

The Function of 'Ta'abbud' in the Rational Meaningfulness of Religious Education in the Life of Modern Man

Reza Amiri¹, Sadegh Feizzadeh², Mirza Ali Ketabi³

¹ Qom Seminary, Qom, Iran (**Corresponding author**). rezaamiri2308.110@gmail.com

² Qom Seminary, Qom, Iran. sadeg.feizzadeh@gmail.com

³ Department of Islamic Studies, Urmia University, Urmia, Iran. a.ketabi@urmia.ac.ir

Abstract

In the present article, concepts such as education, man, *ta'abbud* (devotional submission), and rationality were examined, and the views of figures such as Salman, who rejected *ta'abbud*-orientation, were analyzed and critiqued. Then, through a descriptive-analytical method with an anthropological approach grounded in religion, and with the aim of proving the need of reason for *ta'abbud* in comprehending human dignity and perfection, as well as explaining the status of *ta'abbud* in the worldly and otherworldly life of man, it was demonstrated—based on rational and transmitted arguments—that, considering the distinction between *ghayah* (end) and '*illah ghā'iyyah* (final cause) in Islamic philosophy, human receptivity to *ta'abbud* in voluntary acts regarding matters beyond rational grasp is necessary. Given the lofty status of the human being and the role of his acquired dignity in education and perfection, man, in addition to preserving the human dignity of society, is primarily obliged to preserve his own dignity. Hence, since man is a dual-dimensional being composed of body and soul, the scope of rational perception does not encompass all the universals required for his perfectionary journey. Consequently, he is in need of a trustworthy and infallible source called revelation. Careful consideration of loosely applied terms such as “modern man” and “traditional man” and the irrelevance of such descriptions to the essence of humanity clarifies the fallacies that confine *ta'abbud* to the traditional man while deeming the modern man needless of it. However, through deeper reflection on human nature, an unprejudiced mind acknowledges that in all circumstances and at all times, man cannot dispense with *ta'abbud*, and mere reliance on reason does not suffice for his ascent in the path of perfection. Based on rational and transmitted proofs, extremes of absolute *ta'abbud* or absolute rationalism are not conducive to human perfection, and instead a reciprocal relationship exists between *ta'abbud* and rationality, where in many cases *ta'abbud* is itself the choice of reason. Throughout all ages and lands,

Received: 2023/04/01 ; **Revision:** 2023/05/21 ; **Accepted:** 2023/08/01 ; **Published online:** 2023/10/02

Publisher: Teacher-Propagator Training Center of Seminaries
<https://tarbiatmotali.ismc.ir/>

Article type: Research Article
© the authors



man—willingly or unwillingly, knowingly or unknowingly—has sought the discovery of truth and the meaning of life, and *ta'abbud* constitutes the greatest component of endowing life with meaning in both this world and the hereafter, liberating man from nihilism and futility.

Keywords: *Ta'abbud* (Devotional Submission), Rationality, Religious Education, Meaningfulness, Modern Man.

کارکرد تعبد در معناداری معقول تربیت دینی در زندگی انسان مدرن

رضا امیری^۱، صادق فیض زاده^۲، میرزا علی کتابی^۳

^۱ حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)، rezaamiri2308.110@gmail.com

^۲ حوزه علمیه قم، قم، ایران. sadeg.feizizadeh@gmail.com

^۳ گروه معارف اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. a.ketabi@urmia.ac.ir

چکیده

در مقاله حاضر، مفاهیمی چون تربیت، انسان، تعبد و تعقل مورد واکاوی قرار گرفت و دیدگاه افرادی همچون سالمون در نفی تعبدگرایی، نقد و بررسی شد. سپس، با روش توصیفی و تحلیلی با رویکرد انسان‌شناسی دینی و با هدف اثبات نیازمندی عقل به تعبد در ادراک کرامت انسانی و سیر تکاملی و نیز تبیین جایگاه تعبد در زندگی دنیوی و اخروی انسان، طبق ادله عقلی و نقلی مشخص شد که، با توجه به تفاوت میان غایت و علت غایی در فلسفه اسلامی، تعبدپذیری انسان در افعال اختیاری خود نسبت به امور عقل‌گریز ضروری است. با توجه به جایگاه والای انسان و نقش کرامت اکتسابی او در تربیت و سیر تکاملی، انسان علاوه بر تحفظ بر کرامت انسانی افراد جامعه، در ابتدای امر موظف به حفظ کرامت انسانی خود است. لذا، از آنجایی که انسان، موجودی دوساحتی و متشکل از روح و جسم است؛ گستره درک عقل شامل ادراک تمام کلیات موردنیاز انسان در مسیر تکاملی‌اش نمی‌گردد. در نتیجه، نیازمند منبع قابل اعتماد و خطاناپذیری به نام وحی است. دقت در تعبیر تسامحی مثل انسان مدرن و سنتی و توجه به عدم مداخلیت چنین اوصافی در ماهیت انسان، روشنگر شبهاتی است که تعبد را مختص انسان سنتی دانسته و در مقابل، انسان مدرن را بی‌نیاز از تعبد می‌بیند. اما با تعمق در ماهیت انسان، ذهن غیرمשוב به شبهات، تصدیق می‌کند که در هر شرایطی و هر زمانی انسان بی‌نیاز از تعبد نیست و عقل‌بسندگی، راهگشای صعود انسان در سیر تکاملی او نخواهد بود. با توجه به ادله عقلی و نقلی، افراط و تفریط در پذیرش تعبد محض یا تعقل محض در سیر تکاملی انسان راهگشا نبوده و میان تعبد و تعقل، رابطه دوسویه برقرار است؛ بلکه در موارد بسیاری تعبد، انتخاب عقل است. انسان در تمام طول اعصار و امصار، خواسته یا ناخواسته و دانسته یا نادانسته به دنبال کشف حقیقت و معنای زندگی بوده و هست و تعبد، بزرگ‌ترین مؤلفه معنابخش زندگی انسان در دنیا و آخرت و رهابخش انسان از پوچی و بیهودگی است.

کلیدواژه‌ها: تعبد، تعقل، تربیت دینی، معناداری، انسان مدرن.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین اهداف هر مکتبی -فارغ از اینکه برگرفته از ادیان آسمانی یا غیر آسمانی باشد- تربیت پیروان خود، ضمن دستورالعمل‌هایی است که به‌صورت گزاره‌های توصیه‌ای یا الزامی در اختیار افراد قرار داده شده است؛ و با تبیین پشتوانه‌های معرفتی همچون تعبد یا تعقل، باورپذیری و تبعیت از فرامین را برای مجموعه افراد مکتب، تسهیل می‌نماید. در این میان، سه نگاه کلی میان مکاتب مشاهده می‌شود؛ به این صورت که برخی، منشأ اعتبار دستورات خود را برگرفته از تعبد محض؛ و برخی دیگر برگرفته از تعقل محض می‌دانند و دسته سوم، قائل به هماهنگی تعقل و تعبد در اعتباربخشی دستورات خود هستند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۳-۵۵). پذیرش هریک از این مبانی سه‌گانه، رفتار متناسب با آن مبنا را به‌دنبال خواهد داشت. به‌عنوان مثال، کسی که اعتبار دستورات یک مکتب را برگرفته از تعبد محض می‌داند، برای درک عقل، ارزشی قائل نبوده و همه مسائل را تنها از دریچه تعبد می‌نگرد؛ ولو دلیل عقلی قطعی مخالف آن وجود داشته باشد. در مقابل، قائلین به تعقل محض، حل تمام مسائل خود را در عقل‌گرایی جست‌وجو کرده، حقیقت مطلق را نایاب در وحی دانسته، تعبد را نوعی خرافه‌گرایی پنداشته و عقل انسان معاصر را راهگشای تمام مسائل موردنیاز خود می‌دانند. از آنجایی که تبیین اهمیت و تأثیرگذاری اینگونه مناشیء معرفتی بر اعتماد افراد در فرآیند تربیت‌پذیری، کمتر از خود تربیت نیست؛ سنخ چنین مطالب بنیادین، نقش به‌سزایی در تعمیق مبانی فکری افراد داشته و در ادامه فرآیند تربیتی، اطمینان‌خاطری تزلزل‌ناپذیر و دوری از افراط و تفریط را برای فرد به‌ارمغان خواهد آورد. رابطه تعقل و تعبد در میان آرای اندیشمندان، گرچه پیشینه تاریخی بسیار طولانی داشته و در ظاهر، بازگشت به جدال اشعری و معتزلی دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۷۱۱)؛ لکن از حیث پژوهشی، مباحث جدی و عمیقی چون تعقل و تعبد، علم و دین، عقل و دین، همزمان با وقوع رنسانس و میل به عقل‌گرایی در مقابل برداشت افراطی کلیسا از دین در غرب مطرح شد. در ایران نیز آغاز چنین مباحثی به دوران مشروطه برمی‌گردد؛ که تحت تأثیر اندیشه‌ورزان غربی توسط روشنفکرانی همچون تقی‌زاده، در عرصه سیاسی آن عصر پدیدار شد (پناهی و نجف‌زاده شوکی، ۱۳۹۸، ص ۶۳)؛ تا آنجا که تعبد، امری غیرمعقول تلقی شد. ازجمله پژوهش‌های مرتبط با این حوزه عبارتند از: امامی (۱۳۸۵)، در پژوهشی با عنوان «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت» به نقش دو‌گرایش عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی در سیر کلامی و تاریخی مکاتب و مذاهب مختلف پرداخته است. رحیم‌پور (۱۳۸۹)، نیز در پژوهشی با عنوان «قرآن از نگاهی دیگر: نسبت تعبد و تعقل در آیین پیامبر و انسان معاصر»، همراهی تعبد و تعقل را مورد بررسی قرار داده است. دیالمه (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «خردورزی در هندسه معرفتی تفسیر سوره حجرات»، و عبدالباسط (۱۳۹۸)، در پژوهشی با عنوان «تعبد

و تعقل در احکام شرعی از دیدگاه مذاهب اسلامی» تعبّد در عبادات و معاملات را مورد بحث قرار داده است. آنچه تاکنون در رابطه با تعقل و تعبّد به بحث گذاشته شده است؛ ذیل مقایسه انسان مدرن و انسان سنتی در پذیرش تعبّد و تحت یکی از سه عنوان کلی «نفی تعبّد»، «نفی تعقل»، «پذیرش تعبّد و تعقل در کنار یکدیگر» قرار می‌گیرد. لکن در پژوهش حاضر، تعبّد در طول تعقل و نه در عرض آن، مورد توجه است. لذا، پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، با هدف دفاع از تعبّد و ضرورت آن در تربیت دینی، به بررسی گستره درک عقل و اثبات ضرورت پذیرش تعبّد در جبران نقیصه عقل پرداخته و با رویکرد انسان‌شناسی دینی درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا تعبّد در تربیت دینی، یک امر ضروری است یا امری غیر معقول است و آیا بدون تعبّد نیز می‌توان تربیت دینی داشت.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تعبّد و امور تعبّدی

از حیث لغوی، تعبّد به دو صورت لازم و متعدّی به‌کار می‌رود؛ که معنای لازم آن، شخص منحصر به فردی را عبادت کردن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۶) و معنای متعدّی آن، شخصی را عبد و مطیع خود گرداندن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۸). در اصطلاح، برای تعبّد و مشتقات آن پنج معنا آمده است: ۱. واجب تعبّدی مقابل واجب توصیلی؛ ۲. تعبّدی به معنای بدون دلیل حتی در لوح محفوظ؛ ۳. تعبّدی یعنی وابسته به بیان شارع بدون مدخلیت عقل؛ ۴. تعبّد یعنی خضوع در مقابل حکم شارع؛ ۵. تعبّدی مقابل تعقلی، یعنی اموری که عقل‌گریز است (خطیبی، ۱۳۹۹، ص ۳۸). از آنجایی که از معانی اصطلاحی یاد شده، برخی همپوشانی داشته و حکایت از بُعد خاصی از تعبّد دارند؛ در پژوهش حاضر، امور تعبّدی به معنای امور عقل‌گریز وابسته به بیان شارع و تعبّد به معنای خضوع فرد در مقابل حکم خداوند در نظر گرفته شده است؛ زیرا در تعریف اول، کارکرد تعبّد مربوط و منحصر به اعمال عبادی خواهد بود که در صحت آن قصد قربت شرط شده است. تعریف دوم که تعبّد را به معنای بدون دلیل قرار داده، از حیث مبنا مورد مناقشه است؛ زیرا طبق مبنای مشهور اندیشمندان اسلامی، افعال الهی معلّل به اغراض هستند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵-۴۸). لذا، احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و امکان ندارد که حکمی از احکام، بدون دلیل باشد؛ حتی در لوح محفوظ.

۲-۲. تعقل و تعقل‌گرایی

از حیث لغت، باب تفعل و ریشه آن «ع ق ل» می‌باشد و معنای آن محکم بستن است و در مثال، «عقلت البعیر» به معنای محکم بستن دستان شتر می‌باشد (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷۲). همچنین،

تعقل در معنای تکلف هم استعمال شده است؛ همان‌طور که تحلّم یعنی خود را با کلفت به حلم زدن (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۷۲). راغب در مفرداتش عقل را قوه‌ای که آمادگی قبول کردن علم دارد، معنا نموده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۷). در اصطلاح، تعقل‌گرایی به‌عنوان رویکردی مقابل تعبدگرایی در نظر گرفته شده است. به این معنا که مفسّر در مواجهه با متون دینی، تمام تلاش خود را در قابلیت مطابقت تحلیل با داده‌های علمی بشری قرار دهد؛ نه در قالب امور ماورایی و غیبی (امامی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱).

۳-۲. تربیت

تربیت مصدر باب تفعیل بر وزن تَفَعَّلَه است. «رَبِّ یَرِّی تربیتاً»؛ زیرا مصدر این باب به‌صورت اسماعی بر اوزان فِعال و تَفَعال و تَفَعَّلَه هم می‌آید (جزایری، ۱۳۹۷، ص ۲۲۴). ابن فارس معنای تربیت را قیام برای اصلاح شیء دانسته؛ لذا، وقتی می‌گوییم «رَبِّ الفلان» یعنی برای اصلاح او قیام کرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۱). راغب با اضافه کردن قید تدریج در معنای تربیت، معنای آن را ایجاد تدریجی یک شیء تا به سرحد تمام رساندن می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). در اصطلاح اندیشمندان اسلامی، تربیت به‌معنای پرورش دادن و به‌فعلیت رساندن استعدادها با قوه فرد، مطابق با فطرت و سرشت او می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۵۵۱). لذا، تربیت را می‌توان مهیّا نمودن زمینه پرورش تدریجی انسان در راستای تکامل او دانست که مبتنی بر جهان‌بینی و نگرش ما به انسان است (یوسفیان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).

۳. جایگاه تعبد

۳-۱. جایگاه تعبد از منظر عقل

عقل از جمله منابع مهم معرفت بشر به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که انکار آن سبب بی‌اعتمادی به گستره وسیعی از معارف برهانی و استدلال‌پذیر خواهد شد. انسان به کمک عقل به استدلال از طریق قیاس و استقراء و تمثیل پرداخته و سیر تفکر را طی نموده، برهان اقامه کرده و مجهولات خود را به معلوم تبدیل می‌نماید. از نگاه منطقی، هرچند برخی اندیشمندان فقط استدلال قیاسی و استقراء تام را مفید یقین دانسته و استقراء ناقص را مفید ظن می‌دانند؛ لکن این پیش‌فرض کلیت نداشته و اینگونه نیست که استقراء و تمثیل در همه صور هیچ بهره‌ای در اعطای یقین نداشته باشند. لذا، استقراء ناقص اگر صرفاً مبتنی بر مشاهده باشد، یقین‌آور نیست؛ اما در سه صورت، یقین‌آور خواهد بود: ۱. استقراء ناقص مبتنی بر تعلیل باشد. ۲. استقراء ناقص مبتنی بر یک امر بدیهی عقلی باشد. ۳. استقراء ناقص مبتنی بر مشابهت کامل بین اجزاء

یک کل باشد (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۶۶). همچنین، تمثیل در صورتی که جامع در آن علت تامه برای حکم باشد، ملحق به استقراء مبتنی بر تعلیل بوده، یقین آور است و در فرع مورد استفاده قرار می گیرد (همان، ص ۲۶۹). برخی اندیشمندان اسلامی، این نگاه به استقراء ارسطویی را ناتمام دانسته، استقراء تام را عاجز از کشف علت حقیقی جهت ثبوت محمول برای موضوع می داند (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۴۰). در فلسفه اسلامی، مباحث معرفت شناختی به عنوان یک علم مستقل، سبقه چندان ندارد. گرچه در میان سایر مباحث، چنین مطالبی به صورت استطرادی مطرح شده و امروزه، توانایی پاسخ متقن به مسائل و شبهات معرفت شناسی غرب را دارد؛ لکن اولین جرعه های این علم، از گذشته توسط سوفسطائیان و در میان اندیشمندان غرب و در پرتو شکاکیت زده شد (حسین زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۹) و در قرون اخیر، نخستین پژوهش های جدی و مستقل در رابطه با معرفت شناسی، توسط افرادی چون لایبنیتز و جان لاک انجام شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۵۲).

منکران شناخت را می توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: سوفسطائیان و شکاکان. تفاوت میان این دو گروه در این است که سوفسطائی، اساساً منکر وجود واقعیت خارجی است؛ به خلاف شکاک که اصل واقعیت خارجی را می پذیرد. لذا، در این میان سه ادعا وجود دارد: ۱. انکار اصل واقعیت خارجی؛ ۲. انکار امکان معرفت به واقعیت خارجی؛ ۳. ضمن پذیرش اصل واقعیت در خارج و امکان معرفت به آن، انکار انتقال این معارف به دیگران (مؤمنی و خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۸۶)؛ یعنی معتقدند توانایی و قابلیت عینی کردن این معارف برای دیگران وجود ندارد. در چگونگی آغاز سیر معرفتی برای انسان، تفاوت قابل توجهی میان اندیشه ورزان اسلامی و اندیشمندان غربی مشاهده می گردد؛ به این بیان که در نگاه فیلسوفی همچون دکارت، سیر معرفتی از شک آغاز گردیده تا به یقین منتهی شود؛ اما در نگاه فلاسفه اسلامی و با توجه به نقش کلیدی علم حضوری در معرفت، اینگونه نیست که وجود شک، واضح ترین و یقینی ترین مسئله برای بشر باشد تا سیر معرفتی از آن آغاز گردد؛ بلکه وجود فرد شکاک بر وجود شک مقدم است؛ یعنی وجود من آگاه که با علم حضوری و بدون واسطه درک می شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷۵)؛ لذا سیر معرفتی از یقین بالمعنی الاخص آغاز خواهد شد.

منظور از یقین بالمعنی الاخص، اصطلاحی است که مقابل یقین بالمعنی الاعم قرار دارد. به این بیان که در علم منطوق برای یقین دو اصطلاح وجود دارد: ۱. یقین بالمعنی الاعم که به معنای مطلق اعتقاد جازم است؛ لذا، شامل چهار مرکب هم خواهد شد. ۲. یقین بالمعنی الاخص که به معنای اعتقاد مطابق واقع که تقلیدی نباشد است؛ به گونه ای که آن معتقد، امکان نقض نداشته باشد (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۲). در این سیر معرفتی، انسان با علم حضوری، در صورت عدم عارض شدن غفلت بر آن، خدا و خود را می یابد

و اولین پله معرفت شکل می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷۵). در مراحل بعد، انسان با گزاره‌هایی مواجه است که از حیث معرفتی بر دو قسم‌اند: ۱. گزاره‌های پیشینی که نیاز به حس و تجربه ندارند؛ لذا، معرفت پیشینی شکل گرفته هم، مبتنی بر حس و تجربه نبوده و صرفاً مبتنی بر عقل است. ۲. گزاره‌های پسینی که نیازمند حس و تجربه است؛ بنابراین، معرفت پسینی شکل گرفته برای انسان هم، مبتنی بر حس و تجربه خواهد بود (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۹). ازجمله گزاره‌های پیشینی که صرفاً مبتنی بر عقل است؛ ادراک عجز و ناتوانی عقل در درک همه کلیات موجود است. البته این درک عقل، تأیید معتقدات منسوب به شکاکانی چون پیرهون نیست که در نتیجه آن، عقل را ضابطه نامطمئن بدانیم (مومنی شهرکی و خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۹۰)؛ زیرا بین درک عقل بر ناتوانی فی‌الجمله و درک عقل بر ناتوانی بالجممله تفاوت بسیار وجود دارد. به این معنا که انسان نسبت به واقعیت، معرفت فی‌الجمله دارد؛ یعنی برخی معرفت‌های او یقینی و زوال‌ناپذیر است؛ مثل معرفت به خود و معرفت به قوای خود و اصل علیت و اصل امتناع تناقض (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۹۳). آنچه این دسته از شکاکان را دچار مغالطه گردانیده، گمان ایشان به این مسئله است که عقل بالجممله توانایی یافتن حقیقت را ندارد و دائماً اشتباه می‌کند؛ حال آنکه چنین ادعایی خودشمول بوده و همین قضیه نزد او جز می و یقینی است. پس به نظر می‌رسد اساساً امکان ندارد که عقل انسان صحت بر ناتوانی در درک همه یافته‌های خود بگذارد؛ بلکه انسان بالوجدان یا بالفطره و به کمک عقل خود می‌یابد که راه به برخی مسائل ندارد و نیازمند راهنمایی است که از سنخ حس و تجربه نیست؛ چراکه حس و تجربه در زمره معرفت‌های پسینی است و آنچه عقل یافته، از سنخ گزاره‌های پیشینی است؛ یعنی اقرار عقل به گزاره بدیهی نیازمندی عقل به یک منبع معرفتی معتبر هدایتگر که در نهایت چیزی جز وحی نخواهد بود. لکن این مهم نزد برخی افراد به دلیل غفلت از اسباب توجه، مغفول واقع گردیده که با تبه خود شخص یا تذکار پیامبران به انسان‌ها، این مسئله برای عقل روشن خواهد شد. به همین دلیل، امیرالمؤمنین (ع) یکی از فلسفه‌های ارسال رسل را برانگیختن دفائن‌العقول معرفی نموده است (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۲-۳. جایگاه تعبّد از منظر نقل

در قرآن کریم، واژه تعبّد به معنای امروزی به کار نرفته؛ اگرچه آیاتی وجود دارد که معنای تعبّد و دستور به پذیرش تعبّدی اوامر و نواهی خداوند و رسولش را دربردارد. آیاتی نظیر: آیات آمره به ذبح اسماعیل توسط ابراهیم (ع) (صافات، ۱۰۲)، آیات ناهیه از نزدیک شدن آدم (ع) و همسرش به درخت (اعراف، ۱۹)، آیات خلافت انسان در زمین و سؤال فرشتگان و دستور سجده بر انسان (بقره، ۳۰)، آیاتی که تعبّد را

یک امر ضروری در عبودیت انسان دانسته، تا آنجا که دین را نزد خداوند، تسلیم شدن در برابر او می‌داند (آل عمران، ۱۹) و بسیاری آیات دیگر در قرآن کریم که اساساً هدف خلقت انس و جن را تعبد به دستورات خداوند متعال برمی‌شمارد. در روایات نیز تعبد مورد توجه معصومین (ع) بوده است. به عنوان مثال، کلینی در کتاب «الکافی» بخش عقل و جهل روایتی دارد که متن آن، چنین است: «أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَعَزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْهَيْتُ وَإِيَّاكَ أَعَاقَبْتُ وَإِيَّاكَ أَثَيْبُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰).

✦ **بررسی سندی حدیث:** تمام روات موجود در حدیث، امامی و ثقه هستند؛ لذا، روایت صحیحه است و تعبیر کلینی تحت عنوان «عده من اصحابنا» هم سبب ارسال روایت نخواهد شد؛ زیرا به تصریح نجاشی، هرگاه کلینی این عبارت «عده من اصحابنا عن الاشعری» را می‌آورد؛ مرادش یکی از این روات است: محمد بن یحیی و علی بن موسی الکمیدانی و داود بن کوره و أحمد بن ادریس و علی بن ابراهیم بن هاشم (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۸). در روایت مذکور، منظور محمد بن یحیی العطار است؛ لذا، روایت از حیث سند مرسل نیست.

✦ **وجه دلالت حدیث بر تعبد:** خداوند متعال پس از خلقت عقل، او را به استنطاق درآورده به او دستور می‌دهد جلو بیاید و به عقب برگردد و عقل بدون چون و چرا و تأمل می‌پذیرد. در ادامه روایت، خداوند عقل را محبوب خود می‌خواند؛ لذا، از این پذیرش آنی و بدون تأمل عقل می‌توان اینگونه برداشت نمود که روایت دلالت بر سه چیز دارد: حُسن تعبد؛ سازگاری تعبد و تعقل؛ درک بالبداهه عقل از ضرورت نیاز به تعبد.

روایت دیگری که می‌تواند مؤید روایت قبل باشد، روایتی است که فیض کاشانی در تفسیر خود و علامه مجلسی در «بحار الانوار» از تفسیر محمد بن ابراهیم قمی نقل نموده‌اند. متن روایت چنین است: «الْقَمِّي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاسْتِكْبَارُ هُوَ أَوَّلُ مَعْصِيَةِ عَصَى اللَّهَ بِهَا. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَقَالَ إِبْلِيسُ رَبِّ اغْنِنِي مِنَ السَّجُودِ لَأَدَمَ وَأَنَا أَبْعَدُكَ عِبَادَةً لَمْ يَعْبُدْكَهَا مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ فَقَالَ جَلْ جَلَالَهُ لَا حَاجَةَ لِي فِي عِبَادَتِكَ إِنَّمَا عِبَادَتِي مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ لَا مِنْ حَيْثُ تُرِيدُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۷۴). این روایت، بیانگر داستان قرآنی دستور خداوند به سجده فرشتگان و شیطان بر حضرت آدم (ع) است. شیطان از خداوند می‌خواهد که دستور سجده بر آدم را بردارد و او در عوض، خداوند را به گونه‌ای عبادت کند که هیچ‌کس چنین عبادتی نکرده باشد؛ اما خداوند نمی‌پذیرد و در

پاسخ به او می‌فرماید: من اراده کردم که هرگونه که بخواهم عبادت شوم، نه آنگونه که تو بخواهی. این عدم‌پذیرش درخواست شیطان از سوی خداوند، خود بیانگر اهمیت تعبّد و جایگاه والای آن در تربیت متربّی نزد خداوند است. به‌نظر می‌رسد با بررسی جایگاه تعبّد از منظر عقل و نقل می‌توان در مرحله اول، حکم به سازگاری و عدم تنافی تعبّد و تعقل؛ و در مرحله دوم، حکم به درک عقل به بدهاقت گزاره ضرورت نیاز عقل به تعبّد در سیر تکاملی انسان نمود.

۳-۳. تفاوت انسان مدرن و سنتی در نیاز به تعبّد

به‌کار بردن تعبیری چون انسان مدرن و سنتی در آثار اندیشمندان، ریشه در عصر نوزایی یا رنسانس دارد که توسط اندیشمندان و فلاسفه غرب، تحت‌تأثیر یک کنش اجتماعی ناشی از افراط و انحصارطلبی کلیسا در قرون وسطی صورت پذیرفت. انسان مدرن در نگاه روانشناسانی چون کارل گوستاو یونگ، انسانی است که نسبت به زمانی که در آن زندگی می‌کند آگاهی بلاواسطه داشته و با از دست دادن اعتقاد خود به ماوراءالطبیعه و پشت‌پا زدن به همه داشته‌های معنوی خود، دچار انسان‌گرایی و رفاه‌طلبی شده است (یونگ، ۱۳۸۵، ص ۱۱). او می‌نویسد: مدرنیته باید منصفانه اقرار به ورشکستگی خود کند. وی، شکاکیت انسان مدرن را سبب دل‌سردی او از اصلاح جهان دانسته و معتقد است رشد فزاینده علاقه افراد به روانشناسی، مؤید این مدعا است که انسان به‌دنبال معنویت است و آن را در مدرنیته نمی‌یابد و دین باید وارد میدان گردد (همان، ص ۱۴). برخی، حیات طّیبه انسان را در فرض جمع بین عقلانیت و معنویت دانسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌یک فدای یکدیگر نشود. لکن این سخن ناتمام است؛ زیرا اولاً هیچ معیار و میزانی برای تشخیص این فدا نشدن ارائه نشده است. ثانیاً، از حیث معرفت‌شناختی، عقل به‌تنهایی توانایی درک مراتب و گستره معنویت در سیر تکاملی خود را ندارد؛ علاوه‌بر اینکه، اساساً جداانگاری عقلانیت و معنویت ناصواب است؛ بلکه انسان پس از احیای معنویت فطری خود به‌کمک اسباب انتباه، در تکامل و رشد معنویت خود و بروز آن در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی، نیازمند وحی است. شاهد مطلب، روایتی از امام صادق (ع) است که در تعریف عقل می‌فرماید: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱). در این کلام، تعبّد و معنویت از ویژگی‌های عقل شمرده شده و بعید نیست اگر گفته شود معنویت، همراهی همیشگی با عقل دارد و این دو جداناپذیرند.

از طرفی، به‌نظر می‌رسد آنچه تحت عنوان انسان سنتی و انسان مدرن در میان اندیشمندان مطرح است، نوعی تسامح در تعبیر باشد؛ به‌عبارت واضح‌تر، دو وصف سنتی و مدرن، وصف به حال متعلّق موصوف است نه خود موصوف. لذا، چنین تعبیری در ساحت‌های مختلفی قابلیت مطرح شدن دارد. مثل انسان با زیست مدرن یا سنتی و یا انسان اندیشمند با رویکرد مدرن یا سنتی؛ یعنی با انسانی مواجه هستیم

که روش حل مسئله را تغییر داده و پاسخ مسائل خود را منحصر در روش تجربی قرار می‌دهد؛ وگرنه مفهوم انسان یک مفهوم کلی است و زیست یا تفکر سنتی یا مدرن او، تغییری در ماهیت آن ایجاد نمی‌کند. لذا، برای یافتن وجه نیاز انسان به تعبد، ابتدا باید خود انسان شناخته شود؛ زیرا بدون شناخت صحیح انسان، هرگونه برنامه‌ریزی اعم از حقوقی و اخلاقی و... برای او چیزی جز حیرت و سرگردانی به دنبال نخواهد داشت. به همین دلیل، امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «عجبت لمن ینشد ضالّته و قد أضلّ نفسه فلا یطلبها» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۶۰). از جمله مهم‌ترین مسائلی که در این رابطه مطرح نظر بوده و مورد اختلاف بین انسان‌شناسی دینی و انسان‌شناسی فلسفی غرب است؛ پرسش‌های کلی مطرح در مورد ساحت‌های انسانی است. از نگاه فلاسفه اسلامی و همچنین با توجه به نصوص قرآنی و روایی، انسان دارای دو ساحت روح و جسم است؛ حتی از میان فلاسفه یونان باستان هم، اندیشمندانی چون سقراط، انسان را موجودی دوساحتی دانسته و مرگ را چیزی جز جدایی روح از تن نمی‌دانند (الهی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۵۴). اما در مقابل، طبق نگاه مادی‌گرا، فکر و علم و اراده به اعصاب و سلول‌های مغزی نسبت داده شده؛ یعنی همان‌گونه که صفرا مترشح از کبد است، فکر و علم هم مترشح از مغز بوده و درنهایت به انکار بُعد دیگر انسان، یعنی روح می‌انجامد (محسنی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹). این برداشت از تک‌بعدی بودن انسان می‌تواند در قدم‌های بعدی یکی از مناشیء جدی عقل‌بستگی و عدم‌پذیرش تعبد باشد؛ چراکه براساس مبانی اندیشمندان اسلامی، روح، موجودی مجرد است و مانند بدن از سنخ ماده نیست. لذا، گفته شده اصول حاکم بر روح غیر از اصول حاکم بر ماده است؛ همچنین، بدن تحت تأثیر مستقیم روح قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۵۶).

مسئله مورد توجه در رابطه با روح این است که ابتدائاً، اصل اثبات روح و تجرد آن، یک امر عقلی است و براهین مختلفی بر این حقیقت اقامه شده مثل برهان هوای طلق ابن‌سینا؛ یعنی انسان بدون استفاده از حواس خود و با کمک عقل خود می‌یابد که ماورای این جسم مادی یک ساحت دیگری دارد که از سنخ ماده نیست و مانند برهان تقسیم‌ناپذیری من درک‌کننده؛ به این معنا که از خصوصیات اجسام، این است که تقسیم‌پذیرند به‌خلاف «من درک‌کننده» که بسیط است و قابلیت تقسیم‌شدن ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۷۸) و همچون برهان وحدت هویت که بیانگر استناد «من ثابت» در طول دوره زندگی به انسان است (الهی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۴۴). لکن باید توجه نمود که همه براهین اثبات‌کننده وجود روح و تجرد آن، هیچ‌گونه دلالتی بر تبیین کامل چیستی روح و ویژگی‌های آن توسط عقل ندارد؛ بلکه توانمندی انسان در این مسئله بسیار ناچیز است. لذا، انسان در سیر تکامل خود نیاز به منبعی دارد که عقل را یاری رسانده و انسان را به کمال حقیقی خود رهنمون شود و آن منبع، چیزی جز وحی نخواهد بود. در نصوص دینی،

کمتر به تعریف روح پرداخته شده و بیشتر به ویژگی‌ها و نیازمندی‌های روح در مسیر تکامل انسان اشاره شده است. این شیوه بیان شارع می‌تواند تأکید دیگری بر مسئله پذیرش تعبّدی برخی مسائل توسط انسان باشد؛ به همین دلیل، خداوند متعال در پاسخ به کسانی که از روح سؤال دارند می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵). حاصل آنکه براساس انسان‌شناسی دینی، انسان موجودی دوساحتی متشکل از جسم و روح است و درک انسان از روح بسیار اندک بوده و باتوجه به تأثیر و تأثر انکارناپذیر روح و جسم در تربیت تکاملی انسان، باید هر دو بُعد انسان موردتوجه قرار بگیرد. همچنین، باتوجه به اینکه روح از سنخ ماده نیست، شناخت همه‌جانبه آن ازجمله مسائلی است که عقل انسان توانایی احاطه کامل بر آن را نخواهد داشت. در نتیجه، انسان بماهو انسان در هر برهه‌ای از زمان، بی‌نیاز از تعبّد نیست و اوصاف و تعبیری مثل سنتی یا مدرن، تأثیری در وجه نیاز انسان به تعبّد ندارد؛ لذا، انکار نیاز به تعبّد توسط انسان مدرن را می‌توان ناشی از دو مؤلفه زیر دانست: پافشاری بر تک‌ساحتی بودن انسان و انکار روح؛ غفلت از معرفت‌شناسی عقل و گستره ادراک آن.

۴. کارکرد تعبّد

۴-۱. کارکرد تعبّد و تعقل در تربیت دینی انسان

به‌طور کلی، تربیت در اصطلاح اندیشمندان غرب با رویکرد برون‌دینی، در دو طیف قابل‌دسته‌بندی است که طیف دوم، سازگاری بیشتری با تربیت با رویکرد دینی دارد: طیف اول با یک نگاه جامعه‌شناختی وسیع، تربیت را مطلق تأثیرپذیری شخص از اطراف خود دانسته‌اند؛ و طیف دوم، در تعبیر خود تربیت را به‌نوعی سوق دادن انسان به سمت ارزش‌های معنوی و فضیلت‌های اخلاقی هماهنگ با فطرت انسانی برشمرده‌اند (هاشمی، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۳۹). تربیت در رویکرد دینی، لیبرال و مطلق نیست؛ بلکه دارای ویژگی‌هایی مانند توجه به ابعاد معنوی، عقلانی، عاطفی و اجتماعی انسان و باور به نظارت الهی بر اعمال انسان است (الهامی‌نیا، ۱۳۷۶، ص ۷۹-۸۵). ازجمله مسائل و حقوق نظام تربیتی دینی، تأکید بر حفظ کرامت انسانی است که نادیده گرفتن آن، سبب پدید آمدن مانع در کمال انسانی است؛ چراکه بین کمال انسان و کرامت او رابطه دوسویه وجود داشته و عبودیت، یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در ترقی سیر کمالی انسان است. لذا، انسان با قرب الهی و برداشته شدن حجاب‌های ظلمانی، کمال می‌یابد (صالحی و سروری مجد، ۱۳۹۵، ص ۹۳-۹۷). این مسئله از اصول مترقی معارف دینی نسبت به اعلامیه جهانی حقوق بشر است. چراکه در اعلامیه جهانی حقوق بشر که در ضمن ۳۰ ماده تنظیم شده؛ در زمینه کرامت انسانی، تنها حقوق و تکالیف انسان‌ها نسبت به حفظ کرامت یکدیگر توصیه شده؛ اما مسئله اساسی حق

و تکلیف انسان نسبت به کرامت خویش مورد غفلت واقع گردیده و وجود چنین خلأ عظیمی در نگرش به کرامت انسانی، این نوع نگاه را از رساندن انسان به تعالی و منزلت‌های والای انسانی با چالش جدی مواجه نموده است. براساس تعالیم دینی، دو گونه کرامت برای انسان ترسیم شده که نقش مکملی دارند:

۱. کرامت ذاتی که همگانی و غیرقابل زوال است. ۲. کرامت اکتسابی که قابل زوال و غیرهمگانی است. در نگاه اومانیستی، خصوصاً در فلسفه اگزیستانس، تمام توجه به کرامت ذاتی انسان معطوف شده؛ تا آنجا که هیچ معیار برونی برای رفتار انسان وجود نداشته و فقط خود انسان باید راه خود را بیابد (خادمی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۸). این نوع نگاه، این توهم را ایجاد نموده است که انسان بماهو انسان صرفاً به دلیل کرامت ذاتی خود دارای حقوقی برگرفته از عواطف و تمایلات ذاتی است که این حقوق به هیچ وجهی نباید مورد تعرض قرار بگیرد (اصفهانی و یوسفی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۸). طبق این باور چنین انسانی مُحِقّ مطلق شمرده خواهد شد؛ لذا، حق دیدن و شنیدن و آزمودن و لذت بردن از هرچیز را به خود می‌دهد و مسیری را پرشتاب طی می‌کند که سرانجام آن را نمی‌داند و به اعتراف اندیشمندان غربی، چنین انسانی روزه‌روز از معنویت و اخلاق دور شده و به سمت پوچی در حرکت است و آینده را تاریک و سیاه می‌بیند (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۶). اما در اندیشه تربیت دینی، افعال اختیاری انسان تحلیلی ناب و عمیق داشته و باتوجه به تفاوت مهمی که در فلسفه اسلامی میان غایت و علت غایی و تفکیک بین آن دو گذاشته شده (دین‌دار اصفهانی، ۱۳۹۸، ص ۹۲-۹۵)؛ انسان، محق مطلق تلقی نخواهد شد. لذا، اگرچه غایت چشم و گوش انسان دیدن و شنیدن هرچیز است و این اختیار توسط خداوند به انسان داده شده که با گوش و چشم خود هرچیزی را بتواند ببیند و بشنود؛ اما علت غایی آفرینش چشم و گوش انسان، دیدن و شنیدن هر چیز نیست، بلکه اراده تشریعی الهی بر این قرار گرفته که انسان از این موهبت الهی در مسیر رشد و کمال خود بهره بگیرد. در نتیجه صرف توجه به کرامت ذاتی انسان برای تعریف حقوق انسان، راهگشا نخواهد بود؛ بلکه باید به کرامت اکتسابی نیز توجه نمود.

باتوجه به نصوص قرآنی و روایی، علاوه بر کرامت ذاتی، نوع دیگری از کرامت وجود دارد که ارادی است و مکمل کرامت ذاتی انسان است. این کرامت اکتسابی ریشه در جهان‌بینی توحیدی داشته و با تربیت صحیح، به فعلیت خواهد رسید (هاشمی، ۱۳۸۸، ص ۶۳). به همین دلیل است که کرامت انسانی در زمره حقوق بنیادین انسان شمرده شده و بی‌توجهی و عدم‌التزام به آن سبب بی‌معنایی مفاهیمی چون عدالت و آزادی و برابری خواهد شد (ناظقی و حیدری، ۱۴۰۰، ص ۴۳). باتوجه به جایگاه کرامت اکتسابی در مقوله تربیت انسان، شایان ذکر است که در مقام تربیت، اگرچه عقل انسان در برخی مراتب، توانایی تشخیص دارد؛ اما دوساحتی بودن انسان و تأثیر آن در کمال انسانی، متوقف بر شناختی دقیق و کامل از انسان و ارائه

برنامه صحیح در جهت رشد و کمال انسان و جامعه و حکومت انسانی است و این مهم، جز در سایه تعبّد به سرانجام نخواهد رسید. به عنوان نمونه در متون دینی، در روابط فردی بین اعضای جامعه اسلامی، قرض دادن، ارزشمندتر از انفاق شمرده شده^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۰) که نشان از توجه به کرامت انسانی و توقّع پویایی از فرد در یک نظام تربیتی دارد. در روابط حاکمیتی و حقوق عمومی و خصوصی، طبق آیه ۱۴۱ سوره نساء «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» هرگونه تسلّط کفار بر مسلمین منع گردیده است. اگرچه برخی مفسّرین این نفی سبیل کفار بر مسلمین را باتوجه به سیاق آیات و روایات، به آخرت نسبت داده اند؛ لکن در رد این ادعا، علاوه بر استناد فقهای چون سید یزدی در مسئله شرط اسلام و ایمان در قاضی به آیه نفی سبیل (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵) و تصریح مفسّرینی چون صاحب المیزان بر امکان شمولیت آیه نسبت به دو نشئه دنیا و آخرت به شرط التزام مؤمنین به لوازم ایمانشان (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۶)؛ این گونه پاسخ داده شده که تفسیر و تطبیق به بعض مصادیق عرفی برداشته شده از لفظ، منافاتی با اراده عموم از آیه نخواهد داشت. لذا، ظاهر آیه عمومیت نفی غلبه کفار بر مؤمنین است؛ چه غلبه در حجت که امری آخرتی است و چه غلبه در عالم تشریع در دنیا. همچنین، عمومیت این آیه عقلی نیست که قابلیت تخصیص نداشته باشد؛ نهایتاً نفی غلبه و قهر تکوینی خارجی از تحت عموم آیه خارج است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۸۹). مضاف بر اینکه برخی فقها حتی این وجه تخصیص را برناتافته و اطلاق آیه را شامل نفی جمیع سُبُل تکوینی و تشریعی دانسته اند؛ به گونه ای که حتی تمسّک به سیاق صدر آیه، تأثیری در شکستن اطلاق و انصراف آن به روز قیامت را نخواهد داشت (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۲۴).

۲-۴. معنابخشی تعبّد به زندگی انسان

چیستی معنای زندگی، از جمله مسائل مهم و بنیادین در اندیشه انسان ها است؛ انسان در جست و جوی معنای زندگی که ارتباط مستقیم با مبانی انسان شناسی فرد دارد (اله بداشتی و استادی، ۱۴۰۰، ص ۸). باتوجه به پذیرش دوساحتی بودن بشر، هدف خود را می یابد و به سمت آن حرکت کرده و خود را از پوچ گرایی می رهاند. لذا، فهم عمیق معنای زندگی و ترسیم اهداف متعالی، در پرتو مبانی انسان شناسی دینی میسر خواهد بود؛ به همین خاطر، برخی اندیشمندان اسلامی همچون علامه جعفری، عامل الهی را در رسیدن به اهداف مبتنی بر اصول صحیح، ضروری دانسته که هیچ جایگزین دیگری نخواهد داشت (همان، ص ۱۴). برخی همچون سالمن معتقدند پاسخ های سنتی مثل باور به خدا و یا سرای آخرت درباره

۱. «قال رسول الله ص الصَّدَقَةُ بِعَشْرَةٍ وَ الْقَرْضُ بِمِائَتَةٍ عَشْرٌ وَ صَلَةُ الْإِخْوَانِ بِعَشْرِينَ وَ صَلَةُ الرَّجِمِ بِأَرْبَعَةٍ وَ عَشْرِينَ».

معنای زندگی، نه تنها معنای زندگی را روشن نمی‌کند؛ نهایتاً سؤال انسان را یک گام به جلو خواهد برد تا سؤالات دیگری مطرح بشود؛ بلکه اساساً باور به خدا برای معناداری زندگی نوعی مصادره به مطلوب است. همچنین، وی معتقد است معنادار پنداشتن زندگی از طریق اعتقاد به سرای آخرت، در واقع نوعی پوچ انگاشتن زندگی است نه معناداری آن (سالمن، ۱۳۹۲، ص ۱۰). لکن، این بیان تمام نیست و در واقع نقدی بر یک ادعای ساختگی و انتساب آن به خدا باوران است. لذا، نمی‌توان با چنین استدلالی نقش دین را در یافتن معنای زندگی انکار نمود؛ چراکه در اندیشه دینی، توحید اگرچه ضروری و فطری انسان است؛ اما به تنهایی معنابخش زندگی انسان تلقی نشده؛ بلکه باور توحیدی نسبت به مجموعه دین معنابخش زندگی خواهد بود. در واقع زندگی انسان موحد معنادار است، نه انسانی که صرفاً وجود خدا را پذیرفته باشد. توضیح مطلب آنکه، در مباحث توحیدی مراتبی هست و برای مراتب توحید، نصابی وجود دارد. انسان موحد از دیدگاه قرآن کسی است که علاوه بر اعتقاد به توحید در وجوب وجود و توحید در خالقیت، به ربوبیت تکوینی و تشریعی خداوند نیز باور داشته باشد که نتیجه آن، توحید در الوهیت خواهد بود. لذا، خداوند متعال در آیات قرآن، صرف اعتقاد به توحید در خالقیت را در موحد شمردن انسان، ناکافی دانسته و باور به ربوبیت تکوینی و تشریعی را رکن رکین موحد شمردن شخص شمرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳-۱۸۱). به همین جهت، باور به توحید تشریعی و حق قانون‌گذاری را مختص خداوند دانستن، مستلزم خضوع انسان در برابر خداوند و پذیرش تمام اوامر و نواهی الهی است که این تعبد، انسان را در زمره موحدان خواهد آورد و به زندگی انسان در دنیا و آخرت، معنای حقیقی خواهد بخشید؛ به گونه‌ای که بتواند رابطه بین دنیا و آخرت را درک نموده، موحدانه و مؤمنانه زیستن را معنای زندگی خود قرار داده و اهداف خود را در پرتو عنایات الهی، دور ساختن شرک خفی از خود و باورمندی به مراتب دیگر توحیدی از جمله توحید در استعانت، توحید در توکل، توحید در خوف و خشیت و رجا و توحید در محبت را در زندگی خود ارتقاء بخشد و در نهایت، توحید در وجود استقلال را در خود شکوفا سازد؛ به گونه‌ای که خود و عالم هستی را عین ربط به خالق هستی بیابد.

۵. نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر، مفاهیمی چون تربیت، انسان، تعبد و تعقل مورد واکاوی قرار گرفت و دیدگاه افرادی همچون سالمن در نفی تعبدگرایی، نقد و بررسی شد. سپس، با روش توصیفی و تحلیلی با رویکرد انسان‌شناسی دینی و با هدف اثبات نیازمندی عقل به تعبد در ادراک کرامت انسانی و سیر تکاملی و نیز تبیین جایگاه تعبد در زندگی دنیوی و اخروی انسان، طبق ادله عقلی و نقلی، نتایج زیر به دست آمد:

(۱) با توجه به تفاوت میان غایت و علت غایی در فلسفه اسلامی، تعبدپذیری انسان در افعال اختیاری

خود نسبت به امور عقل‌گریز ضروری است.

۲) باتوجه به جایگاه والای انسان و نقش کرامت اکتسابی او در تربیت و سیر تکاملی، انسان علاوه بر تحفظ بر کرامت انسانی افراد جامعه، در ابتدای امر موظف به حفظ کرامت انسانی خود است. لذا، از آنجایی که انسان، موجودی دوساحتی و متشکل از روح و جسم است؛ گستره درک عقل شامل ادراک تمام کلیات موردنیاز انسان در مسیر تکاملی‌اش نمی‌گردد. در نتیجه، نیازمند منبع قابل اعتماد و خطاناپذیری به نام وحی است.

۳) دقت در تعبیر تسامحی مثل انسان مدرن و سنتی و توجه به عدم مداخلت چنین اوصافی در ماهیت انسان، روشنگر شبهاتی است که تعبّد را مختص انسان سنتی دانسته و در مقابل، انسان مدرن را بی‌نیاز از تعبّد می‌بیند. اما با تعمّق در ماهیت انسان، ذهن غیر مشوب به شبهات، تصدیق می‌کند که در هر شرایطی و هر زمانی انسان بی‌نیاز از تعبّد نیست و عقل‌بسندگی، راهگشای صعود انسان در سیر تکاملی او نخواهد بود.

۴) باتوجه به ادله عقلی و نقلی، افراط و تفریط در پذیرش تعبّد محض یا تعقل محض در سیر تکاملی انسان راهگشا نبوده و میان تعبّد و تعقل، رابطه دوسویه برقرار است؛ بلکه در موارد بسیاری تعبّد، انتخاب عقل است.

۵) انسان در تمام طول اعصار و امصار، خواسته یا ناخواسته و دانسته یا نادانسته به دنبال کشف حقیقت و معنای زندگی بوده و هست و تعبّد، بزرگ‌ترین مؤلفه معنابخش زندگی انسان در دنیا و آخرت و رهابخش انسان از پوچی و بیهودگی است.

— منابع —

قرآن کریم.

نهج البلاغة.

- ابراهیم زاده آملی، عبدالله (۱۳۸۶). انسان در نگاه اسلام و اومانیسیم. قیسات، شماره ۴۴.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴، ۲.
- اصفهانى، سید عبدالله؛ یوسفی، خاطره (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی کرامت انسان از منظر فرهنگ رضوی و مبانی اومانیسیم. فرهنگ رضوی، ۶(۲۲).
- الهامی نیا، علی اصغر (۱۳۷۶). تعلیم و تربیت در اسلام. قم: نشر اداره آموزش های عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
- اله بداشتی، علی؛ استادی، آسیه (۱۴۰۰). رابطه مبانی انسان شناسی و معنای زندگی از نظر ویل دورانت و علامه محمد تقی جعفری. تحقیقات کلامی، شماره ۳۴.
- الهی راد، صفدر (۱۳۹۷). انسان شناسی. قم: نشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- امامی، مسعود (۱۳۸۵). جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت. فقه / اهل بیت، شماره ۴۶.
- پناهی، عباس؛ قدیر، نجف زاده شوکی (۱۳۹۸). گفتمان اصلاح معرفت دینی در عصر مشروطه (مطالعه موردی روزنامه روح القدس). مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۱(۴۱).
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: نشر دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
- جزایری، سید حمید (۱۳۹۷). دانش صرف. قم: انتشارات نصاب، چاپ سوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین، ج ۵.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۳). شکاکیت و نسبیت گرایی. معرفت فلسفی، ۲(۱).
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). عقل از منظر معرفت شناسی. معرفت فلسفی، ۴(۴).
- خادمی، حمیدرضا (۱۳۹۷). بررسی رویکرد علامه طباطبایی و فلاسفه اگزیستانس خدا باور در منزلت و کرامت انسانی. اندیشه نوین دینی، ۱۴(۵۴).
- خطیبی، مهدی (۱۳۹۹). واژه شناسی تعبد در ابواب معاملات. معرفت، ۲۹(۵).
- خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق) کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲.
- دین دار اصفهانی، ایمان (۱۳۹۸). عینیت یا غیریت علت غایی با غایت از منظر علامه طباطبایی. نسیم خرد، ۵(۷).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- رحیم پور، مهناز (۱۳۸۹). قرآن از نگاهی دیگر: نسبت تعبد و تعقل در آیین پیامبر و انسان معاصر. بینات، شماره ۶۶.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). عقل و وحی در قرون وسطی. ترجمه شهرام پازوکی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سالمن، رابرت (۱۳۹۲). معنای زندگی. ترجمه مسعود فریامنش. اطلاعات حکمت و معرفت، ۸(۱).
- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب، ج ۱.
- صالحی، صغری؛ سروری مجد، علی (۱۳۹۵). نقش مولفه های کرامت در کمال انسان از منظر امام رضا (ع). فرهنگ رضوی، شماره ۱۳.
- صدر، محمد باقر (۱۴۳۴ق). اسس المنطقیه للاستقراء. پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، چاپ دوم.

- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۳۷۸). *تکمله العروة الوثقی*. تهران: مطبعة الحیدری، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ج ۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ج ۲.
- فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبة الصدر چاپ دوم، ج ۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی (ط-الإسلامیة)*. تهران: نشر دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ج ۱، ۱۱، ۴.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ج ۶۰.
- محسنی، محمد آصف (۱۳۷۶). *روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید*. بی نا، چاپ دوم، ج ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*. تهران: چاپ و نشر بین الملل، چاپ هفدهم، ج ۱-۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *خداشناسی*. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. نشر صدرا، ج ۲۲، ۱.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ق). *المنطق*. بیروت: دارالتعارف، چاپ هفتم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دهم، ج ۱۲.
- موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۷). *القواعد الفقهیة*. قم: نشر الهادی، ج ۱.
- مؤمنی شهرکی، حسام الدین؛ خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۷). *تبیین و تحلیل پاسخ های صدرالمآلهین و علامه طباطبائی به مدعیان شکاکان یونان باستان درباره ناتوانی حس و عقل از ادراک ذهن*، ۱۹ (۶).
- ناطق، محمد؛ حیدری، علیجان (۱۴۰۰). *نسبت مفهوم کرامت انسانی و حقوق بشر در اسلام و غرب*. پرتو خرد، ۱۲ (۲۲).
- نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، چاپ ششم.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۸۸). *چیستی و اهداف تربیت*. پژوهش های قرآنی، شماره ۵۹-۶۰.
- یوسفیان، نعمت الله (۱۳۸۶). *تربیت دینی فرزندان*. قم: نشر زمزم هدایت، ج ۱.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۵). *انسان مدرن در جستجوی معنا*. سیاحت غرب، شماره ۳۸.