک موم بی‌شکل و صورت نیست. اما باید توجه داشت که این با خود آورده و طبیعت و سرشت، بالقوه بوده و با توجه انسان به آن فطرت و سرشت، به فعلیت می‌رسد.

حکومت دینی نیز، با در نظر گرفتن این تفسیر از طبیعت انسان، لازم است به نوعی خاص بر او حاکم گردد و دنیا و آخرت و را به شکلی مفید و کارآمد به سوی سعادت هدایت نماید.

برگزیده بودن انسان

یکی دیگر از باورهای بنیادین انسان‌شناختی که در حکومت دینی مورد توجه قرار می‌گیرد، برگزیده بودن انسان است. آفرینش انسان، آفرینشی حساب شده و براساس طرح و نقشه‌ای معین انجام گرفته است. به عبارتی دیگر، هر چند خلقت همه موجودات خلقتی است براساس تدبیر و طرحی از پیش معین و مشخص، ولی خلقت انسان به گونه‌ای خاص مدنظر بوده است و به شکلی خلقت انسان خلقتی ممتاز است:

خداوند آدم را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و او را هدایت کرد (طه: ۱۲۱).

حکومت بر این موجود برگزیده، از حکومت بر موجودی که طرح خاصی در آفرینش او دیده نمی‌شود، کاملاً متفاوت است و این نکته مهم باید در شأن و جایگاه او مدنظر قرار گیرد. اما این

انتخاب و خلقت برای غرضی خاص و برگزیده بودن، چیست؟ در ادامه برگزیده بودن انسان را به تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار می دهیم.

الف) انسان خلیفه خدا بر روی زمین

به عبارتی روشن و صریح می توان یکی از مهم ترین اهداف آفرینش انسان را در خلیفه اللهی آدمی دید. خداوند در هنگام آفرینش انسان خطاب به موجودات ملکوتی گفت:

به یاد آر آن گاه که پروردگار تو به ملائکه فرمود من در زمین خلیفه برگمارم ملائکه گفتند می خواهی کسانی را بگماری که در زمین فساد کنند و خون ها بریزند (بقره: ۳۰).

پس، می توان این برگزیده گی را در خلیفه اللهی او دید. البته، به روشنی می توان سبب های دیگری در این برگزیده بودن مشاهده کرد. ولی به هر تقدیر، انسان موجود و مخلوق برگزیده خداست.

ب) انسان امانتدار خدا

در سوره مبارکه احزاب، قرآن کریم، در بیانی بسیار جذاب، پرده از حقیقتی ناب برمی دارد که از زمان نزولش، اندیشه انسان ژرف اندیش را به سمت و سوی خود می کشاند و تلاش او را بر فهم این حقیقت متمرکز می گرداند:

ما بر آسمان ها و زمین و کوه های عالم عرض امانت کردیم، همه از تحمل آن امتناع ورزیدند، اما انسان آن امانت را بر دوش کشید، همانا انسان بسیار ستمکار و نادان است (احزاب: ۷۲).

حافظ شیرازی نیز این حقیقت را با زبان و بیان زیبای خود چنین توصیف می کند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند

(حافظ، ۱۳۸۰ ش: غزل ۱۸۴)

اما این امانت که با این برجستگی و اهمیت مورد نظر قرار گرفته است، چیست؟ آیا یک امانت ظاهری و آشکار است و یا امری است درونی؟ در این قسمت اندکی به این مسئله می پردازیم.

در عبارتی واضح و روشن می توانیم از این امانت که در آیه کریمه مورد نظر قرار گرفته است، با عنوان ولایت الهی و نیز استکمال به حقایق دینی یاد کنیم (طباطبائی، بی تا: ج ۱۶، ۳۵۰). یعنی این که، انسان در میان موجودات عالم به گونه ای خلق شده است که می تواند با طی طریق کمال، به مرحله عبودیت و بندگی محض خدا برسد و با این فعالیت اختیاری خودش، از

سایر موجودات نیز بالاتر قرار گیرد و در مقام قرب الهی آرامش یابد. این حقیقت که آدمی با بندگی حق تعالی و انجام تکالیف دینی و الهی، قادر است مراتب خلقت را طی و به مقام ولایت حق برسد، او را امانت‌دار خداوند گردانیده است. دو بعدی بودن آدمی و این که هم بعدی جسمانی دارد که از عالم خاک است و هم بعدی روحانی و الهی، وی را تنها موجودی قرار داده است که این استعداد را به ظهور رسانده است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۵ش: ۲۳).

ج) آفرینش نعمت‌های زمین برای انسان

انسان به خوبی از این واقعیت آگاه است که نعمت‌های زمین در اختیار او قرار گرفته است و به هر گونه که بخواهد، می‌تواند از آنها بهره‌برداری نماید؛ هرچند در کیفیت بهره‌برداری از نعمت‌های دنیا، دستورات و قوانینی آدمی را در چارچوبی خاص قرار می‌دهد. قرآن کریم، در آیات متعددی این نکته را مورد اشاره خود قرار می‌دهد و انسان را مسخر و نیروی غالب روی زمین معرفی می‌نماید (برای مثال: بقره: ۲۹؛ جاثیه: ۱۳) که خداوند، زمین و نعمت‌های آن را برای ایشان خلق کرده است.

با این تفسیر، انسان برگزیده خدا در بهره‌گرفتن از مواهب عالم است و حکومت دینی با آگاهی از این ویژگی، در مقام تدبیر و اداره انسان و عالم برمی‌آید.

د) کرامت ذاتی انسان

ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و او را در خشکی و دریا به حرکت در آوردیم و به آنها از روزی‌های پاکیزه بخشیدیم و بر بسیاری از مخلوقات خود او را برتری بخشیدیم (اسراء: ۷۰).

در این آیه کریمه، نخست به تکریم انسان می‌پردازد و در ادامه به برتری و تفضیل او بر دیگر موجودات اشاره می‌نماید. اما این دو عنوان درصدد بیان چه چیزی هستند؟ تکریم، یعنی اعطای خصوصیتی که به دیگران داده نشده است و موجودی که به او کرامت شده، واجد چیزی شده است که در دیگران نیست (طباطبائی، بی‌تا: ج ۱۳، ۱۵۶). اکنون در آیه مذکور، هم به انسان تکریم شده و آدمی و فرزندان آدمی کرامت شده است؛ یعنی، به آنها چیزی داده شده است که به دیگران داده نشده است و هم مورد تفضیل قرار گرفته است یعنی که در ویژگی‌هایی که با دیگر موجودات مشترک است، از دیگران برتر و کامل‌تر گردیده است (همان). عقل آدمی موهبتی است که به انسان داده شده است و به دیگر موجودات عنایت نشده است. شاهد بر این مسئله ادامه آیه کریمه است که می‌گوید با آن کرامت، انسان می‌تواند در

دریا و خشکی به حرکت در آید و در واقع دریا و خشکی را به تسخیر خود در آورد و منافع این عرصه‌ها را تحصیل کنند و از آنچه که در دریا و خشکی رزق آنها قرار گرفته است نیز استفاده کنند (همان: ۱۵۶-۱۵۷). انسان با نیروی عقل می‌تواند علاوه بر درک حقایق درباره عالم و این‌که این عالم از چه ساختاری برخوردار است و چه اموری در دنیا و عالم محقق‌اند (ادراک هست‌ها)، قدرت شناخت اجمالی امور خوب و پسندیده و امور بد و ناپسند را نیز دارد (ادراک بایدها و ارزش‌های عالم). انسان توانایی ادراک خیر بودن و یا شر بودن افعال اختیاری خود را دارد و بدین جهت نیز از دیگر موجودات برتری دارد. به عبارت دیگر، آدمی دارای وجدان اخلاقی است که با استفاده از آن اعمال درست را از نادرست تشخیص می‌دهد و بر انجام اعمال خطا، خود یا دیگران را سرزنش می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۶ ش: ۲۵۰).

لازم به ذکر است که انسان دارای دو نوع کرامت است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که در مقایسه با برخی موجودات دیگر، از لحاظ ساختمان وجودی، از امکانات و مزایای بیشتری برخوردار است و یا تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتر صورت پذیرفته است. باید خداوند را بر آفرینش چنین موجودی با چنین امکاناتی ستود؛ آن‌گونه که خود فرمود:

﴿فتبارک الله أحسن الخالقین﴾ (اعراف: ۱۷۹).

مقصود از کرامت اکتسابی دست‌یابی به کمال‌هایی است که انسان در پرتو ایمان و اعمال صالح اختیاری خود به دست می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ ش: ۱۸).

هـ) ظرفیت علمی انسان نسبت به سایر مخلوقات

یکی دیگر از جلوه‌های برگزیدگی انسان، اعطای بالاترین ظرفیت علمی ممکن به اوست. توضیح این‌که، در داستان آفرینش آدمی، وقتی ملائکه، در اعتراض به خلقت انسان به عنوان خلیفه خدا گفتند: آیا می‌خواهی کسانی را بر روی زمین خلق کنی که فساد و خونریزی می‌کنند؟ حق تعالی به توانایی علمی انسان استناد کرد و به این مطلب اشاره داشت که انسان توانایی یافتن حقایق و اسرار عالم را دارد و می‌تواند با ظرفیت بالای خود به رموز عالم واقف گردد. خداوند متعال، با پرسیدن اسرار (اسما)، ملائک را آزمود و آنها پاسخ دادند که تنها از اسرار و اسمایی آگاهی دارند که خود خداوند در درون آنها قرار داده باشد و از اموری که بدین شکل در اختیارشان قرار داده نشده‌اند، آگاهی ندارند. به دیگر سخن، آدمی به جهت برتری علمی و استعداد در فراگیری اسرار عالم خلیفه خدا گردید:

و خدای عالم همه اسما را به آدم تعلیم فرمود آن گاه حقایق آن اسما را در نظر فرشتگان پدید آورد و فرمود خبر دهید مرا با اسما اینان اگر در آنچه دعوی شماست راست می گوئید* و فرشتگان عرضه داشتند ایزدا، تو پاک و منزهی ما نمی دانیم چیزی جز آنچه تو خود به ما تعلیم فرموده ای؛ توئی دانا و حکیم* خداوند فرمود آدم، ملائکه را به حقیقت این اسما آشنا ساز پس چون آدم ملائکه را بدان آگاه ساخت خدا به ملائکه فرمود آیا به شما نگفتم که من می دانم غیر از آسمان ها و زمین را و می دانم هر آنچه را که آشکار و پنهان دارید (بقره: ۳۱-۳۲).

این آیات نشان می دهد که آدمی در میان مخلوقات خداوندی، بالاترین ظرفیت علم آموزی و دانستن حقایق عالم را دارد (مطهری، ۱۳۷۳ ش: ۸). به طوری که حق تعالی به این توانائی بر سر انتخاب آدم به عنوان خلیفه خود استشهاد کرد و با این استدلال، موجودات ملکوتی را بر خلقت انسان توجیه و اقناع نمود.

و) سرشت خدا آشنای انسان

انسان با توانایی فطری خویش، نسبت به حق تعالی آگاهی ای درونی دارد. او می تواند با مراجعه به فطرت خویش، یافتنی حضوری از خالق خودش پیدا کند و با این وجه و توانایی، خود را ممتاز از دیگر موجودات و مخلوقات گرداند (اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰). این یافت فطری، اگرچه در آغاز به صورت بالقوه در درون جان آدمی به ودیعت نهاده شده است، اما بعد از توجه به آن و به فعلیت رسیدنش، مهم ترین راهنمای او در مسیر عبودیت حق تعالی قرار می گیرد. زیبایی این یافت فطری در آن جاست که از آغاز خلقت انسان، خدا جویی و خدا پرستی، همراه او بوده و در راه انتخاب روش صحیح زندگی او را یاری رسانده است.

با توضیحاتی که ارائه گردید، یکی از مبانی انسان شناختی حکومت دینی، یعنی برگزیده بودن آدمی آشکار گردید و بر این اساس، حکومت دینی لازم است در تمامی ابعاد، این شاخصه از وجود انسان را مدنظر قرار دهد. حکومتی که در سیاست گذاری هایش در ابعاد مختلف مسئله برگزیده بودن آدمی را نادیده بگیرد و در اجرای قوانین آدمی را با حیوانات در یک مرتبه بداند، چندان بر دینی بودن آن نمی شود پافشاری نمود.

کمال طلبی انسان

انسان موجودی است که خواسته های او بی نهایت است و این میل و عطش جز با رسیدن به خدا آرامش پیدا نمی کند:

پوشیده نیست بر هر صاحب وجدانی که انسان به حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی، عاشق کمال تام مطلق است و شطر قلبش متوجه به جمیل علی الاطلاق و کامل من جمیع الوجوه است و این از فطرت های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفضول کرده است بنی نوع انسان را بر آن (موسوی خمینی، ۱۳۷۳ش: ۱۲۷).

براساس آموزه های دینی، که مبنای حکومت دینی نیز قرار گرفته است، انسان براساس سرشت خود، تنها با رسیدن به کمال مطلق است که به ساحل آرامش نائل می آید (انشقاق: ۶) و از اضطراب و دل واپسی رهائی پیدا می کند. و البته، با یاد خداست که دل او آرام می گیرد (رعد: ۲۸) و با رفتن به جوار رحمت حق و سرای رضای اوست که به رضا می رسد (فجر: ۲۷-۳۰). اما کمال آدمی در چیست؟ هر کس با اندک تأملی در وجود خویش با کمال وضوح درک می کند که فطرتا طالب لذت و خوشی و راحتی و گریزان از ناراحتی است، و تلاش و کوشش های خستگی ناپذیر زندگی برای دست یافتن به لذایذ بیشتر و قوی تر و پایدارتر و فرار از آلام و رنج ها و ناخوشی ها و دست کم کاستن آنها انجام می گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ش: ۳۳) و آدمی چون ذات خودش از هر چیزی برایش محبوب تر است، لذتی هم که از مشاهده خودش می برد با توجه به مطلوب بودنش بیش از سایر لذت ها خواهد بود، و حتی، همه لذات دیگر پرتوی لذتی است که از خود می برد، چون در اثر رسیدن به شانی از شئون و کمالی از کمالاتش به وجود آمده است (همان: ۳۷) اگر آدمی وجود خود را به موجودی وابسته بیابد که همه ارتباطات و تعلقات به او منتهی می شود و ارتباط با او انسان را از هر وابستگی دیگری مستغنی سازد، به عالی ترین لذت ها نائل می شود و اگر وجود خود را عین ربط و تعلق به او ببیند و برای خود هیچ گونه استقلالی مشاهده نکند؛ لذت استقلالی از همان موجود خواهد بود. پس عالی ترین و مستقل ترین لذت ها، از طریق ادراک وابستگی محض به موجودی که غنای محض است، پدید می آید.

اکنون، از آن جا که عالی ترین لذت، عالی ترین کمال، غایت و هدف انسان است، انسان با نیل به این هدف، در حقیقت به عالی ترین نقطه کمال خویش هم رسیده است و این عالی ترین لذت، همانا قرب الی الله و ادراک او جل و علا به عنوان تنها موجود مستقل است. پس کمال حقیقی انسان، همان مقام قرب پروردگار است و سایر کمالات بدنی و روحی همه مقدمه و ابزار رسیدن به چنین مقامی است که باید به اندازه تأثیرشان در رسیدن به کمال حقیقی، از بهره برداری کرد و هیچ یک، حتی عالی ترین و لطیف ترین آنها از کمالات اصیل انسانی به حساب نمی آید، گرچه از امتیازات انسان باشد و در سایر حیوانات یافت نشود (همان):

(۴۱).

حکومت دینی، براساس این مبنای انسان‌شناختی، لازم است در جهت کمال انسان حرکت کرده و مقدمات آن را برای تک‌تک آدمیان تدارک ببیند. اگر حکومتی، این نکته انسان‌شناختی را مدنظر قرار ندهد، مسیر رشد و کمال را برای آدمی تدارک نبیند، نمی‌تواند داعیه دینی بودن داشته باشد.

هدفمندی آفرینش انسان

عالم و آنچه که در آن است، مخلوق خالقی قادر و توانا و عالم می‌باشد. بدیهی است که چنین خالقی هیچ کار عبث و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد و تمام کارهای او براساس حکمت است و تمام افعالش در راستای غایت و مقصدی خاص محقق می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۱۱۴-۱۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳ش: ج ۲، ۳۳۰-۳۳۶).
ما آسمان و زمین را برای تفریح و سرگرمی نیافریده‌ایم (بلکه در خلقت آنها دارای هدفی معین می‌باشیم) (انبیاء: ۱۶).

در این میان، انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست و برای خلق او هدف و غایتی معقول در نظر گرفته شده است.

از آن‌جا که انسان دارای دو بعد روح و جسم است، تعیین هدف خلقت باید ناظر به هر دو بعد وجودی او باشد؛ چه آن‌که در نظر نگرفتن هر کدام از این دو، نقصان قابل توجهی بر دریافت ما وارد می‌سازد. در این مسیر، شاید بتوان با حس و عقل و حتی گاه شهود (ابزارهای متعارف معرفت)، به شناخت هدف خلقت بعد جسمانی و مادی انسان پی برد؛ ولی، هدف از خلقت بعد روحانی او و نیز هدف از خلقت کل وجود او، با ابزارهای متعارف آگاهی و شناخت چندان در دسترس نیست و تعیین هدف با این ابزار به صواب نزدیک نیست؛ زیرا، این ابزار، صرفاً توان درک امور جسمانی و امور مربوط به عالم ماده را دارند و از فهم امور غیرمادی همچون روح تا حد زیادی عاجزاند. به علاوه، انسان صرفاً یک زندگی دنیایی و این جهانی ندارد؛ بلکه، پس از این زندگی کوتاه دنیوی، وارد عالمی بس گسترده‌تر و عظیم‌تر می‌گردد که حیات حقیقی وی را در بر می‌گیرد؛ و درک این عالم و حیات اخروی، از دایره ابزارهای متعارف شناخت خارج است و باید به ابزار توانمند دیگری که خداوند متعال برای جبران نقص معرفتی آدمی تدارک دیده است (یعنی، وحی) تمسک جست.

آیات قرآن کریم، هدف خلقت انسان را به اشکال گوناگونی بیان کرده‌اند. در برخی از آیات

قرآنی، هدف خلقت انسان عبادت و پرستش دانسته شده است (ذاریات: ۵۶)؛ در برخی دیگر از آیات قرآن کریم، هدف خلقت انسان آزمایش انسان معرفی شده است (انسان: ۲)؛ در برخی دیگر از آیات قرآن کریم، هدف خلقت انسان بازگشت به سوی حق تعالی قرب به او و منزل گزیدن در جوار حق تعالی معرفی شده است (مؤمنون: ۱۱۵) و بالاخره، در آیات بسیاری، هدف خلقت انسان، جانشینی خدا بر روی زمین بیان شده است (بقره: ۳۰).

به نظر می‌رسد که می‌توان تمام آیات مطرح شده در بحث هدف خلقت انسان را به هدفی واحد برگرداند. توضیح این که، روشن است که هرچند عبادت حق تعالی، حلاوت و شیرینی خاص به خود را دارد، ولی مقصد و مقصود نهایی نیست و شخص عابد این عبادت را برای هدفی والاتر انجام می‌دهد که همانا رسیدن به قرب الهی است. پس، قرب الهی، هدف اصلی خلقت انسان است که عالی‌ترین قرب از آن انسانی است که تمام کمالات شایسته‌اش را به فعلیت رسانده باشد. ابتلا و آزمایش از یک سو باعث عیان شدن عیار خلوص انسان است و از سوی دیگر نردبان ترقی او به سوی انسان کامل شدن و قرب الهی. به هر تقدیر، باز هم قرب الی الله هدف خلقت او می‌باشد. کسی که انسان حقیقی شده باشد و انسان حقیقی همان انسان کامل است. بنابراین، از مجموع آیات قرآن کریم در باب هدف خلقت انسان به دست می‌آید که، انسان کامل شدن و رسیدن به مقام قرب الهی هدف غایی خلق اوست. به دیگر سخن، می‌توان نوعی اهداف خلقت آدمی را در یک سلسله طولی قرار داد: آزمایش، عبودیت، تقرب، خلافت الهی و کمال.

براساس این مبنا، حکومت دینی به طور قطع در تلاش است که زمینه را برای تحقق اهداف زندگی و آفرینش آدمی مهیا سازد و انسان را در این مسیر یاری رساند.

مکلف بودن انسان

در فرهنگ و اندیشه دینی، یکی از ویژگی‌های انسان که او را از سایر موجودات و جانداران متمایز می‌کند، توانایی وی در پذیرش تکلیف و به تبع آن مسئولیت‌پذیری است. از این روی، هنگام تعریف انسان می‌توان مکلف بودن و پاسخگو بودن وی را نیز به حساب آورد و وی را موجودی پاسخگو و مکلف معرفی کرد.

تفسیر و تعبیری که در حکومت دینی نسبت به این امور تعلق می‌گیرد، راه را بر اعمال نوع خاصی از حاکمیت هموار ساخته و دیگر مسیرها را خطا و نابه جا محسوب می‌دارد. تکالیف و مسئولیت‌هایی که حاکمیت بر مرم تابع خود وضع می‌کند، به یقین باید برخاسته از نگاه

حکومت بر این واقعیت باشد و الا سیاست‌ها، قوانین و اجرای قوانینی که این موضوع را رعایت نکند، از دینی بودن حکومت کاسته می‌شود.

اراده و اختیار انسان

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی حکومت دینی، مختار دانستن آدمی است. واژه اختیار دارای معانی مختلفی است؛ این واژه معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از این‌که فاعل ذی‌شعوری کاری را براساس میل و خواست خودش و بدون این‌که مقهور فاعل دیگری واقع شود، انجام دهد. معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح بدهد و به این معنا، مساوی با انتخاب و گزینش بوده و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به شمار می‌رود. معنای سوم آن این است که انتخاب کار براساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچ‌گونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید عامل مختار دیگری انجام می‌گیرد. و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ش: ج ۲، ۹۶).

در اندیشه دینی، مختار بودن آدمی برای خودش با علم حضوری خطاناپذیر قابل اثبات است. بدین بیان که، آدمی دست‌کم در برخی موارد، هنگامی که بر سر دو راهی انتخاب قرار می‌گیرد، با یافت حضوری خود می‌داند که می‌تواند هر کدام از دو راه را که مورد خواست و میلش است، انجام دهد و هر کدام از آن امور را که مورد رضایتش نیست، ترک نماید. بر این اساس، او می‌داند که در عالم هستی، او موجودی است مختار که اراده و خواستش را می‌تواند اعمال کند و به راهی که مایل است رهسپار گردد. اما درباره اثبات اختیار در دیگر انسان‌ها، استدلال‌های گوناگونی قابل طرح است که ساده‌ترین آن مشاهده انتخاب‌های مختلف دیگران در موقعیت‌های مختلف می‌باشد. ما می‌بینیم که آدمیان در مواقعی به خواست و میل خودشان اقدام به اعمالی می‌نمایند و در موقعیت‌های دیگر همان اعمال را ترک می‌کنند و این چیزی نیست به جز اعمال اختیار و اراده انسان‌های دیگر و وجود اختیار در تمام انبای بشر. با توجه به مطالبی که گذشت، انسان موجودی است مختار که با اختیار خود را صلاح و فساد را برمی‌گزیند و به سعادت یا شقاوت می‌رسد و مورد بازخواست قرار می‌گیرد.

حکومت دینی، مختار بودن انسان را باید در نظر گرفته و زمینه‌های انتخاب درست و

صحیح را در پیش پای آدمیان قرار دهد. برای نمونه، تعلیم و تربیت صحیح که عموم مردم را شامل می‌گردد، یکی از ارکان انتخاب درست برای انسان هاست؛ بدین جهت دولت و حکومت باید برای آن، اهمیت ویژه‌ای لحاظ کند و انسان‌های تحت حکومت خود را در مسیر انتخاب‌های شان سرگردان رها نسازد.

مسئولیت انسان

خاطرنشان کردیم که در اندیشه و در انسان‌شناسی دینی، آدمی موجودی است مختار و مکلف. این تکلیف به دنبالش حقیقتی را به نام مسئولیت به ارمغان می‌آورد. اما مسئولیت یعنی چه؟ در بیانی ساده، مسئولیت مصدر جعلی است از ماده سئل و سوال به معنای پرسش (جوهری، ۱۹۸۷ م: ج ۵، ماده سأل؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ ق: ج ۱۱، ۳۱۸). به عبارتی دیگر، مسئول اسم مفعول از ریشه سئل یسئل (به معنای شخص پرسش شونده) می‌باشد. بر این اساس، مسئول یعنی کسی که در برابر عمل خود پاسخگوست و باید برای اعمال خود وجه و دلیلی ارائه نماید تا این که کار او قابل توجیه گردد. مسئولیت گاهی نسبت به کار و عملی است که در گذشته انجام گرفته است و گاه نیز نسبت به چیزی است که باید در آینده محقق گردد. به هر تقدیر، شخص مسئول مکلف است و تکلیف دارد تا کار خاصی را براساس معیاری خاص به شکلی خاص انجام دهد و اگر آن عمل را به شکل مذکور محقق نگرداند باید پاسخگو باشد (صافات: ۲۲-۲۴).

اقسام مسئولیت

براساس اندیشه دینی، در اولین نقطه می‌توانیم مسئولیت‌های آدمی را به دو دسته حقیقی و اولیه و مجازی و ثانویه تقسیم نمائیم. مسئولیت‌های اولیه و حقیقی، مسئولیت‌هایی هستند که به خودی خود برای انسان در نظر گرفته می‌شوند و مسئولیت‌های ثانویه مسئولیت‌هایی‌اند که به واسطه و به طفیل وجود مسئولیت‌های اولیه متوجه انسان شده‌اند. مسئولیت در برابر خدا اولین و حقیقی‌ترین مسئولیت انسان است و مسئولیت‌های حقوقی نیز نمونه بارز مسئولیت ثانوی است.

آدمی به صورت حقیقی و واقعی در برابر موجودی که همه چیزش از اوست، احساس مسئولیتی کامل عیار می‌نماید. فرض کنید موجودی قادر مطلق، براساس فیاضیت خود به انسان فرصتی داده است تا با بهره‌گیری از نعمت‌هایی که در اختیار اوست، راه رشد و کمال را طی کند و با استفاده از راه کارهایی که خداوند متعال در قالب اوامر و نواهی شرعی و دینی و

اخلاقی به او ارائه نموده است، این هدف مهم را تحصیل کند. در این حالت، اگر آدمی برخلاف مقتضای این امور حرکت نماید و نه تنها اوامر و نواهی را گردن نهد، بلکه با گردن‌کشی و طغیان در مقابل ولی نعمت خود و مالک همه چیزش به عصیان او اقدام کند، آیا او را نمی‌توان مسئول دانست و آیا او شایسته بازخواست شدن نیست؟ در حقیقت، بشر به واسطه این‌که همه چیزش از خداست به همین معنا در برابر او به صورت حقیقی پاسخگو و مورد بازخواست است و باید درباره چگونگی بهره‌گیری‌اش از مواهبی که حق تعالی در اختیار او قرار داده است پاسخگو باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۷۷-۱۷۸).

همچنین، اگر حق تعالی برای چیزی و عده‌ای حق و حقوقی قائل شد، به واسطه آن حق و حقوق و با عدم رعایت آن حق و حقوق انسان مسئول شده و مورد بازخواست قرار می‌گیرد. به بیانی دیگر، آدمی اولاً و بالذات در برابر خدا مسئول است ولی همان خدا برای دیگران نیز حقوقی در نظر گرفته است که براساس آن حقوق آدمی در برابر آنها دارای مسئولیت می‌شود. این مسئولیت‌ها تطفلی بوده و اعتبارشان را از آن مسئولیت آغازین و اولیه می‌گیرند. در این قسمت به تعدادی از مسئولیت‌های ثانوی اشاره می‌کنیم.

۱. مسئولیت انسان در برابر خود

خالق عالم، خداوند متعال، به قطعه خاکی بی‌ارزش و نطفه‌ای بی‌مقدار، این امکان را داده است که با انجام اعمالی در خور و نیز ترک اعمال ناشایست، به اوج کمال برسد و به اندازه‌ای بالا رود که حتی ملائک به حال وی غبطه خورند و آرزوی داشتن چنین مقامی را داشتند باشند. در این عرصه و میدان عده‌ای از فرصت و موقعیت به دست آمده کمال بهره را برده و به مقام شایسته خویش نائل می‌آیند (بروج: ۱۱) و عده نیز فرصت‌ها را از دست داده و از این موهبت و امکان رشد استفاده لازم را نمی‌برند. انسانی که از این نعمت و موهبت الهی بهره کافی را نبرده باشد، در پایان راه بیش از همه در برابر خود پاسخگوست. در حقیقت اولین نقطه‌ای که انسان حساس مسئولیت می‌کند و خود را در آن موقعیت پاسخگو می‌یابد، نفس خودش و به تعبیری وجدان خودش است و شاید عذابی دردناک‌تر از احساس حسرت و ناکامی برای او متصور نباشد. در این هنگام است که حتی انسان از انسان بودن خود ناراحت و پشیمان است و آرزو می‌کند که ای کاش قطعه خاکی بی‌ارزش بود (نبا: ۴۰).

۲. مسئولیت انسان در برابر جامعه و سایر انسان‌ها

اگرچه آدمی اولاً و بالذات در برابر خدای خود مسئول است، اما همان‌گونه که اشاره شد، گاه

به واسطه حق و حقوقی که خداوند برای دیگران در نظر می‌گیرد، آدمی نیز نسبت به آنها مسئولیت یافته و در قبال آنان نیز پاسخگو می‌گردد. این مسئولیت اغلب در شکل مسئولیت‌های قانونی و حقوقی یا مسئولیت‌های اخلاقی در برابر سایرین، سامان یافته و شخص در صورت عدم امتثال این تکالیف، به شکلی حقوقی و اخلاقی مورد بازخواست قرار می‌گیرد. البته گاه نیز این مسئولیت بدون داشتن قالب حقوقی به طور مستقل متوجه انسان شده و در حقیقت به شکلی مافوق حقوق و قانون مدنظر قرار می‌گیرد. تصور کنید که شخصی با وسوسه کردن باعث شود شخص دیگری به ورطه گناه و عصیان افتد و از رسیدن به کمال شایسته‌اش بازماند. در این حالت شاید هیچ قانونی شخص وسوسه‌کننده را و حتی خود شخص گنهکار را مورد بازخواست قرار ندهد؛ ولی به هر تقدیر، شخص گمراه‌شده اولاً خودش را مذمت می‌کند که چرا او را به عنوان دوست و خلیل انتخاب کرده است و سپس شخص گمراه‌کننده را مورد بازخواست قرار می‌دهد که چرا او را گمراه کرده است. و در نهایت هر دو از سوی خداوند متعال مورد بازخواست قرار می‌گیرند که چرا راه گمراهی را انتخاب کرده‌اند و به وادی عصیان وارد شده‌اند.

البته باید در نظر گرفت، حقوق متقابل والدین و فرزندان، حقوق همسایگان، حقوق همسران در قبال یکدیگر، و... از نمونه‌های بارز پاسخگویی در برابر دیگر انسان‌ها می‌باشد که مباحث مفصل‌تر را به فرصت‌های مناسب‌تر واگذار می‌کنیم.

اکنون باید دانست که حکومت، عنصر مکلف بودن و مسئولیت داشتن آدمیان را به کامل‌ترین وجه در نظر داشته و آنان را در زندگی، بدون پاسخگو بودن در برابر خود، خدا و دیگران در نظر نمی‌گیرد. وجود یک قوه قضائیه قوی و کارآمد در حکومت دینی، در پاسخ به همین بنیان انسان‌شناختی ضرورت می‌یابد.

انسان و نیازها

نیازمند دیدن انسان از یک سو و تشخیص انواع نیازهای وی از دیگر سو، از اساسی‌ترین بنیان‌های انسان‌شناختی حکومت و حکومت دینی است. تغییر و اختلاف دیدگاه در هر جهت از این امور، موجب شکل‌گیری انواع حاکمیت و روش‌های مختلف حکومتی خواهد گردید.

در نگاه حکومت دینی، بی‌تردید، انسان موجودی است که حیات و زندگی و وجودش سرشار از وابستگی‌هاست. او در زندگی خود نمی‌تواند از اموری که به آنها نیاز دارد، چشم‌پوشی کند. پس در یک عبارت ساده، نیاز یعنی وابستگی داشتن به چیزی. نیازهای انسان اموری هستند

که در راه حیات جسمانی، روحانی و اجتماعی اش نقش اساسی دارند و بدون تأمین این نیازها و ارضاء آنها، به تعادل حیاتی آدمی صدمه‌ای جدی وارد می‌شود و آدمی از طی مسیر شایسته‌اش که مسیری تکاملی است باز می‌ماند. البته، ارضاء این نیازها، به صورت مستقل هدف نیستند؛ بلکه، هدف واقعی، حرکت رو به کمال و حیات انسانی است. حیاتی که دارای ابعاد جسمانی، اجتماعی و روحانی است، حیات جاودانی است که بخش اندکی از آن در این در زندگی این جهانی برای انسان در نظر گرفته شده و بخش اصلی آن در سرای دیگر برای انسان تدارک یافته است.

البته از منظر حکومت دینی، نیازهای آدمی همگی به یک سبک و سیاق نیستند. بر این اساس، می‌توان میان نیازها انواع و اقسام مختلفی را در نظر گرفتن و حتی میان آنها طبقه‌بندی خاصی را اجرا کرد.

در اولین گام می‌توانیم نیازها را به نیازهای حقیقی و واقعی و نیازهای غیرحقیقی و موهوم تقسیم کنیم. نیازهای واقعی، آدمی را به تلاش در جهت رشد و کمال فرا می‌خوانند و در راه تکامل او در زندگی فردی و اجتماعی و زندگی دنیوی و اخروی اش تأثیری شگرف بر جای می‌گذارند. در برابر نیاز غیرحقیقی، در بهترین حالت، چنین کارکرد مثبتی را ندارد و البته گاه حتی نقش منفی هم بر جای می‌گذارد و حیات آدمی و کمالش را به مخاطره می‌اندازد.

همچنین در یک تقسیم دیگر، نیازهای حقیقی انسان، به نیازهای اولیه و نیازهای ثانویه تقسیم می‌گردند. نیازهای اولیه، آن نیازهای حقیقی‌ای هستند که تا انسان انسان است، آن نیازها پا بر جا ایستاده‌اند و رنگ و شکل تغییر نمی‌دهند. این نیازها از عمق وجود انسان برخاسته‌اند و آدمی بدون آنها معنا ندارد. نیاز انسان به غذا، پوشاک، مسکن، همسر، علم، پرستش، احترام، تربیت، داد و ستد و تجارت، و امثال این امور، جزو نیازهای اولیه انسان هستند و انسان تا انسان است، این نیازها از او جدا نمی‌شوند.

اما نیازهای ثانویه، به نوعی از نیازهای اولیه سرچشمه گرفته‌اند. این نیازها، ممکن است، بسته به اوضاع و احوال و شرایط زمانه، رنگ و شکل متناسب با زمان و مکان را به خود می‌گیرند. برای مثال، نیاز به مسکن یک نیاز اولیه است، اما در سرزمین‌های گرم، یک نوع مسکن و تجهیزات خاص به آن مناطق به کار می‌آید و در سرزمین‌های سرد نوعی دیگر با تجهیزاتی دیگرگونه. نیاز به غذا هم یک نیاز اولیه است، اما کیفیت آن و نوع آن بسته به شرایط متفاوت خواهد بود. به دیگر سخن، برآورده کردن نیازهای ثانویه، تابعی از اوضاع و احوال و شرایط می‌باشد. بنابراین، اگر انسان در برآورده شدن نیازی تغییری را مشاهده کرد، در

واقع آن نیاز، نیازی ثانویه است که بسته به شرایط متغییر می‌شوند. نیازهای اولیه، به نوعی رشد انسان را ایجاد می‌کنند و رشد انسان نیازهای ثانویه را پدید می‌آورند و البته رشد و کمال بیشتر. البته، همیشه نیازهای ثانویه، نیازهای متغییر نیستند؛ بلکه برخی از آنها، مثل نیاز به قانون، در اوضاع مختلف، ثابت بوده و در آنها تغییری رخ نمی‌دهد.

در تقسیمی دیگر، نیازهای آدمی به نیازهای اصالتا جسمانی، اصالتا روحانی و اصالتا اجتماعی تقسیم می‌شوند. نیازهای اصالتا جسمانی، نیازهایی هستند که خاستگاه آنها، جسم آدمی است. مثل نیاز به غذا، مسکن، بهداشت، پوشاک و... نیازهای اصالتا روحانی، نیازهایی هستند که به روح انسان بازمی‌گردند. برای مثال، نیاز به احترام، نیاز به علم و دانش، تربیت، پرستش، ذیل این نوع از نیاز قرار می‌گیرند. نیازهای اجتماعی، نیازهایی هستند که برای روابط اجتماعی انسان در نظر گرفته شده‌اند؛ به طوری که بدون برطرف کردن آنها زندگی اجتماعی برای انسان ناممکن خواهد بود. نیاز به معاشرت، داد و ستد و تجارت، آزادی، عدالت و همکاری را میتوان ذیل نیازهای اصالتا اجتماعی قرار داد.

لازم به ذکر است که پاسخ دادن به نیازهای حقیقی مختلف، باید به روش‌های معمول و مشروع صورت پذیرد. برای مثال، نیاز جنسی و نیاز به همسر، یکی از نیازهای مهم در حیات آدمی است که برای برطرف ساختنش ضروری است چارچوب‌های عقلانی و شرعی که همان ازدواج است، مدنظر قرار گیرند. و یا نیاز اقتصادی که باید از طریق کار و کوشش برطرف گردد، نه از راه دزدی یا ربا و یا تجارت‌های غیرقانونی و غیرشرعی.

نیازهای جسمانی، نیازهای جنسی، نیازهای عاطفی، نیاز به زیبایی جوئی، نیاز به عبادت و نیایش و معنویت، از جمله مهم‌ترین نیازهای آدمی است که حکومت به طور عام و حکومت دینی به طور خاص باید آن را مدنظر قرار دهد.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر، با مراجعه به منابع حجت و معتبر، به بنیان‌های انسان‌شناختی حکومت دینی پرداخت و اشاره به مهم‌ترین آنها نمود. در این مقاله برای آدمی جایگاهی ارزشمند در میان مخلوقات عالم در نظر گرفته شد و او را دارای دو ساحت خاکی و متعالی معرفی نمود. درباره ارتباط ساحت‌های وجودی انسان به رابطه تدبیری این دو ساحت اشاره شد و گفته شد که روح و ساحت الهی انسان حاکم بر جسم و ساحت خاکی انسان است و آن را تدبیر کرده و در جهت مصالح خویش به کار گرفته است. ساحت الهی انسان، روح، ساحتی مجرد از ماده بوده و

جاودان که در او هم سرشت خیر نهاده شده است و هم طبیعت منفی. براساس یافته‌های این مقاله، انسان موجودی برگزیده از سوی خداست به این معنا که او: خلیفه خدا بر روی زمین است، امانتدار خداست، نعمت‌های زمین برای او آفریده شده است، خداوند او را به طور خاص تکریم نموده است، ظرفیت علمی بالاتری نسبت به سایر مخلوقات زمین دارد و البته سرشتی خدا آشنا دارد. خداوند انسان را موجودی کمال طلب آفریده و بر این اساس، هدفی ارزشمند در خلقت او داشته است. مکلف بودن او در راستای رسیدن به هدف آفرینش صورت یافته است و مختار بودن و داشتن اراده آزادش ابزار رسیدن به آن مقصد و مقصود. به جهت مکلف بودن انسان، پاسخگو بودنش مطرح گردید و در نهایت به نیازمندی‌های آدمی توجه شد.

به هر ترتیب، این آموزه‌ها بنیان‌های انسان‌شناختی حکومت و حکومت دینی را شکل می‌دهند و به این جهت حکومت دینی شکل ویژه‌ای متناسب با این آموزه‌ها به خود می‌گیرد و در راستای این تعالیم واقع می‌شود. اکنون در صورتی که یک حکومت داعیه دینی بودن را دارد، لازم و بایسته است که این مبانی و پایه‌ها را به بهترین شکل مورد توجه قرار دهد و قانون‌گذاری، سیاست‌ورزی، اجرا و قضاوت را بر پایه این بنیان‌های انسان‌شناختی سامان بخشد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
۲. آقابخشی، علی اکبر؛ افشاری‌راد، مینو (۱۳۷۹ش)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: چاپار.
۳. بوعلی سینا (۱۳۳۹ش)، *النجاة*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. توکلی، غلامحسین (۱۳۸۲ش)، «اومانيسم دینی و اومانيسم سکولار»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۱۷ و ۱۸.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۷م)، *تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد بن بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۰ش)، *دیوان حافظ*، براساس نسخه: محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات گلبرگ.

۷. حسینی قلعه بهمن، سید اکبر؛ تاجیک، علیرضا (۱۳۹۲ش)، «هستی شناسی کلیات»، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره ۴ (پیاپی ۴۰).
۸. دکارت، رنه (۱۳۶۹ش)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: دکتر احمد احمدی، تهران: نشر مرکز دانشگاهی، دوم.
۹. دکارت، رنه (۱۳۷۶ش)، انفعالات نفس، ترجمه: منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین-المللی الهدی.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (بی تا)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. رازی، نجم الدین (۱۳۸۵ش)، مرصاد العباد من المبدء الی المعاد، تهران: میرزائیان.
۱۲. راسل، برتراند (۱۳۷۳ش)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: پرواز.
۱۳. صدر المتألهین (۱۳۹۰ش)، رساله سه اصل، تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. صدر المتألهین (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۱۶. فوزی تویسرکانی، یحیی؛ کریمی بیرانوند، مسعود (۱۴۰۱ش)، تشابه ها و تفاوت های اهداف حکومت اسلامی با حکومت سکولار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹ش)، فروع کافی، قم: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. محمد بلخی، جلال الدین (۱۳۹۱ش)، مثنوی معنوی، تهران: دینه سبز.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲ش)، آموزش عقاید، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳ش)، خودشناسی برای خود سازی، قم: انتشارات در راه حق.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳ش)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰ش)، به سوی خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳ش)، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹ش)، آموزش عقائد، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (بی تا)، معارف قرآن، قم: انتشارات در راه حق.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ش)، انسان در قرآن، تهران: صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲ش)، فطرت، تهران: صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶ش)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: صدرا.
۲۹. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳ش)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، پنجم.