

تذکر این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین علیهما السلام
بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.
لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تاییبی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

سرشت و سرنوشت

« خلاصه آثار استاد شهید مرتضی مطهری »

گروه معارف اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام

مقدمه گروه معارف اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام

می‌توان انسان‌شناسی را مناقشه برانگیزترین موضوعی دانست که دانشمندان به آن پرداخته‌اند. این موضوع، معرکه‌ی آراء و نظریاتی است که تنوع و تعارض آن‌ها در کمتر موضوعی دیده می‌شود. به عنوان مثال در مباحث انسان‌شناسی عده‌ای اعتقاد دارند که انسان فاقد طبیعت و هویت اولیه است. در این میان برخی مانند ژان پل سارتر⁽¹⁾ می‌گویند انسان هر گونه که خود بخواهد خود را می‌سازد و برخی دیگر مانند امیل دورکیم⁽²⁾ و کارل مارکس⁽³⁾ معتقدند جامعه انسان را می‌سازد، گروهی همچون زیگموند فروید⁽⁴⁾ غریزه‌ی جنسی و گروه دیگر مثل آلفرد آدلر⁽⁵⁾ برتری جویی را محور طبیعت انسان می‌دانند و عده‌ای کثیر مانند کارل گوستاو یونگ⁽⁶⁾ قائل به طبیعت دوگانه برای انسان هستند. دسته‌ای مثل توماس هابز⁽⁷⁾ انسان را ذاتا شرور و جماعتی مثل ژان ژاک روسو⁽⁸⁾ ذات انسان را نیک می‌دانند. برخی همچون افلاطون⁽⁹⁾ و رنه دکارت⁽¹⁰⁾ قائل به معلومات فطری برای انسان هستند و برخی دیگر مانند سوفسطاییان⁽¹¹⁾ و شکاکان قدیم و جدید اصلا علم و معرفت را غیر ممکن می‌شمارند و...

به اختلاف نظر دانشمندان در مسائل زیادی می‌توان اشاره کرد، اما آن چه موضوع انسان‌شناسی را در این میان متمایز می‌کند، اختلاف نظرهای فروناکاستنی و تعارضات حل نشدنی است که متفکران در طول تاریخ به آن مشغول بوده‌اند و بر خلاف موضوعات دیگر، هر چه که به پیش می‌رویم، در باب انسان‌شناسی وفاق کمتری حاصل می‌شود و حل تعارضات پیشین غیر ممکن می‌نماید.

ارنست کاسیرو⁽¹²⁾ در فصل اول کتاب رساله‌ای در باب انسان تحت عنوان بحران در شناخت نفس می‌گوید: به علت تحول نظریه‌ی جدید، انسان مبدأ و مرکز عقلی خود را از دست داده است و در مقابل، آن چه به دست آورده، همانا آشفتگی کامل اندیشه می‌باشد. البته در سابق هم در باب مسأله‌ی انسان‌شناسی اختلاف آراء و فرضیات زیاد بوده، اما لااقل

این حسن را داشت که کلیه‌ی اختلاف عقاید و تئوری‌ها واجد یک جهت کلی بودند و می‌شد همه‌ی آنها را به یک مبدأ و مرجع تحویل کرد. مابعدالطبیعه، الهیات، ریاضیات و زیست‌شناسی پشت سر هم نقش هدایت افکار را پیدا کردند و در آن چه مربوط به مسأله‌ی انسان می‌شود، خط سیر تحقیق را معین نمودند. وقتی این قدرت متمرکز کننده که قادر به هدایت کلیه‌ی کوشش‌های انفرادی دانشمندان بود از بین رفت، مسأله‌ی انسان دچار بحران واقعی خود شد. علمای الهیات، دانشمندان، سیاستمداران، جامعه‌شناسان، و علمای زیست‌شناسی و روان‌شناسی، مردم‌شناسان و اقتصاددانان، همگی مسأله‌ی انسان را از نقطه نظر خود نگاه می‌کنند. جمع کردن و یکی کردن همه‌ی این جهات متعدد و تمامی این مناظر گوناگون علمی غیر ممکن می‌نماید⁽¹³⁾.

به اعتقاد ما این تعارض حل نشدنی در شناخت انسان به خاطر حقیقت ماورایی و نفخه‌ی الهی دمیده شده در انسان⁽¹⁴⁾ است و مجموع علوم و معارف بشری توان درک آن حقیقت را ندارد⁽¹⁵⁾.

در میان متفکران مسلمان کمتر شخصیتی را می‌بینیم که همچون استاد شهید مرتضی مطهری به موضوع انسان‌شناسی اهتمام داشته باشد. اهتمام استاد مطهری به بحث انسان‌شناسی از دو حیث قابل توجه است: یکی از حیث گستره‌ی توجه ایشان به مباحث مربوط به انسان‌شناسی همچون شناخت‌شناسی، اخلاق، فلسفه‌ی اخلاق، جبر و اختیار، دینداری، علل گرایش به مادیگری، انسان کامل، فطرت و... اما جنبه‌ی مهم‌تر توجه و اهتمام استاد مطهری به بحث انسان‌شناسی آن است که این موضوع محور نظریه‌پردازی ایشان در معارف اسلامی می‌باشد. استاد مطهری انسان‌شناسی اسلامی را در قالب نظریه‌ی فطرت پایه ریزی نمود و آن را محور اندیشه و نظریه‌پردازی خود می‌دانست. وقتی از استاد مطهری سؤال می‌شود که هر فیلسوفی در یک زمینه تخصص دارد، مانند فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی معرفت، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی سیاست و...، تخصص اصلی شما چیست؟ ایشان پاسخ

می‌دهد که من فیلسوف فطرت هستم⁽¹⁶⁾ عنایت استاد به نظریه‌ی فطرت در اولین آثار علمی ایشان قابل مشاهده است، چنان که در جلد دوم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که در سال 1333 تألیف شده به طور شاخص و برجسته به نظریه‌ی فطرت و از جمله ادراکات فطری بر می‌خوریم. این عنایت به نظریه‌ی فطرت ادامه پیدا کرده و به تدریج بیشتر می‌شود، به طوری که در اواخر عمر شریف و در دوران پختگی و غنای فکری ایشان، تأکید بر نظریه‌ی فطرت به حدی می‌رسد که می‌گویند: فطرت، ام‌المسائل معارف اسلامی است⁽¹⁷⁾. و حتی نقل شده که در ماه‌های قبل از شهادت در بیشتر جلسات، دانشجویان خود را ترغیب می‌کردند که به نظیه فطرت بپردازند و در آن زمینه تحقیق کنند⁽¹⁸⁾.

اهمیت نظریه‌ی فطرت نزد استاد مطهری از حد شعار فراتر رفته و به نظریه‌پردازی در عرصه‌های گوناگون می‌رسد همان طور که خود استاد می‌گویند: نظریه‌ی فطرت شاخه‌های زیادی در جاهای مختلف پیدا می‌کند⁽¹⁹⁾ نمونه‌های مهمی از این شاخه‌ها عبارتند از: تربیت و انواع آن⁽²⁰⁾؛ اعتقاد به اصلاح‌پذیری و امکان بازگشت از انحراف انسان ولو پلیدترین افراد⁽²¹⁾؛ ملاکی در ارزیابی ادیان مختلف از نظر سازگاری آموزه‌ها با گرایش‌های طبیعی بشر⁽²²⁾؛ تقدم روانشناسی انسان بر جامعه‌شناسی انسان⁽²³⁾؛ و البته نه اصالت فرد و اعتباری بودن جامعه⁽²⁴⁾؛ این که تاریخ ساخته‌ی انسان است و نه انسان ساخته‌ی تاریخ⁽²⁵⁾؛ اعتقاد به وجود فرهنگ و ایدئولوژی بیگانه⁽²⁶⁾ و با توجه به نکته‌ی اخیر، پاسخ به این شبهه که آیا دین اسلام برای ملیت ایرانی بیگانه بوده است⁽²⁷⁾ و حتی موضوع تکامل تاریخ⁽²⁸⁾.

آنچه پیش روی دارید خلاصه‌ی کتاب‌های اصلی استاد مطهری در باب انسان‌شناسی اسلامی است. اگر چه دفتر سوم از خلاصه آثار، تحت عنوان انسان بر آستان دین نیز مشتمل بر برخی از مباحث مربوط به انسان‌شناسی بود، اما مباحث کتاب‌های خلاصه شده در آن دفتر (تعلیم و تربیت در اسلام، انسان کامل، تکامل اجتماعی انسان، نبرد حق و باطل، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ولاءها و ولایت‌ها، عرفان حافظ) بیشتر جنبه‌ی فرعی

داشت، یعنی آن مباحث به ثمرات و نتایج انسان‌شناسی اسلامی می‌پرداخت، اما کتاب‌های خلاصه شده در این دفتر به صورت ریشه‌ای و عمیق به ابعادی از نظریه‌پردازی در باب انسان‌شناسی اسلامی اختصاص دارند، زیرا نظریه‌ی فطرت به عنوان نظریه‌ی اصلی انسان شناختی استاد علاوه بر کتاب فطرت در کتاب‌های فلسفه‌ی اخلاق و مسأله‌ی شناخت و انسان و ایمان، انسان در قرآن، و علل گرایش به مادیگری نیز حضور دارد. در این جا شایسته است مرور کوتاهی داشته باشیم بر تاریخچه و فضای شکل‌گیری هر یک از این کتاب‌ها.

کتاب فطرت متن ده جلسه سخنرانی استاد مطهری است که در سال‌های 1355 و 1356 ایراد شده است. استاد مطهری لااقل در چهار نوبت و از دیدگاه‌های مختلف مسأله‌ی فطرت را مورد بررسی قرار داده: در انجمن اسلامی پزشکان، در حوزه‌ی علمیه قم، در مدرسه‌ی نیکان و در جلسه‌ی یزدی‌ها⁽²⁹⁾ که از این مجموعه تا کنون فقط مجموعه‌ی بحث‌های استاد در مدرسه‌ی نیکان از سوی انتشارات صدرا چاپ شده که همان کتاب فطرت است. در این کتاب، استاد مطهری فطریات را به دو بخش شناختی و احساسی تقسیم می‌کند و در ادامه به طور تفصیلی به بحث فطری بودن دین می‌پردازد و نظر مخالفان فطری بودن دین را نقد می‌کند.

کتاب مسأله‌ی شناخت حاصل ده جلسه سخنرانی استاد مطهری در سال 1356 در کانون توحید تهران است. استاد مطهری با بیان تخصصی و فلسفی در دیگر آثار خود (از جمله در جلد سوم شرح مبسوط منظومه) به بحث شناخت پرداخته، اما آنچه در کتاب مسأله‌ی شناخت شاهد آن هستیم، به مقتضای مخاطبان سخنرانی‌های اولیه که دانشجویان رشته‌های مختلف بوده‌اند، بحثی نیمه فلسفی و در حد آشنایی با ابعاد مختلف مسأله‌ی شناخت است که استاد از شائزده موضوع مورد نظر به هشت موضوع می‌پردازد و این جلسات به خاطر دستگیری ایشان پس از آخرین جلسه‌ی سخنرانی ادامه نمی‌یابد.

دو کتاب انسان و ایمان و انسان در قرآن جلد اول و جلد چهارم از مجموعه‌ی مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی است که آخرین اثر تألیفی استاد به حساب می‌آید به چاپ رسیده‌اند. استاد در این دو کتاب به صورت فشرده به معرفی ابعادی از انسان‌شناسی در جهان بینی اسلامی می‌پردازد.

کتاب علل گرایش به مادپگری چنان که خود استاد در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید با دو سخنرانی در سال‌های 1348 و 1349 شکل می‌گیرد و در سال 1350 چاپ می‌شود. استاد مطهری در چاپ‌های بعدی مطالب زیادی به کتاب می‌افزاید که از جمله‌ی آن‌ها بحث نارسایی مفاهیم فلسفی غرب است که در تلخیص آن به خاطر دشواری مطالب برای خوانندگان، قدری گزینش نیز صورت گرفته است.

آخرین کتاب خلاصه شده در این دفتر، انسان و سرنوشت از آثار تألیفی استاد مطهری در سال 1345 است که در آن پس از مقدمه‌ی مفصلی در باب علل انحطاط مسلمین به این شبهه پاسخ داده می‌شود که اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت از پیش تعیین شده، از جمله علل انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان است.

آخرین نکته این که کتاب‌های خلاصه شده در این دفتر نسبت به مجموعه‌های قبل به خاطر ماهیت استدلالی و انتزاعی مباحث، صعوبت بیشتری داشته‌اند و لذا تلخیص آن‌ها نیز دشوارتر بوده است. در این دفتر سعی دشده است از یک سو تلخیص اندک و حذف حداقلی مطالب، چنان انجام شود که در فهم متن مشکلی ایجاد نکند، و از سوی دیگر توصیه‌ی پیشین خود در دفتر اول را تکرار می‌کنیم که مطالعه‌ی متن خلاصه شده، خواننده را از مطالعه‌ی اصل کتب بی‌نیاز نمی‌کند و لذا برای درک عمیق و کامل مباحث استاد مطهری، شایسته است خوانندگان محترم از مطالعه‌ی اصل آثار استاد غفلت نکنند.

گروه معارف اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام

علی اصغر خندان

خلاصه کتاب « فطرت »

اهمیت موضوع فطرت

موضوعات مهم فلسفه عبارتند از : خدا، جهان و انسان. بحث فطرت از طرفی مربوط به انسان و از طرف دیگر مربوط به خداست؛ لذا می توان گفت مسأله فطرت یک بحث فلسفی است. در قرآن و سنت روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است و همین مسأله، بینش خاصی درباره انسان پدید آورده، تا آنجا که شاید بتوان گفت مسأله فطرت، ام المسائل معارف اسلامی است؛ یعنی پذیرش و عدم پذیرش فطرت، تأثیر زیادی در مسائل دیگر خواهد داشت. به عنوان مثال در مسأله تربیت اگر قائل به فطرت شویم، تربیت انسان باید متناسب با فطریات او صورت گیرد و تربیت مطلوب آن است که در صدد رشد دادن استعدادهای انسان باشد. اما در صورت رد فطرت، مربی انسان فقط خواست خود را در نظر می گیرد و می خواهد فرد را به شکلی در آورد که منظور خودش تأمین شود، مثل کسی که گوسفند را به خاطر خود می خواهد، نه به خاطر گوسفند و آن را اخته می کند تا چاق شود، گر چه با این عمل خود گوسفند ناقص می شود. نپذیرفتن فطرت هم باعث می شود که انسان ها را همین طور تربیت کنیم، مثلاً بگوییم : جامعه نیاز به سرباز دارد و سرباز باید صددرصد مطیع باشد، لذا او را طوری تربیت کنیم که اراده و عقلش را هیچ گاه به کار نگیرد، در حقیقت با این کار آن سرباز را نسبت به مقام اصلی انسانی خود ناقص کرده ایم⁽³⁰⁾.

معنای فطرت

در قرآن ماده ف ط ر مکرر آمده است، مانند : (فَطَّرَهُنَّ)⁽³¹⁾، (فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)⁽³²⁾، (إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ)⁽³³⁾، (مُنْفِطِرٌ بِهِ)⁽³⁴⁾ و... که همه جا در مفهوم این کلمه، ابداع و آفرینش بدون سابقه مشاهده می شود. خود لغت فطرت فقط در یک آیه در مورد انسان و دین آمده است. (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ⁽³⁵⁾ با توجه به این که وزن فعله در زبان عربی دلالت بر نوع و چگونگی دارد، جمله (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) یعنی آن گونه خاصی از آفرینش که خدا به انسان داده، و لذا فطرت انسان یعنی ویژگیهایی در اصل خلقت و آفرینش انسان. ابن اثیر در النهایة در ذیل حدیث کل مولود یولد علی الفطرة⁽³⁶⁾ می گوید: معنای فطرت این است که انسان به نوعی از سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال طبیعی خود رها شود همان راه را انتخاب می کند. ابن عباس می گوید: من معنی فطرت را در قرآن نفهمیده بودم تا این که مشاهده کردم که دو اعرابی درباره چاه آبی دعوا داشتند و یکی از آنها گفت: انی فطرتها، یعنی من ابتدا آن چاه را حفر کردم. از این جا فهمیدم که فطرت یعنی خلقت صد درصد ابتدایی در انسان که در غیر انسان سابقه ندارد.

در قرآن کریم سه لغت فطرت، صبغة و حنیف در مورد دین به کار برده شده؛ یعنی هم فطرة الله، هم صبغة الله⁽³⁷⁾ و هم للدين حنیفا گفته شده است. صبغة نیز بر وزن فعله به معنای چگونگی و نوع خاصی از رنگ زدن می باشد؛ صبغة الله یعنی نوع رنگی که خداوند در متن تکوین زده است، یعنی رنگ خدایی، مسیحیان هم وقتی می خواهند کسی را مسیحی کنند، او را غسل تعمید می دهند، یعنی او را در آبی که رنگ خاصی دارد، غسل می دهند و به این وسیله رنگ مسیحیت به او می زنند. قرآن با بیان صبغة الله می خواهد بفرماید که این رنگ زدن ها اثری ندارد و آنچه پیامبر ما می گوید، همان فطرت واقعی است و صبغة الله یا فطرت واقعی یعنی رنگی که خدا در متن خلقت به روح و روان بشر زده است. درباره واژه حنیف و حنیف از امام باقر علیه السلام سؤال شد، فرمودند: هی الفطرة التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله⁽³⁸⁾ ابن اثیر نیز توضیح می دهد که حنیفیت یعنی میل و گرایش به حقیقت، و حنیف یعنی حق گرا و توحید گرا؛ بنابراین همان طور که در احادیث آمده است، دین حنیف یا دین فطری یا صبغة الله، همان توحید و معرفت خداوند می باشد.

خوب است قبل از ورود به بحث اصلی تفاوت سه لغت طبیعت، غریزه و فطرت را هم بیان کنیم؛ ویژگی‌های ذاتی در اشیای بی‌جان و یا نباتات را طبیعت یا طبع می‌نامیم، مثلاً می‌گوییم طبیعت اکسیژن این است که قابل احتراق می‌باشد، یا طبیعت فلان درخت آن است که طاقت سرمای شدید را دارد و... البته واژه طبیعت را در حیوانات و انسان‌ها هم به کار می‌بریم، ولی در جنبه‌هایی که با بی‌جان‌ها مشترکند. لغت غریزه بیشتر در مورد حیوانات و کمتر در مورد انسان به کار می‌رود، ولی در مورد جماد و نبات به هیچ وجه به کار برده نمی‌شود. البته ماهیت غریزه کاملاً روشن نیست ولی همین قدر می‌دانیم که یک حالت نیمه آگاهانه و غیر اکتسابی است که راهنمای حیوانات در زندگی‌شان می‌باشد. این حالت در انسان‌ها نیز تا حدی وجود دارد. در مورد امیال غریزی، انسان به خود میل یک نوع آگاهی حضوری دارد، اما به خود این آگاهی کوچکترین توجه و علمی ندارد و به خاطر همین است که گفتیم غریزه حالتی نیمه آگاهانه است.

اما لغت فطرت فقط در مورد انسان به کار برده می‌شود. فطرت نیز مانند طبیعت و غریزه، یک امر تکوینی و غیر اکتسابی است، اما از غریزه آگاهانه‌تر است، یعنی انسان یک سلسله فطریات دارد و می‌داند که چنین فطریاتی دارد. فرق دیگر فطریات با غریزه، این است که غریزه در حدود مسائل مادی زندگی حیوانی است، اما فطریات مربوط به مسائل ماورای حیوانی است؛ به بیان دیگر یک سلسله مسائل هست به نام انسانیت و ارزش‌های انسانی که این مسائل با منطق سود و منفعت، تضاد دارند. در منطق سودجویی، انسان ادامه حیات را به حسب غریزه دوست دارد، لذا به دنبال چیزی می‌رود که به سودش می‌باشد و به بقایش کمک می‌کند؛ اما گاهی به دنبال چیزهایی می‌رود که با سود مادی او قابل انطباق نیست که نام آن‌ها را ارزش‌های انسانی گذاشته‌اند. حال می‌خواهیم ببینیم اینها چیست و آیا ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارد یا خیر؟ و اگر کسی ریشه‌ای در نهاد انسان برای اینها قائل نشود، آیا می‌تواند دم از اصالت انسان بزند یا خیر؟ غریبه‌ها به غلط اسم این را value

(ارزش) گذاشته‌اند و در واقع خواسته‌اند بگویند: اینها واقعیت نیستند، ولی انسان به حسب قرارداد به اینها ارزش و اعتبار داده است، همان گونه که یک اسکناس هزار تومانی، در عالم واقع ارزشی ندارد و این ما هستیم که ارزشی برای آن اعتبار می‌کنیم. ما عقیده دانشمندان غربی را در این زمینه نقد و بررسی خواهیم نمود⁽³⁹⁾.

فطریات انسان

در میان موجودات جهان، هیچ موجودی به اندازه انسان ناشناخته نیست. یکی از مجهولات درباره انسان مسأله فطریات یا به تعبیر بعضی روانشناسان، غرایز انسان است که در دو قست قابل بررسی می‌باشد: یکی در ناحیه شناخت‌ها و دریافت‌ها، و دیگر در ناحیه خواست‌ها و گرایش‌ها.

1- فطریات ادراکی (دانشی)

در ناحیه دریافت‌ها و شناخت‌ها، این مسأله وجود دارد که آیا انسان دارای یک سلسله معلومات فطری و غیر اکتسابی هست یا نه، در این زمینه نظریات مختلفی وجود دارد: یک نظر، نظریه افلاطون است که می‌گوید روح انسان قبل از تعلق به بدن، در دنیای دیگری به نام عالم مُثُل قرار داشته و حقایق اشیاء را درک کرده است، وقتی که روح به بدن تعلق گرفت، حجابی میان او و معلوماتش برقرار می‌شود و او موقتاً آن معلومات را فراموش می‌کند، لذا حقیقت تعلیم و تعلم همان تذکر و یاد آوری است و اما نظریه حکمای اسلامی این است که انسان بالفطره چیزهای کمی را میداند که آن‌ها اصول مشترک تفکر انسانی می‌باشند، اما نه به آن مفهوم افلاطونی، بلکه انسان در همین دنیا متوجه آن اصول می‌شود، ولی در دانستن آن‌ها نیاز به تعلیم و فکر کردن ندارد، یعنی انسان به گونه‌ای است که با صرف عرضه شدن این مسائل بر او، آن‌ها را به طور کلی قبول می‌کند و خلاف آن‌ها را نمی‌تواند قبول نماید، نه این که آن‌ها را قبلاً می‌دانسته است.

در میان فلاسفه جدید نیز در این مسأله اختلاف نظر وجود دارد. کانت معتقد است که انسان یک سلسله معلومات قبلی و غیر حاصل از تجربه و حواس دارد که این معلومات لازمه ساختمان ذهن انسان است. فرق کانت با حکمای اسلامی این است که حکمای اسلامی می‌گویند انسان در ابتدای تولد، همان اصول اولیه تفکر را هم ندارد، ولی بعداً پیدا می‌شود، بدین شکل که به صرف تصور دو طرف قضیه (موضوع و محمول)، این رابطه را تصدیق می‌کند. مثلاً با در نظر گرفتن این قضیه که کل از جزء بزرگتر است افلاطون می‌گوید: این را مانند سایر مسائل، روح‌ها از ازل می‌دانستند و در این جا فقط یاد آوری می‌شود. کانت می‌گوید: به خاطر ساختمان ذهن و یک سلسله عناصر ذهنی، انسان خود به خود این قضیه را تأیید می‌کند. اما حکمای اسلامی می‌گویند: انسان در ابتدای خلقت چیزی نمی‌داند، حتی این قضیه را؛ اما همین که تصویری از کل و تصویری از جزء برایش حاصل شد، حکم فوق را صادر می‌کند. این‌ها قضایایی هستند که تصورشان موجب تصدیقشان می‌شود.

نظریه دیگر که اغلب فیلسوفان حسی مثل جان لاک و هیوم به آن معتقدند، این است که لوح ضمیر انسان صفحه سفیدی است و می‌تواند همه چیز را از بیرون دریافت کند. اینها می‌گویند فکر انسان یک سلسله اصول ثابت و غیر قابل تردید ندارد. بر خلاف این عده فلاسفه اسلامی و همه کسانی که قائل به اصول تفکر فطری هستند، قضایایی مانند تناقض محال است یا کل از جزء بزرگتر است را غیر قابل خطا و اشتباه می‌دانند و می‌گویند این اصول در هر مکان و هر زمان و هر حالتی درست است. لذا این عده می‌توانند از آن اصول، فروعی بسازند و یک جهان بینی یقینی داشته باشند. اما حسیون و آن‌هایی که منکر این اصول می‌شوند، باید بگویند که اینها هم اکتسابی است، یعنی عاملی سبب شده که ما این طور فکر کنیم و چه بسا با تغییر این عامل، ما برعکس فکر کنیم و مثلاً بگوییم که جزء از کل بزرگتر است. پس اگر این اصول تفکر فطری را منکر شویم، ارزشی برای هیچ دریافت و

هیچ علمی باقی نمی ماند و قهرا هیچ فلسفه‌ای اعتبار نخواهد داشت و نمی توان به یک جهان بینی و شناخت یقینی رسید. فلسفه‌های ماتریالیستی چاره‌ای ندارند جز این که حسی محض باشند، و در این صورت مجبورند تمام اندیشه‌ها را محصول عوامل بیرونی بدانند و بگویند: شاید هر چه می دانیم، همگی ساخته و پرداخته شرایط خاص محیط باشد و با تغییر محیط عوض شود، و در این صورت چاره‌ای جز شک گرایی مطلق و نفی هر علم و فلسفه‌ای نخواهند داشت. پس به آن‌ها باید گفت همین فکر شما هم که جهان چیزی جز ماده نیست، اعتباری ندارد و احتمال دارد عوض شود⁽⁴⁰⁾

2- فطریات احساسی (گرایش)

گرایش‌ها و خواست‌های غیر اکتسابی انسان را می توان به دو دسته تقسیم کرد؛ خواست‌های جسمی و خواست‌های روحی. منظور از خواست جسمی، تقاضاهایی است که صددرصد وابسته به جسم باشد، مانند غریزه خوردن هنگام گرسنگی، که یک امر کاملاً مادی و در عین حال غریزی است؛ یعنی ساختمان بدنی انسان و هر حیوانی اقتضا می کند که به محض گرسنه شدن به دنبال غذا برود. همین طور است غریزه جنسی و... که ما فعلاً به این امور غریزی یعنی گرایش فطری جسمانی کاری نداریم. اما یک سلسله خواست‌ها و میل‌ها هست که روانشناسی آن‌ها را امور روحی یا لذات روحی می نامد، مانند حقیقت جویی یا میل به پرستش. می خواهیم ببینیم آیا اینها فطری اند یا خیر. در این جا ابتدا به بررسی این گرایش‌ها و میل‌ها می پردازیم و سپس درباره فطری بودن یا فطری نبودن آن‌ها بحث می کنیم.

یکی از امتیازات انسان از غیر انسان یک سلسله گرایش‌های خاص است که می توان آن‌ها را گرایش‌های مقدس نامید، زیرا این گرایش‌ها انسان را از خود محوری بیرون می آورد. خود محوری یعنی گرایش‌هایی که نهایت امر به خود فرد برگردد. مانند گرایش به تغذیه که در حیوانات هم هست. اما آن گرایش‌های مقدس اولاً بر اساس خود محوری و

خودخواهی قابل توجیه نیست، و ثانیاً انسان در وجدان خود برای آن‌ها یک نوع قداستی قائل است، یعنی اینها را در هر کسی ببیند او را انسانی متعالی تلقی می‌کند، و ثالثاً کاملاً شکل انتخابی و آگاهانه دارد. به هر حال این گرایش‌ها اموری است که ملاک و معیار انسانیت شناخته می‌شوند. ما ابتدا باید این مسائل را طرح کنیم، و بشناسیم بعد ببینیم که آیا فطریند یا نه؟ و در صورت فطری بودن چه نتیجه‌ای باید بگیریم و در صورت فطری نبودن چه نتیجه‌ای؟ و بعد برویم سراغ دلیل بر فطری بودن یا نبودن آن‌ها. این فطریات یا خواسته‌های روحی انسان عبارتند از:

1 - حقیقت جویی

می‌توانیم نام این مقوله را مقوله دانایی یا مقوله دریافت واقعیت جهان بنامیم. به هر حال در انسان گرایشی هست که می‌خواهد واقعیت‌ها را آن‌چنان که هستند درک کند و بشناسد و همین مسأله باعث پیدایش علم و فلسفه شده است. در روانشناسی این مقوله را به نام حس کاوش مطرح می‌کنند. این حالت در کودکان نیز به شکل کنجکاوی‌های گوناگون وجود دارد. به خاطر همین حس است که انسان دانایی را ولو همراه با رنج و سختی، بر ابلهی ولو با ثروت و خوشی، ترجیح می‌دهد.

2 - خیر خواهی

این گرایش همان چیزی است که آن را اخلاق یا خیر اخلاقی می‌نامیم. انسان به بسیاری از امور به خاطر منفعت آن‌ها گرایش دارد. گرایش انسان به منفعت، همان خود محوری است که برای حفظ و ادامه حیات خود می‌باشد. اما گاهی کاری را فضیلت می‌داند، و بدان گرایش دارد. مانند گرایش انسان به راستگویی و تنفر وی از دروغ. به طور کلی این گرایش‌ها که فضیلت نامیده می‌شوند دو نوع است: فردی و اجتماعی. فردی مثل گرایش به نظم، گرایش به تسلط بر نفس و... و اجتماعی مانند گرایش به تعاون، گرایش به احسان، گرایش به ایثار و...

3 - گرایش به جمال و زیبایی

در انسان گرایش به زیبایی دوستی و زیبایی آفرینی در زمینه‌های مختلف وجود دارد، حتی در لباس پوشیدن. مسأله هنر هم خلق نوعی زیبایی است که گرایش به آن در همه افراد وجود دارد. یکی از جهات معجزه بودن خود قرآن هم مقوله زیبایی یعنی فصاحت و بلاغت آن است.

4 - گرایش به خلاقیت و ابداع

گرایشی در انسان هست که او را وادار به نوآوری می‌کند. ابتکار و نوآوری در مقابل تقلید است؛ بعضی فقط تابع و مقلدند و روش‌های دیگران را تقلید می‌کند، اما بعضی ابتکار دارند و در زمینه‌های مختلف کار و صنعت و علم و... چیزهای نو می‌آفرینند. از بالاترین مراتب نوآوری، خلق نظریه‌هاست که کسی نظریه‌ای خلق کند، بعد آن را اثبات نماید و دیگران نظریه او را بپذیرند.

5 - عشق و پرستش

عشق نیز یکی از پیچیدگی‌های وجود انسان است.

محبت وقتی به مرحله‌ای برسد که بر عقل و اراده تسلط پیدا کند، به آن عشق گویند. عشق واقعی جدا از شهوات، به پرستش هم می‌انجامد. در مورد عشق تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است. بعضی مانند فروید آن را چیزی جز شهوات ندانسته و گفته‌اند: عشق همان هیجان غریزه جنسی است. بعضی دیگر مثل ویل دورانت معتقدند عشق از غریزه جنسی شروع می‌شود ولی بعد تلطیف شده، جنبه جنسی خود را از دست می‌دهد و حالت روحانی به خود می‌گیرد. اما فلاسفه اسلامی قائل به دو نوع عشقند: عشق جسمانی و عشق روحانی و منشأ عشق جسمانی را غریزه می‌دانند که با وصال معشوق بیان می‌یابد، اما عشق روحانی نوعی همشکلی بین روحهاست که نه تنها وصال آن را خاموش نمی‌کند، بلکه بر حرارتش می‌فزاید. به عقیده اینها، برخی از عشق‌های افراد انسان به یکدیگر هم از نوع روحانی است، زیرا شخص معشوق مظهري است از آن معشوق حقیقی، عاشق در خیال خود همه کمالات را برای معشوق فرض می‌کند و برای همین است که گاه عاشق، خیال

محبوب را از خود محبوب عزیزتر می‌دارد. اما بنا بر نظر عرفا اصلاً عشق مجازی وجود ندارد و تمام عشقها، حقیقی است. عرفا می‌گویند: تنها جمال و زیبایی، جمال خداست و بقیه، پرتوهایی از این جمالند. فطرت انسان در جستجوی جمال و کمال مطلق است، اما در مصداق آن اشتباه می‌کند و سراغ اینها که تا حدی مظهر معشوق حقیقی‌اند می‌رود، برای همین است که بعد از وصال به معشوق‌های غیر حقیقی که فاقد جمال و کمال مطلقند، احساس سرخوردگی می‌کند.

اشتباه این مسأله که گفته‌اند انسان طالب تنوع است، در همین جا معلوم می‌شود: زیرا حق این است که انسان چیزی را که مقتضای طبیعتش است، طلب کند و وقتی بدان رسید آرامش یابد. پس انسان حقیقتاً طالب تنوع نیست و اگر به مطلوب حقیقی خود برسد آرام می‌گیرد؛ این سرگردانی‌ها ناشی از آن است که انسان در مصداق مطلوب خود اشتباه می‌کند. لذا آنان که دنبال خدا می‌روند، آرامش می‌یابند (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) ⁽⁴¹⁾ تنها با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گیرد و هیچ مطلوب دیگری به انسان آرامش حقیقی نمی‌دهد. از این جا سخیف بودن کلام آن‌هایی که بهشت را جایی خستگی‌آور تلقی می‌کنند، معلوم می‌شود. اینها چون لذات را صرفاً در لذات مادی خلاصه کرده‌اند و لذات مادی هم فقط وقتی لذتبخش است که انسان آن لذات را نداشته باشد و با زحمت کسب کند و در بهشت هم همه لذات مهیاست، از این رو پنداشته‌اند در بهشت، انسان از چیزی لذت نمی‌برد. در حالی که قرآن جواب اینها را داده است که (لَا يَبْغُونَ عَنْهَا جِوَالًا) ⁽⁴²⁾ اهل بهشت طالب تحول نیستند. زیرا لذت آن‌ها این است که مهمان خالق خود هستند و با آن حقیقت پیوند خورده‌اند، لذا دیگر آن حالت دل‌زدگی و تنوع خواهی و این که به جای دیگر بروم وجود ندارد، و اصلاً جای دیگر، معنی ندارد.

به هر حال خوبی عشق ولو عشق‌های مجازی، این است که در انسان وحدت و تمرکز ایجاد می‌کند؛ روح انسان به صدها شیء وابستگی دارد و فقط وقتی واقعا موحد می‌شود که

همه این رشته‌های تعلق را پاره کند، و عشق سبب پیدایش این حالت تمرکز می‌شود. پس عشق در حقیقت همان فنای عاشق در معشوق است و به خاطر همین است که با هیچ منطق مادی جور در نمی‌آید. عشق، انسان را به مرحله‌ای می‌رساند که از معشوق، خدایی می‌سازد و او را هستی مطلق فرض می‌کند و بنده او می‌شود، و این پرستش است. جالب است که بدانیم غریبانی مثل راسل، آن عشقهایی را که به فنای عاشق در معشوق می‌انجامد، عشق‌های شرقی می‌دانند؛ وی در کتاب زناشویی و اخلاق می‌گوید: برای ما (غریبها) عشق وسیله و مقدمه‌ای برای وصال است، اما عشق‌های شرقی، خود، هدف است و این عشقهاست که به روح انسان عظمت و شکوه و شخصیت می‌دهد.

این که ما پرستش را مرحله نهایی عشق و پرستش واقعی را پرستش عاشقانه معرفی کردیم، ممکن است این سؤال را پدید آورد که پس تکلیف عبادت‌های اغلب مردم که به این مرحله نرسیده‌اند، چیست؟ می‌گوییم: این مسأله از نظر اسلام، مسلم است که اخلاص، شرط عبادت می‌باشد: **(وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)** ⁽⁴³⁾ و اخلاص این است که معبود انسان، خود خدا باشد، نه هوای نفس. انسان گاهی بدون هیچ ارتباطی با خدا، کاری را کاملاً برای هوای نفس خود انجام می‌دهد، که هیچ. اما گاه خدا را وسیله قرار می‌دهد برای خواسته‌های نفسانی خودش؛ مثلاً به در خانه خدا می‌رود برای حل مشکلات دنیا. این هم اگر چه نوعی شرک است، اما خداوند آن را می‌پذیرد و همان چیزی را که انسان می‌خواهد، به او می‌دهد. در آخرت هم همین طور است؛ اگر انسان خدا را برای خواسته‌ای اخروی عبادت کند، خدا آن خواسته‌ها را به وی می‌دهد و اگر چه این عبادت، عبادت واقعی نیست، اما خداوند این گونه شرک‌ها را به تفضل خودش نادیده می‌گیرد و اعمال ما را از ما خواهد پذیرفت. پرستش حقیقی آن‌جاست که خدا، فقط و فقط به خاطر خودش و به صورت عاشقانه پرستیده شود. در روایات اسلامی آمده است: ان ديبب الشرك

فی القلب، أخفی من دیبب النملة السوداء علی الصخرة الصماء فی اللیلة الظلماء⁽⁴⁴⁾ که این همان شرک‌های مخفی است که خدا وسیله می‌شود برای هدف‌های دیگر⁽⁴⁵⁾.

توجیه این پنج مقوله بر اساس فطرت و نفی فطرت

حال ببینم چگونه می‌توان این پنج مقوله را توجیه کرد. به طور کلی اینها دو توجیه اساسی دارند؛ یکی این که بگوییم: همه اینها از فطرت سرچشمه می‌گیرند؛ انسان حقیقتی است مرکب از روح و بدن و روحش حقیقتی است الهی و ملکوتی نفخت فیہ من روحی⁽⁴⁶⁾ در انسان، هم عناصر مادی و طبیعی وجود دارد که او را به طبیعت وابسته می‌کند، هم عناصر غیر مادی که او را به اموری معنوی وابسته کرده است: ان الله تعالی خلق الملائكة و ركب فیهم العقل، و خلق البهائم و ركب فیهم الشهوة، و خلق الانسان و ركب فیہ العقل و الشهوة⁽⁴⁷⁾ پس این که انسان حقیقت جو و زیبایی جو و... می‌باشد، واقعیتی است در روح او، انسان میان این دو گرایش آسمانی و زمینی مختار است؛ (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)⁽⁴⁸⁾ آن‌ها که در جهت آسمانی و عقلانی پیش رفته‌اند، گروه حق را تشکیل می‌دهند، و آن‌ها که در حیوانیت سقوط کرده‌اند، گروه باطل را. نبردهای انسانی تاریخ هم، صرف نبرد طبقه محروم با طبقه برخوردار، به خاطر منافع نیست، بلکه نبرد اصلی، نبرد طبقه حق جو با طبقه منعفت جو است، و البته طبقه محروم نسبت به طبقه برخوردار، بیشتر به حق گرایش دارد، زیرا حق از طرفی روح گرایش به حق او را ارضا می‌کند و از طرف دیگر حقوق از دست رفته‌اش را به او می‌دهد.

توجیه دیگر این است که بگوییم خیر، این گرایشها فطری نیست. در این صورت باید به توجیه‌های مادی پرداخت، همان طور که عده‌ای می‌گویند: انسان با حیوان فرقی ندارد و آنچه به حسب غریزه می‌خواهد همان وسایل معاش است، اما در اثر همین زندگی مادی، به یک سلسله امور دیگر هم نیاز پیدا می‌کند؛ مثلاً انسان به تنهایی نمی‌تواند زندگی کند و منافع و مصالح او اقتضای زندگی جمعی را دارد. بعد در این زندگی جمعی یک سلسله مقرراتی وضع می‌شود تا هر کسی حدود مرز خود را رعایت کند؛ مثلاً عدالت وضع می‌شود،

چون زندگی اجتماعی بدون عدالت امکان‌پذیر نیست. من عدالت را می‌خواهم برای این که شما به من زور نگوئید و شما هم آن را می‌خواهید برای این که من به شما زور نگویم، و این که عدالت را به خاطر عدالت بخواهیم، بی‌معنی است. یا مثلاً بشر می‌بیند هر چه درباره طبیعت آگاه‌تر شود، برایش بهتر است؛ پس به دنبال علم می‌رود و احیاناً به آن یک قداستی هم می‌بخشد، چرا که علم بهترین ابزار کسب معاش است. گاه یک سلسله قداست‌هایی را هم نیرنگ‌ها به وجود می‌آورند. مثلاً طبقات زیرک و باهوش، مردم را فریب می‌دهند و برای علم، هنر، خلق و ابداع و... یک قداست ذاتی قائل می‌شوند در حالی که هدفشان فریب مردم و استفاده از محصول کار آنهاست. عشق و پرستش هم اساساً بی‌معناست، زیرا انسان را از خود بیگانه می‌کند و فنای عاشق در راه معشوق با هیچ منطقی جور در نمی‌آید و...

در بحث فطریات علمی گفتیم که حسیونی که به حسی بودن خود وفادار ماندند، به دو اصل پایبند شدند و گفتند: اولاً چیزی را که حس نمی‌کنیم، نه نفی می‌کنیم و نه اثبات؛ ثانیاً بعضی مسائل مانند اصل علیت را اگرچه همه اذهان قبول دارند اما چون محسوس نیست ما قبول نداریم، چون آنچه محسوس است تعاقب است نه علیت. ولی یک عده خواستند در مقدمات، حسی باشند و در نتیجه‌گیری، عقلی. در باب گرایش‌ها هم همین‌طور است. یک عده مثل نیچه، به لوازم مادی بودن روح از هر جهت ملتزم شدند و تمام ارزش‌های انسانی را که اخلاق نامیده می‌شود، نفی نمودند. واقعاً هم اگر ما انسان را صد درصد مادی بدانیم، تمام گرایش‌های مقدس انسانی، اموری موهوم خواهند بود. اما کسانی که اصالت ارزش‌های انسانی را در ظاهر قبول می‌کنند، خود دو دسته‌اند. یک دسته که مارکسیست‌ها باشند، این ارزش انسانی را متغیر می‌دانند و دسته دیگر، یعنی اگزیستانسیالیست‌ها، سعی کرده‌اند برای این اصالت‌ها، پایه‌ای پیدا کنند بدون این که ترکیب مادی بشر به هم بخورد⁽⁴⁹⁾. اکنون به بیان و نقد این دو دیدگاه می‌پردازیم:

توجیه ارزش‌های انسانی از دیدگاه مارکسیستها

مارکسیست‌ها می‌گویند: چون انسان موجود ثابتی نیست، قهرا ارزش‌های انسانی هم ثابت نیستند. انسان در هر دوره ارزش‌های اخلاقی مختص به آن دوره را دارد. اساس این نظریه مسأله نسبیت اخلاق می‌باشد، یعنی چون انسان متغیر است انسانیت نیز متغیر و تابع شرایط خاص زمان و مکان می‌باشد و هر زمانی یک اخلاق را اقتضا می‌کند.

حال آیا واقعا ارزش‌های اخلاقی متغیرند؟ مثلا همین حقیقت‌جویی، آیا یک ارزش متغیر است و در دوره‌های اشتراک اولیه، کشاورزی، بردگی، فئودالی، سرمایه‌داری و کمونیستی برای انسان تغییر کرده یا ارزشی ثابت است؟ ثانيا اگر ارزش‌ها متغیر باشند، باید هر ارزشی در زمان خود درست باشد و در زمان دیگر خطا، و دیگر کسی حق محکوم کردن اخلاق خطای گذشتگان را نخواهد داشت؟ مثلا باید گفت کار فرعون در زمان خودش خوب بود، چون دوره، دوره حکومت فرعون‌ها بود! ثالثا در این بیان روی اخلاق طبقاتی تکیه شده است و مطابق آن، مثلا در زمان ما که نمونه‌ای از همه این نظام‌ها موجود است، باید بگوییم که واقعا اخلاق برای کمونیست یک چیزی است و برای کاپیتالیست چیز دیگر، پس یک کمونیست نمی‌تواند یک کاپیتالیست را از نظر اخلاقی محکوم کند، زیرا یک اخلاق مشترک انسانی و فطری در کار نیست که ملاک قضاوت قرار گیرد.

از اشکالات فوق به این نتیجه می‌رسیم که انسان نمی‌تواند هم قائل به اخلاق باشد و هم آن را نسبی و متغیر بداند و لاقلا اصول اخلاقی باید ثابت باشند. اگر ثبات را از اخلاق بگیریم به صورت آداب و یک سلسله قواعد قراردادی در می‌آید که نه مقدس خواهد بود و نه ملاک خیر و فضیلت. نکته دیگر در این فرضیه، متکامل دانستن اخلاق است که آن هم تناقضی دیگر در این فرضیه می‌باشد: می‌دانیم که متغیر، هم می‌تواند در جهت سقوط و انحطاط باشد و هم در جهت تکامل، اگر اخلاق تنها سیر تکاملی داشته باشد، دیگر فساد اخلاقی معنی ندارد و هر مرحله‌ای که بیاید از مرحله بعد بهتر خواهد بود. برای تکامل باید

یک مبدأ کمال در نظر بگیریم و بعد مسیری که شیء از همان مبدأ و در همان مسیر رشد می‌کند و در سطح بالاتری قرار می‌گیرد.

در مورد جامعه بشری تکامل سه مصداق می‌تواند داشته باشد؛ گاه منظور از تکامل جامعه بشری، در رابطه با انسان و طبیعت است که مسلماً در این جنبه تکامل رخ داده است یعنی روز به روز بر تسلط انسان نسبت به طبیعت افزوده شده است. حالت دیگر، تکامل در روابط انسان‌ها با یکدیگر از نظر روابط ساختمانی اجتماعی است و در این جا نیز تکامل را مشاهده می‌کنیم، یعنی جامعه از نظر تشکیلات، روز به روز پیچیده و گسترده‌تر شده است که نتیجه آن، زیاد شدن تخصص‌ها در جامعه، خارج شدن افراد اجتماع از تشابه و دور کردن آن‌ها از یکدیگر است. حالت سوم تکامل در انسانیت و اخلاق است. ما تنها اگر اصول ارزش‌های انسانی را فطری و ثابت بدانیم، تکامل معنی پیدا می‌کند. مثلاً می‌گوییم زیبایی دوستی یکی از ارزش‌های انسانی است. حال اگر به تاریخ زندگی بشر بنگریم می‌بینیم که بشر اولیه و بشر امروزی بسیار پیشرفت کرده است. اما اگر تکامل را صرف تغییر بدانیم که حتی وحدت مسیر و معیار هم برایش قائل نباشیم و بگوییم مثلاً بشر گذشته در دوره‌های سابق، حقیقت‌جو بود، ولی امروز این معیار تغییر کرده، دیگر به این تغییر، تکامل نمی‌گویند.

اینها پنداشته‌اند اگر معیارهای انسانیت را ثابت بشماریم، انسان را ثابت و غیر متکامل دانسته‌ایم. لذا تکامل را امری اعتباری و طفیلی تکامل ابزار تولید دانسته‌اند. ما در تکامل ابزار تولید شکی نداریم، اما اینها می‌گویند ابزار تولید که تکامل می‌یابد و هر مرحله‌ای، اخلاقی را ایجاد می‌کند و چون آن اخلاق ناشی از مرحله تکامل یافته ابزار تولید است، پس اخلاق آن مرحله هم متکامل شده است. در صورتی که اینها هیچ تلازمی باهمدیگر ندارند؛ اولاً ما این حرف کلی را که هر دوره ابزار تولید، اخلاق خاصی را اقتضا می‌کند، در اصول اخلاق قبول نداریم، زیرا ابزار تولید در هر مرحله‌ای باشد، اصول اخلاقی یکی است.

این مثل آن است که کسی بگوید زمانی که دزدی با شمع بوده، کار بدی بود حال که برق و الکترونیک آمده، دیگر دزدی کار بدی نیست! و ثانیاً خود این که تکامل ابزار تولید را تکامل انسان بدانیم، نفی اصالت‌های انسانی است؛ یعنی در حقیقت خود انسانیت از آن جهت که انسانیت است، هیچ تکاملی ندارد⁽⁵⁰⁾!

توجیه ارزش‌های انسانی از دیدگاه اگزیستانسیالیسم

در فلسفه اسلامی، ما دو نوع خیر داریم: خیر محسوس (که مربوط به جنبه‌های مادی انسان است و احیاناً منفعت یا سود خوانده می‌شود) و خیر معقول (که مربوط به جنبه‌های معنوی انسان است)؛ اما اگزیستانسیالیست‌ها چون واقعیت را منحصر در مادیات می‌دانستند، گفتند که انسان به حکم عقل و منطق، یا جستجوگر خیر (به معنی منفعت مادی) است، یا جستجوگر یک ارزش خیالی است که هر چند عقل می‌گوید آن چیز هیچ ارزشی ندارد، اما انسان به دنبال آن می‌رود.

عده‌ای مطلب فوق را با صراحت اظهار کردند و عده‌ای آن را در لفافه سخن پیچیدند و گفتند بر خلاف واقعیت‌های خارجی که اموری کشف شدنی‌اند، ارزش‌های انسانی یک سلسله امور آفریدنی هستند، یعنی قبلاً وجود نداشته‌اند که انسان آن‌ها را کشف کند، بلکه خود انسان آن‌ها را خلق و اعتبار می‌کند. با این بیان مثلاً عدل و ظلم در ذات خود هیچ فرقی ندارند و این انسان است که به عدل ارزش می‌دهد و عدل با ظلم تفاوت پیدا می‌کند؛ همین طور است سایر امور اخلاقی.

ما می‌پرسیم این خلق ارزش چگونه است؟ اگر به این معناست که انسان با اعتبار کردن خود به آن‌ها واقعیت خارجی می‌دهد، که این اصلاً معنی ندارد، تازه شما که اصلاً واقعیتی برای معنویت قائل نیستید، انسان چگونه می‌تواند به چیزی که واقعیت‌پذیر نیست، واقعیت بدهد؟! پس در حقیقت این آفریدن یعنی اعتبار کردن امور قراردادی، و منظور شما از این که انسان ارزش را می‌آفریند یعنی انسان برای آنچه ارزش نامیده می‌شود، واقعیتی فرض

می‌کند در حالی که واقعیت ندارد، که این هم باز مساوی نفی ارزش‌ها و اصالت‌هاست. علاوه بر این، انسان در وسائل می‌تواند قرارداد کند نه در هدف‌ها؛ این که انسان با اعتبار و قرارداد بتواند اصالت‌های انسانی بیافریند مثل این است که فرض کنیم انسان هدفی ندارد، بعد چیزی را برای خودش اعتبار می‌کند که هدف بشود و همان چیز هدف می‌شود، مثل اعراب جاهلیت که بت می‌ساختند بعد همان بت را می‌پرستیدند! در حالی که هدف باید چیزی بالاتر از انسان باشد تا انسان برای رسیدن به آن تلاش کند، نه چیزی که قراردادی و ساخته انسان است و در نتیجه پست‌تر از خود اوست.

پس این هم راه حلی برای این مشکل نیست. لذا اصالت‌های انسانی تنها وقتی مفهوم پیدا می‌کنند که مایه‌هایی در فطرت انسان داشته باشند و انسان همان طور که با واقعیت‌های محسوس خود به سوی واقعیت‌های محسوس جهان حرکت می‌کند، با واقعیت‌های معقول و غیر مادی‌اش به سوی واقعیت‌های غیر محسوس حرکت کند. پس ارزش‌ها همان خیرهای واقعی‌اند و نمی‌شود آن‌ها را هیچ و پوچ و غیر واقعی دانست، مگر این که تمام گرایش‌های مقدس را در انسان نفی کنیم و انسان را بیش از یک حیوان ندانیم⁽⁵¹⁾.

نظریات منکرین فطری بودن دین، درباره منشأ دین

حال بحث فطری بودن دین مطرح است که آیا دین فطری است؟ عده‌ای فطری بودن دین را قبول ندارند و درباره منشأ آن نظریات مختلفی بیان کرده‌اند.

فویرباخ و از خودبیگانگی

یکی از این نظرات، نظریه فویرباخ است که مذهب را مولود حالت از خودبیگانگی انسان نسبت به خودش می‌داند. معنی اصطلاح از خودبیگانگی که اولین بار توسط هگل مطرح شده، این است که انسان یک واقعیت و خود واقعی دارد، بعد چیزی را که ناخود است، به جای آن خود حقیقی می‌پندارد، یعنی خودش را با غیر خودش اشتباه می‌گیرد⁽⁵²⁾.

فویرباخ می‌گوید: انسان دارای دوگانگی وجود است؛ وجودی عالی دارد و وجودی دانی (همان دو چیزی که ما آن‌ها را حیوانیت و انسانیت انسان می‌نامیم). بعد می‌گوید که انسان به دنائت‌ها تن در می‌دهد و تابع جنبه دانی خود می‌شود، بعد می‌بیند که با آن جنبه‌های عالی خودش جور در نمی‌آید، لذا در حالی که همین شرافت‌ها و اصالت‌ها در خود اوست، فکر می‌کند که اینها در ماورای اوست و خدا را بر اساس وجود خود می‌سازد. یعنی برخلاف آنچه که تورات می‌گوید: خدا انسان را بر صورت خود آفرید باید گفت که انسان، خدا را بر سیرت خود آفرید! وی می‌گوید که ابتدا آن جنبه ماورایی از انسان خیلی دور شد، لذا انسان از خداهای مذاهب بدوی خیلی فاصله داشت، بعد خدای یهود تا حدی شبیه انسان می‌شود و مانند انسان، احساسات و عواطف و خشم و شهوت دارد و کم‌کم در مسیحیت به صورت یک انسان در می‌آید. فویرباخ نتیجه می‌گیرد انسان هر چه بیشتر خود را بشناسد، بیشتر این از خود بیگانگی را از خودش دور می‌کند، و زمانی که خودش را خوب بشناسد، جایی برای مذهب باقی نمی‌ماند و انسان به آن جا می‌رسد که بگوید این صفات مال من است نه مال خدا، و به جای پرستش خدا، خود را پرستد.

در رد این نظریه می‌گوییم: اولاً: شما که انسان را صددرصد مادی می‌دانید، دوگانگی وجود او را چگونه توجیه می‌کنی؟ این دوگانگی را مذاهب می‌توانند بیان کنند که انسان را مرکب از یک حقیقت خاکی و یک حقیقت ملکوتی می‌دانند. ثانياً: بنا بر فرض فوق، ما مجبوریم که از طرفی همه انسان‌ها را ساقط شده در حیوانیت بدانیم، و نیز باید همه این ساقط شده‌های در حیوانیت را مذهبی فرض کنیم؛ در حالی که می‌بینیم در همه زمان‌ها انسان‌هایی که به شرافت و انسانیت خودشان وفادار مانده‌اند، یافت می‌شوند، و همچنین آن‌هایی که به مذهب گرایش پیدا می‌کنند، کسانی‌اند که این اصالت‌های انسانی در آن‌ها زنده است، و بی‌دین‌ها، افراد فرورفته در حیوانیت‌اند. به هر حال نظریه فویرباخ نظریه منسوخ است (53).

اگوست کنت و جهل

نظر دیگر این است که مذهب مولود جهل است. اگوست کنت می‌گوید: بشر بالطبع اصل علیت را پذیرفته، اما چون علل اصلی حوادث را نمی‌داند، آن‌ها را به یک موجودات غیبی مثل خدایان نسبت داده است. علاوه بر این توجیه نظری، کسانی مانند اسپنسر ریشه مطلب را هم بیان کرده‌اند که انسان مردگان را در خواب می‌دید، آنگاه فکر می‌کرد کسی که به خوابش آمده، واقعا یک موجود خارجی است و از طرفی هم می‌دانست که جسم وی زیر خاک فرسوده شده، از این جا معتقد به یک دوگانگی در همه انسان‌ها شد که هر کس جسمی دارد و روحی؛ بعد این را به همه اشیا تعمیم داد و برای همه آن‌ها روحی قائل شد. آن‌گاه در گرفتاری‌ها و مصیبت‌های طبیعی، همان طور که برای یک انسان قدرتمند هدیه می‌برد، در مقابل نیروهای طبیعت هم نذر می‌کرد و همان طور که از یک انسان قوی تملق گویی می‌کرد تا از شرش در امان بماند، درباره طبیعت نیز چنین کرد، و از این جا پرستش نیروهای طبیعت شروع شد.

راسل و ضعف و ترس

نظریه دیگری مذهب را ناشی از ضعف و یا ترس بشر معرفی کرده است. راسل و تأیید این نظریه می‌گوید: انسان پدیده‌هایی را می‌دیده و می‌ترسیده، احتیاج داشته که این اضطراب و نگرانی درون خودش را به آرامش تبدیل نماید. اما چون به پدیده‌ها، علم و شناخت واقعی نداشته، برای تسکین خود مثلاً با اعتقاد به قضا و قدر و یا اعتقاد به این که اگر ما در دنیا ناراحتی می‌کشیم، در عوض بهشتی هست و... سعی می‌کرده ناملايمات را برای خود آسان نماید.

در نقد این چند نظریه باید متوجه این نکته بود که آن‌ها از اول فرضشان بر این است که یک منطقی و فکر معقول نمی‌توانسته منشأ پیدایش دین باشد و بنابراین باید به دنبال امور غیر منطقی مانند ضعف و جهل و ترس و... برویم.

پاسخ ما به این نظریه‌ها این است که تا وقتی از نظر منطقی و بر مبنای دستگاه ادراک بشر و آنچه انسان پیرامون خود حس می‌کند، می‌توان پیدایش عقیده‌ای را توجیه نمود، دلیلی ندارد که به دنبال علتی ماورای منطقی و درک بشر (مانند خواب دیدن و ترسیدن و...) برویم.

این مسأله بسیار طبیعی است که هر انسانی، حتی یک کودک چند ساله، وقتی به حادثه‌ای برخورد می‌کند، دنبال سبب و علت آن می‌رود. در مورد کل مخلوقات هم طبیعتاً این سوال مطرح می‌شده است. در مرحله بعد بشر می‌بیند که تمام موجودات جهان تغییر می‌کنند و بدون آن که خودشان بخواهند، می‌آیند و می‌روند؛ در این جا فوراً این فکر برای انسان پیدا می‌شود که آیا یک قدرتی که فقط حاکم باشد نه محکوم، تغییر دهنده باشد و خود تغییر نکند، وجود دارد یا نه؟ خیلی طبیعی است که این فکر برای بشر در هر دوره‌ای مطرح شود. علاوه بر اینها تاریخ نشان می‌دهد که در همان دوره‌هایی که این عده به عنوان دوران جهل و نادانی بشر معرفی می‌کنند، انسان‌های بسیار متفکری وجود داشته‌اند (به قول ما پیغمبران و به قول آن‌ها فیلسوفان) که همین تذکر را به بشر می‌داده‌اند.

قرآن کریم در این زمینه می‌گوید: ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام اولین بار وقتی چشمش به ستاره‌ای افتاد گفت: هذا ربی، اما وقتی دید که ستاره افول کرد و فهمید آن هم مثل خود او متغیر و مربوب است، گفت: من چنین چیزی نمی‌خواهم فلما أفل قال لا أحب الافلین همین سخن درباره ماه و خورشید هم تکرار شده. ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام یک دفعه دست از همه اینها شست و همه عالم را به صورت یک واحد متغیر و مربوب دید و گفت: (**وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**) (54).

حال باید به قائلین نظریه‌های فوق گفت که آیا منطقی قرآن قویتر است یا منطقی شما؟ آیا این انسان‌شناسی درست‌تر است یا آن طور که شما می‌گویید؟ مخصوصاً این که قرآن مثال را برای ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام ذکر می‌کند که تا حدود شانزده سالگی در غاری بوده و عالم را ندیده

است، به این ترتیب قرآن می‌خواهد بگوید: فطرت بی‌آلایش انسان حتی در ابتدای‌ترین انسان‌ها، این چنین حکم می‌کند. بنابراین برای مطلبی که از چنین پایه منطقی و معقولی برخوردار است، نوعی بیماری و نادانی است اگر به دنبال توجیه و تحلیل‌های غیر طبیعی برویم.

اشکال دیگر نظریاتی که دین را ناشی از جهل و ضعف و ترس مردم می‌دانند این است که طبق این نظریات به موازات پیشرفت علم و آگاه شدن انسان‌ها باید دین از بین برود، یعنی در میان طبقات علما نباید دینداری وجود داشته باشد. در صورتی که می‌بینیم هم در میان طبقه جاهل افراد بی‌دین و دین‌دار وجود دارد و هم در طبقه علما، و بلکه شاید عالم‌ترین افراد در هر زمانی معتقد به دین و مذهب باشند⁽⁵⁵⁾.

نظریه مارکسیسم

در نظریات قبل به عامل فردی در پیدایش دین توجه شده بود و به عبارت دیگر نظریه پردازان این مسأله را توجیه روانشناسانه کرده بودند، اما به اعتقاد مارکسیسم پیدایش دین توجیهی جامعه‌شناسانه دارد، به این ترتیب که می‌گویند: بعد از پیدایش مالکیت و تقسیم شدن جامعه به دو گروه غنی و فقیر، طبقه حاکم و استثمارگر دین را وضع کرد، زیرا این طبقه نسبت به طبقه فقیر و محروم، یک سلسله امتیازات داشت و برای حفظ این امتیازات، احتیاج به یک عامل معنوی و درونی در میان طبقه محروم داشت تا برای آن‌ها مایه تسلی باشد و مثلاً با خود بگویند: هر چه در این جا از دست دادیم، در دنیای دیگر به دست می‌آوریم. تمام تعلیمات ادیان در جهت تسکین و تسلیم طبقه محروم است که مثلاً با اعتقاد به قضا و قدر به فکر انقلاب نیفتند!

از نقاط ضعف نظریه مارکسیسم این است که اولاً طبق این نظریه در دوره اشتراک اولیه و قبل از پیدایش مالکیت، امکان ندارد دین وجود داشته باشد؛ در حالی که تاریخ ادیان نشان می‌دهد که از قدیم‌ترین ایام و از همان دوره‌ای که اینها آن را دوره اشتراک اولیه می‌نامند،

آثار پرستش و حتی یکتا پرستی وجود دارد. ثانياً در دوره‌های طبقاتی ما باید ضرورتاً قبول کنیم که سازنده و آورنده تمام ادیان از طبقه حاکم و به نفع آن‌ها بوده‌اند. اما این هم با تاریخ قطعی ادیان جور در نمی‌آید. مثلاً موسی عَلَيْهِ السَّلَام در خانه فرعون، علیه فرعون و به سود طبقه محروم و استثمار شده قیام می‌کند و این به هیچ وجه توجیه مارکسیستی ندارد. قرآن کریم صریحاً تعلیمی دارد که در جهت منافع طبقه محروم و نوعی دعوت به انقلاب علیه طبقه حاکم است: (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ) ⁽⁵⁶⁾ پس این هم اشکال دیگر نظریه مارکسیسم است که نشان می‌دهد تعالیم ادیان برای ایجاد روحیه تسکین و تسلیم نمی‌باشد.

اشکال دیگر این نظریه این است که به حساب مارکسیست‌ها اگر امتیازات طبقاتی را از بین ببریم، دین خود به خود از بین می‌رود؛ در حالی که می‌بینیم این طور نیست و خود کشورهای سوسیالیستی بهترین دلیل بر رد این نظریه است، زیرا اگرچه در آن کشورها به گفته خودشان امتیازات طبقاتی وجود ندارد، اما هنوز خود را مجبور می‌بینند که علیه دین تبلیغات و مبارزه کنند ⁽⁵⁷⁾.

نظریه دورکهم

نظریه دیگر در مورد منشأ پیدایش دین، نظریه جامعه شناس معروفی است به نام دورکهم که برای جامعه اصالت قائل است و می‌گوید جامعه یک ترکیب حقیقی از افراد است (مانند ترکیب ئیدروژن و اکسیژن و تشکیل شیء جدیدی به نام آب) نه یک ترکیب اعتباری (مانند کنار هم قرار گرفتن درخت‌های مختلف و مستقل و تشکیل یک باغ). انسان آداب و رسوم و زبان و افکار و عقایدش را از جامعه می‌گیرد و جامعه شخصیت او را می‌سازد و او هم به نوبه خود در جامعه اثر می‌گذارد. از مجموع این تأثیر گذاری فرهنگی میان افراد جامعه، یک مرکب حقیقی به وجود می‌آید به نام قوم یا ملت. بنابراین انسان‌ها از نظر فرهنگی دارای دو خود هستند: خود فردی و خود اجتماعی که این خود اجتماعی

همان احساس مشترک تمام افراد جامعه است که مثلا خود را عضو یک ملت خاص می‌دانند.

از سوی دیگر دورکھیم و دانشمندان دیگری که درباره قبایل بدوی در دوران باستان مطالعاتی انجام داده‌اند، معتقدند که در ابتدایی‌ترین حالات بشر هم نوعی پرستش وجود داشته است و بشر اولیه برای برخی از مظاهر طبیعت نوعی تقدس و احترام فوق العاده قائل بوده و به پرستش آن‌ها می‌پرداخته است. مسأله دیگر توت‌م پرستی است که می‌گویند اقوام لولیه نوعی حیوان، مانند گاو یا یک مرغ خاصی را توت‌م خود می‌دانسته‌اند و آن را پرستش می‌کرده‌اند. در توجیه چگونگی این مطلب دورکھیم می‌گوید: آن حیوان یک قداست و قدرت خارق العاده نزد مردم داشته است و مردم آن را محافظ قوم و قبیله خود می‌دانسته‌اند، لذا توت‌م پرستی، تجلی همان روح اجتماعی انسانهاست. یعنی چون هر کس یک روح فردی در خود احساس می‌کند و یک روح جمعی، پرستش توت‌م از سوی این قبایل در واقع پرستش جامعه می‌باشد.

در این جا مسأله دیگری هم افزوده می‌شود و می‌گویند: انسان بسیاری از کارها را با اعتبار روح جمعی خود انجام می‌دهد؛ مثلا اگر انسان ایثار می‌کند، نباید ایثار را مقدم داشتن غیر بر خود معنی کرد و بعد به دنبال توجیه آن بود که چگونه ممکن است انسان، دیگری را بر خود مقدم بدارد، در حالی که بالفطره باید برای خودش کار کند. می‌گویند: این توجیه و تحلیل اشتباه است، زیرا انسان دارای دو خود است: خود اجتماعی و خود فردی. توجیه صحیح ایثار و فداکاری و ملت پرستی و دیگر صفات اخلاقی این است که این جا هم انسان برای خود کار می‌کند، اما نه خود فردی، بلکه خود اجتماعی؛ پس افعال بظاهر اخلاقی هم، کار کردن برای غیر نیست، کار کردن برای خود است که همان خود اجتماعی می‌باشد، و گاهی انسان این روح اجتماعی خود را فراموش می‌کند، بعد برای انجام یک سلسله کارهای به اصطلاح اخلاقی و دارای فضیلت که جنبه اجتماعی به یک موضوع خارجی و ماورای

طبیعی اعتقاد پیدا می‌کند. معنی از خود بیگانگی هم همین است، یعنی انسان خود را فراموش می‌کند و غیر را به جای خود قرار می‌دهد که در این جا منظور از خود، خود اجتماعی و منظور از غیر، دین و اعتقاد به امور ماورای طبیعی است.

نقد نظریه دورکھیم

قبل از نقد این نظریه باید به چند نکته در آن توجه نمود؛ یک نکته این است که طبق نظریه‌ای که می‌گفت دین مولود جهل و ترس است، با از بین رفتن جهل و ترس و طبق نظریه‌ای که منشأ دین را وجود فقر و غنی و اختلاف طبقاتی می‌دانست، با از بین رفتن اختلافات طبقاتی باید دین هم از بین برود، در حالی که تجربه، مخالف این را اثبات می‌کند. اما طبق نظریه دورکھیم ریشه مذهب همیشه همراه بشر است و هرگز از جامعه بشر بیرون نمی‌رود، یعنی این نظریه قبول می‌کند که مذهب از بین رفتنی نیست و همواره وجود خواهد داشت، اما در عین حال می‌گوید مذهب ریشه ماورائی و الهی ندارد.

نکته قابل توجه دیگر این نظریه اعتقاد به اصالت اجتماع است. ما هم قبول داریم که جامعه یک واحد حقیقی است، نه یک واحد اعتباری. جامعه یک وحدت و حیات مخصوص به خود دارد و لذا کل جامعه دارای قوت و ضعف و سرنوشت مشترک می‌باشد. تا اینجای نظیه مذکور درست است، اما به اعتقاد ما جامعه انسانی، نه یک مرکب اعتباری است و نه یک مرکب حقیقی از نوع ترکیب‌های شیمیایی که در آن‌ها شخصیت اجزا به هیچ وجه استقلال ندارد. لازمه نظریه فوق جبر اجتماعی است، یعنی باید فرد در مقابل جامعه هیچ استقلال و اراده‌ای نداشته باشد، حال آن که اگرچه جامعه یک مرکب حقیقی است، اما در عین حال استقلال فرد در حد معینی محفوظ است و فرد می‌تواند خود و حتی جامعه خود را عوض کند.

از سوی دیگر این طور نیست که انسان درون خودش، دو روح احساس کند: یک روح فردی و یک روح اجتماعی، بعد بگوییم: اگر انسان برای روح فردی خود کار کند، کار بدی

انجام داده و اگر برای روح جمعی کار کند، ایثار و احسان و پرستش کرده است. اصلاً این طور نیست، زیرا انسان در ضمیر خودش دقیقاً احساس می‌کند آن ضمیر درونی که کار بدی می‌کند، همان است که کار خیر انجام می‌دهد. اینها مراتب یک شخصیت واحد هستند، نه دو شخص جدا و مستقل. نفس انسان گاهی در یک حد پایین قرار دارد و تحت فرمان عقل نیست که قرآن کریم به آن نفس اماره⁽⁵⁸⁾ می‌گوید. همین نفس در یک درجه بالاتر هوشیارتر می‌شود و خودش را برای کارهای بد ملامت می‌کند که همان نفس لوامة⁽⁵⁹⁾ است و بعد به درجه‌ای از آگاهی و ایمان و یقین می‌رسد که قرآن آن را نفس مطمئنة⁽⁶⁰⁾ می‌نامد. بنابراین انسان دارای دو شخصیت مستقل و جدا از هم نیست. بلکه انسان یک شخصیت دارد که همه کارهای متضاد را در آن واحد انجام می‌هد.

اشکال دیگر نظریه دورکهم این است که مطابق آن باید افراد مذهبی و دیندار در میان مردمی باشند که روح اجتماعی در آنها فراموش شده باشد، در حالی که قضیه برعکس است و افرادی که واقعا مذهبی هستند، داری عالی‌ترین حس اجتماعی می‌باشند، تا جایی که مانند علی علیه السلام می‌گویند اگر در اقصی نقاط مملکت کسی گرسنه باشد، ما هم درد می‌کشیم⁽⁶¹⁾.

آنچه تا کنون ذکر شد، چیزی نبود بجز یک سلسله فرضیه که حتی نباید نام نظریه بر آن نهاد، زیرا نظریه یک فرضیه اثبات شده است. خود همین تعدد و گوناگون بودن این فرضیه‌ها، دلیل بر این است که اینها به صورت نظریه نمی‌باشند و دیدیم هیچ کس دلیلی برای حرف خودش ذکر نکرد و بلکه برای هر یک از آنها دلیل مخالف هم وجود دارد و واقعیات تاریخ این فرضیه‌ها را نفی می‌کند. حال می‌خواهیم ببینیم که نظر قرآن درباره منشأ دین چیست⁽⁶²⁾.

نظر قرآن درباره منشأ دین

گاهی دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیغمبران بر مردم عرضه می‌شود در نظر می‌گیریم و می‌گوییم منشأ دین وحی می‌باشد، اما گاهی می‌گوییم: اخلاق و تربیت و قوانین عرضه شده از سوی دین آیا مبنا و ریشه‌ای هم در انسان‌ها دارد؟ ممکن است کسی بگوید دین را خدا به وسیله وحی بر بشر عرضه داشته است، ولی بشر قبل از عرضه شدن دین نسبت به آن بی‌تفاوت بوده، مانند صفحه سفیدی که نقش بستن هر چیز بر آن یکسان است. اما نظریه دیگر این است که نه، آنچه پیغمبران عرضه داشته‌اند، چیزی نیست که انسان نسبت به آن یک حالت تساوی و بی‌تفاوتی داشته باشد، بلکه چیزی است که انسان در طبیعت و سرشت خود اقتضای آن را دارد و در طلب و جستجوی آن می‌باشد. در این صورت حالت پیغمبران حالت باغبانی می‌شود که گل یا درختی را پرورش می‌دهد.

وقتی به معارف اسلامی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم قرآن و روایات، نظر دوم را تأیید می‌کنند و می‌گویند: انسان در نهاد و سرشت خود دارای فطرت و تقاضایی است که بعثت پیامبران پاسخی به آن تقاضا می‌باشد. قرآن کریم می‌فرماید: **(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)** ⁽⁶³⁾ یعنی پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند. از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت شده که فرمودند: کل مولود یولد علی الفطرة فأبواه یهودانه أو یمنرانه أو یمجسانه ⁽⁶⁴⁾ یعنی هر مولودی که متولد می‌شود، به فطرت الهی و اسلامی به دنیا می‌آید و این پدران و مادران (و دیگر عوامل خارجی) هستند که او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند. علی عَلَيْهِ السَّلَام نیز درباره علت بعثت رسولان در میان مردم چنین می‌فرماید: لیستأدوهم میثاق فطرته... و یشيروا لهم دفائن العقول ⁽⁶⁵⁾ خداوند پیامبران را فرستاد تا از مردم بخواهند به پیمانی که در فطرتشان هست وفا کنند... همچنین پیامبران

آمده‌اند تا مردم را آگاه کنند که در عمق روح و عقل آن‌ها گنجینه‌هایی است و به این وسیله مردم از غفلت خارج شوند.

در پایان یاد آوری نکته‌ای مفید است و آن این که در رابطه با دین هم دو نوع فطرت داریم: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی و گرایشی. منظور از فطرت ادراکی در رابطه با دین، این است که انسان بالفطرة دین و توحید را می‌پذیرد و برای قبول آن نیاز به تعلیم و تعلم ندارد. مانند آن که امام صادق علیه السلام درباره علمای فاسد و مردم عوام دین یهود فرمود که انسان به حکم معارف قلبی خود می‌فهمد که اگر کسی دستوری داد و خودش بر ضد آن عمل کرد، نباید به حرف او اعتماد نمود و این مطلب دیگر درس خواندن و مدرسه دیدن نمی‌خواهد. اما فطرت احساسی به این معنی است که از نظر میل و گرایش، توجه به خدا به گونه‌ای است که انسان را به سوی خود می‌کشاند. حال منظور از این که دین و توحید فطری هستند این است که هم از نظر ادراکی و هم از نظر احساسی و گرایش فطری می‌باشند⁽⁶⁶⁾

خلاصه کتاب «فلسفه اخلاق»

افعال طبیعی و افعال اخلاقی

افعال بشر بر دو قسمند: طبیعی و اخلاقی. افعال طبیعی، همان افعال عادی است که حیوان‌ها هم این کارها را انجام می‌دهند و هیچ انسانی به موجب آن‌ها مورد ستایش واقع نمی‌شود، مانند خوردن، خوابیدن و دفاع از حق خویش و...؛ اما یک سلسله افعال هم وجود دارند که آن‌ها را مافوق حیوانی می‌دانیم و انجام دهنده آن را تشویق و تحسین می‌کنیم. ارزشی که برای این افعال، قائل هستیم، از نوع ارزش‌های مادی مانند ارزش کار یک کارگر نمی‌باشد، بلکه ارزشی است که با پول و مادیات قابل مقایسه نیست. این گونه کارها را کارهای اخلاقی می‌گویند، مانند: عفو و گذشت، همدردی با دیگران، نیکی کردن در مقابل بدی، فرو خوردن خشم، افشای خوبی‌ها و پوشاندن بدی‌ها و...

انسان بر خلاف موجودات دیگر در بدو تولد بسیار ناقص می‌باشد، اما در عوض، استعداد ترقی و تکامل انسان از هر موجود دیگری بیشتر است، لذا اگر بخواهد در هر زمینه‌ای از جمله در تربیت و اخلاق به انسانیت حقیقی برسد، باید از یک سلسله اصول اخلاقی و تربیتی پیروی کند و استعدادهای خود را رشد دهد. در اینجا عده‌ای - مثل نیچه - آن مفاهیم اخلاقی را که همه انسان‌ها برایش ارزش قائلند، قبول ندارند و محور اخلاق خود را بر خود خواهی و خود پرستی گذاشته‌اند و می‌گویند: تنها کوشش انسان باید برای حفظ حیات شخصی‌اش باشد و آنچه به نام کارهای اخلاقی و شرافتمندانه مطرح شده، همه خرافات و غیر واقعی است.

عده‌ای از مادیون هم می‌گویند: انسان یا طالب سود و منفعت شخصی است و یا طالب ارزش. امور اخلاقی از جنس ارزشند. ارزشی چیزی است که فایده‌ای ندارد و با هیچ منطقی جور در نمی‌آید. ارزش‌های اخلاقی، احساسات کاذب و بی‌ریشه‌ای هستند که تحت تأثیر تلقین، از قدیم وجود داشته و چون ریشه منطقی ندارند، می‌بینیم که هر چه دنیا بیشتر به سوی علم پیش می‌رود، ارزش این اصول اخلاقی کمتر می‌شود.

این عقاید مادیون، مسلماً مخالف فطرت انسانی است، زیرا هر کسی در وجدان خود برای امور اخلاقی ارزش و احترام و قداستی قائل است. در مقابل نظر فوق که به نفی ارزش‌های اخلاقی می‌پردازد، عده زیادی برای اخلاق اصالت قائل هستند و لذا سعی کرده‌اند این اصالت را ریشه‌یابی کنند و علت و چگونگی آن را توجیه نمایند⁽⁶⁷⁾.

معیار اخلاقی بودن یک فعل

قبل از این که به بررسی نظرات مختلف در این زمینه بپردازیم، خاطر نشان می‌کنیم که این بحث، یک بحث علمی صرف نیست که فایده عملی نداشته باشد. شناختن این که اخلاق از چه مقوله‌ای است، تأثیر فراوانی دارد در این که اگر خواستیم اخلاق را در جامعه پیاده کنیم، بدانیم از کجا شروع کنیم، مثلاً کسی که اخلاق را صرفاً در محبت می‌داند، در عمل باید

سعی کند که محبت را در جامعه زیاد کند، تا جامعه اخلاقی پدید آید؛ و آن که ریشه اخلاق را دانایی می‌داند، برای اخلاقی کردن مردم، باید سعی در گسترش علم در جامعه کند؛ و همین طور نظریات دیگر که اکنون به بررسی و نقد هر یک می‌پردازیم:

1 - نظریه محبت و غیر دوستی

این نظریه می‌گوید: فعل اخلاقی یعنی فعلی که هدف شخص، غیر خود باشد، و به بیان دیگر فعلی که ناشی از احساسات نودوستانه باشد، نه انگیزه‌های خودخواهانه و میل‌های طبیعی. بر طبق این نظریه، اخلاق یعنی محبت ورزی به دیگران. البته این حرف به صورت یک توصیه در تمام دین‌ها و اغلب مکاتب اخلاقی وجود دارد که: آنچه برای خودت می‌پسندی برای دیگران هم بپسند، و آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران هم بپسند⁽⁶⁸⁾. اما بعضی مکاتب معیار اخلاق را تنها و تنها همین یک توصیه می‌دانند؛ مانند اخلاق مسیحی و اخلاق هندی. گاندی می‌گوید: من از مطالعه اوپانیشادها به سه اصل رسیدم: یکی این که در همه دنیا فقط یک شناخت وجود دارد و آن، شناخت نفس است؛ دوم این که هر کس خود را شناخت، خدا و جهان خود را شناخته است؛ و سوم این که در تمام دنیا تنها یک نیرو هست و آن، تسلط بر نفس است، و تنها یک نیکی هست و آن، محبت به دیگران می‌باشد. مطابق این نظریه تنها راه گسترش اخلاق در جامعه، اشاعه محبت بین مردم است.

نقد نظریه محبت

یکی از ایرادهایی که به این نظریه وارد است، این است که هر محبتی را نمی‌توان اخلاق نامید، همان طور که هر عمل ممدوحی هم اخلاق نیست. مثلاً احساسات مادر به فرزندش، اگر چه بسیار عالی و باشکوه و یک نوع غیر دوستی است، اما آن را یک فعل اخلاقی نمی‌دانیم، زیرا محبت مادر، تنها به فرزند خود اوست، از طرفی این کار ارادی و اختیاری هم نیست، بلکه قانون خلقت است برای حفظ نسل، در حالی که فعل اخلاقی تنها در

محدوده اختیار معنی می‌دهد. احساسات پدران، خویشاوندی، وطن دوستی و... هم، چون غیر اکتسابی و غیر اختیاری است جزء اخلاق نمی‌باشد.

در اینجا عده‌ای با اضافه کردن یک قید اصلاحی، خواسته‌اند مطلب را درست کنند؛ گفته‌اند: کار اخلاقی، کاری است که ناشی از احساسات نوع دوستانه باشد و نیز حالت اکتسابی داشته باشد نه طبیعی اما باز هم ایراداتی بر این تعریف وارد است. یک ایراد این که دایره اخلاق، از حدود غیر دوستی وسیع‌تر است و بعضی کارهای قابل تقدیس هست که ربطی به دیگران ندارند؛ مانند عزت نفس و دوری از ذلت، شجاعت، صبر، اراده قوی و...

ایراد دیگر درباره مفهوم محبت است. آن‌ها می‌گویند: محبت یعنی نوع دوستی. می‌پرسیم: اگر انسان به حیوانات ترحم کند، خلق پسندیده‌ای نیست؟! پس لااقل باید بگویید: جاندار دوستی اشکال دیگر این که این انسان دوستی شما، گاه جنبه انسان دشمنی می‌گیرد. زیرا شما می‌گویید هر کس را که از نسل آدم ابوالبشر است، باید دوست داشت؛ در حالی که محدوده حقیقی انسان دوستی، در انسان‌های دارای انسانیت است، نه آن‌ها که هیچ یک از ارزش‌های انسانی در آن‌ها وجود ندارد، مانند چنگیز و یزید و... بنابراین این معیار، معیار کاملی برای شناختن فعل اخلاقی نیست⁽⁶⁹⁾.

2 - نظریه وجدان

ایمانوئل کانت کاری را اخلاقی می‌داند که از واجدان انسان الهام گرفته باشد. وجدان، نیرویی است غیر از عقل و عاطفه که خداوند در درون انسان قرار داده و انسان را به انجام کارهای خیر و اجتناب از کارهای شر دعوت می‌کند. کانت می‌گوید: اگر انسان کاری را به حکم اطاعت بلا شرط وجدان انجام دهد و هیچ غرض و غایت دیگری (مثل خدمت به دیگران، رسیدن به منفعت بیشتر و...) نداشته باشد، آن کارش، فعل اخلاقی است؛ پس این نظریه، بر خلاف نظریه سابق که برون‌گرا بود، نظریه‌ای درون‌گراست.

باید توجه داشت که این نظریه مبتنی بر چند مقدمه است؛ مقدمه اول این که بر خلاف کسانی که همه سرمایه‌های ذهنی انسان را مأخوذ از احساس و تجارب می‌دانند، کانت معتقد است که معلومات ذهنی ما دو قسمند: بخشی از آن‌ها از همین راه حواس کسب شده، و برخی دیگر، قبل از احساس، در ذهن ما وجود داشته است؛ مطلب دیگر همان چیزی است که قدماء ما می‌گفته‌اند که عقل انسان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود که وظیفه اولی درک هستها، و وظیفه دومی درک بایدها می‌باشد. کانت که تمام فلسفه‌اش نقد این دو عقل و نشان دادن محدوده کارآیی آن‌هاست، معتقد است که از عقل نظری کار چندانی ساخته نیست، نیروی مهم انسان، عقل عملی است و از اینجا به مسأله وجدان می‌رسد.

مقدمه سوم این که وجدان یا عقل عملی، جزء فطرت بشر است و خداوند آن را به صورت ثابت در نهاد هر کسی قرار داده است؛ لذا فرمان اخلاقی به نتایج اعمال ربطی ندارد. به عبارت دیگر، این عقل نظری است که با مصلحت سروکار دارد و احکامش همیشه مشروط به مصلحت است و مثلاً می‌گوید: راست بگو به خاطر فلان مصلحت؛ اما وجدان، یک حکم بی‌قید و شرط می‌دهد و به اثر و نتیجه هم کاری ندارد؛ می‌گوید راست بگو، ولو برای تو نتایج زیان آوری داشته باشد. با توجه به همین مسأله، کانت عذاب وجدان را از دلایل مهم نظریه خود می‌داند و می‌گوید: اگر چنین نیرویی در انسان نبود، فرد خطا کار هرگز درون خود احساس ناراحتی نمی‌کرد. این که اکثر جنایتگران دنیا، معتاد به یک سلسله سرگرمی‌های خیلی شدید و انواع مخدرها هستند، به خاطر فرار از عذاب و سرزنش همین وجدان می‌باشد.

کانت بین سعادت و کمال تفکیک می‌کند و می‌گوید: وجدان اخلاقی، انسان را به کمال دعوت می‌کند نه به سعادت؛ سعادت یعنی خوشی هر چه بیشتر که در آن هیچ گونه رنج دنیوی یا خروبی، وجود نداشته باشد؛ اما وجدان به سعادت کاری ندارد، یعنی به دنبال

خوشی نیست، بلکه به دنبال کمال می‌باشد و به صورت مطلق و بدون قید و شرط فرمان می‌دهد کاری را بکن که فی حد ذاته کمال است. خود کانت می‌گوید این که اخلاق از سعادت جدا گردد، کار انسان را خیلی داشوار می‌کند، ولی تنها راه صعود به ملکوت، این است که انسان راه کمال را انتخاب کند، نه راه سعادت را.

کانت از راه وجدان، مسائل پیچیده‌ای چون اختیار انسان، جاودانگی انسان و وجود خدا را اثبات می‌کند. او که در عقل نظری کارش به شک‌گرایی انجامید، می‌گوید: اگر ما از راه فلسفه وارد شویم، آخر به اینجا می‌رسیم که انسان موجودی مجبور است، ولی وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم، انسان را آزاد و مختار می‌یابیم.

البته این، حرف تازه‌ای نیست و کسانی هم مثل مولوی اختیار را از همین راه اثبات می‌کنند.

این که گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

کانت می‌گوید: بقای نفس را هم با براهین فلسفه نمی‌توان اثبات کرد، اما وجدان انسان می‌گوید که نفس جاوید است، به این دلیل که وجدان همواره به اعمالی مثل عدالت و صداقت و... فرمان می‌دهد، اما نه تنها انسان در این دنیا به پاداش اغلب کارهای اخلاقی نمی‌رسد، بلکه این اعمال محدودیت‌هایی را هم برای استفاده از دنیا ایجاد می‌کند، با این حال باز انسان به فرمان وجدان، عمل می‌کند. این احساس تکلیف و پیروی از فرمان وجدان متضمن ایمان به پاداش و هدر نرفتن اعمال است و لازمه این امر، ایمان به جاودانگی و خلود نفس می‌باشد و این ایمان به خلود نفس، متضمن ایمان به خالق است و از همین جا می‌توان وجود خدا را هم اثبات کرد. کانت می‌گوید: انسان برای اثبات خدا نباید همواره دنبال دلیل عقل برود، بلکه دل هم راهی مجزا است که دلیل‌های بهتر و دلپسندتری دارد.

تقد نظریه وجدان

باید توجه داشت که اسلام نیز وجدان را قبول دارد. آیاتی از قرآن کریم نظیر (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) (70) و (فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (71) و... بیانگر همین مطلب می باشد. شخصی برای شناختن کار نیک از بد و معیار تقوا و فعل اخلاقی خدمت پیامبر اکرم (ﷺ) رسید. آن حضرت او را به وجدان و درون خود راهنمایی کرد و فرمود: استفت قلبی (72) این آیات و احادیث نشانگر پذیرش مسأله وجدان از سوی اسلام می باشد، اما نظریه کانت درباره وجدان، با وجود داشتن نکات عالی و ظریف، خالی از نقص نیست و اولاً: در این نظریه محصول عقل نظری (فلسفه) بیش از حد تحقیر شده است. این که کانت می گوید: ما از راه عقل نظری، بدون این که بخواهیم راه وجدان را انکار کنیم، می توانیم هم اختیار و هم خلود انسان و وجود خدا و هم خود فرمان های اخلاقی را - لا اقل به عنوان مؤیدی بر وجدان - اثبات کنیم.

اشکال دیگر، تفکیک سعادت و کمال است. این نظریه می گوید: کمال، تنها راه رسیدن انسان به ملکوت است، می پرسیم خود کمال و رسیدن به ملکوت اعلی، سعادت است یا شقاوت؟! مسلماً سعادت است، پس هر کمالی خودش نوعی سعادت می باشد. از سوی دیگر منحصر کردن سعادت و لذت، به لذات حسی اشتباه است و حتی در روانشناسی امروز هم لذات معنوی غیرحسی را امری کاملاً طبیعی، و بلکه بهتر و عمیق تر از لذات حسی می دانند، مانند لذت قهرمانی یا لذت کشف یک حقیقت علمی و... به هر حال تفکیک کمال و سعادت نیز که امروزه در اروپا سخن رایجی شده، حرف درستی نمی باشد.

مسأله مطلق بودن احکام وجدان هم بدان شکل که کانت می گوید، صحیح نیست. به عنوان مثال اگر ظالمی که قصد قتل بی گناهی را دارد، از شما جای او را بپرسد و شما را مجبور به جواب گفتن کند، آیا باید باز هم راست گفت؟ آیا وجدان این قدر مطلق است که

می‌گوید: اصلا به نتیجه، کاری نداشته باش؟! اتفاقا اگر در جایی راستگویی، فلسفه خودش را به کلی از دست داده باشد، وجدان انسان در این موارد، امر به دروغ‌گویی می‌کند. به هر حال مطابق این نظریه، برای اخلاقی کردن انسان‌ها، باید سعی کنیم که آن ندای وجدان خود را بشنوند. این ندا در درون هر کس هست، ولی وقتی که نداها و غوغاهای هوا و هوس بلند شود، انسان دیگر ندای وجدان را نخواهد شنید⁽⁷³⁾.

3 - نظریه زیبایی

قبل از بیان این نظریه، ابتدا به ذکر چند مقدمه، متناسب با این بحث می‌پردازیم. عده‌ای زیبایی را به هماهنگی میان اجزاء با کل تعریف کرده‌اند، اما اغلب دانشمندان آن را غیر قابل تعریف دانسته و گفته‌اند که برای اذعان به وجود یک حقیقت، لازم نیست که حتما بتوان آن را تعریف کرد؛ زیبایی هم وجود دارد، اگر چه ماهیت و کُنهِ آن بر ما مجهول است. پس لازم نیست که حتما تعریفی از آن به دست آوریم.

مطلب دیگر درباره مطلق یا نسبی بودن زیبایی است؛ عده‌ای معتقدند که خیلی چیزها فی حد ذاته زیباست، خواه انسانی زیبایی آن را درک کند یا نکند. اما قول دیگر این است که زیبایی امر است نسبی، و رابطه مرموزی است میان ادراک کننده و ادراک شونده؛ لیلی در چشم مجنون زیباست، نه در هر چشمی. پس عشق است که زیبایی را می‌آفریند نه بالعکس. (البته به نظر ما این یک نظر افراطی است و نمی‌توان وجود زیبایی را در خارج به کلی انکار کرد.) مطلب دیگر این که زیبایی و جاذبه و عشق و ستایش حقایقی هستند که با یکدیگر توأمند؛ یعنی هر موجود زیبایی جاذبه دارد و این، باعث عشق و طلب در موجود دیگر می‌شود.

مطلب چهارم این است که زیبایی تنها منحصر به زیبایی مربوط به گزینه جنسی نیست، بلکه حتی در زیبایی‌های مادی و محسوس هم خلاصه نمی‌شود. بعضی به محض این که سخن از زیبایی به زبان می‌آید، فقط اندام و چهره یک زن زیبا را در نظر می‌گیرند. این عده

اصلا حقیقت زیبایی را درک نکرده‌اند. زیرا بالاتر از این زیبایی‌های محسوس هم، زیبایی‌هایی وجود دارد و اصلا هر چیز خوب برای هر یک از حواس زیباست. یکی از زیبایی‌های، مربوط به قوه خیال انسان می‌باشد، مانند زیبایی فصاحت و بلاغت. از این بالاتر زیبایی دیگر است که مربوط به قوه عقل انسان و به آن زیبایی معقول (حسن عقلی) می‌گویند و اساس نظریه زیبایی، بر روی این نوع زیبایی می‌باشد.

این نظریه به دو صورت بیان شده است: برخی از متکلمین و فقهای اسلامی به حسن یا قبح عقلی بعضی کارها معتقدند، یعنی بعضی کارها فی حد ذاته، با عظمت و زیباست، لذا جاذبه و کشش دارد و عشق و حرکت ایجاد می‌کند. معیار اخلاقی بودن هر کاری هم، زیبایی آن نزد عقل می‌باشد. طبق این نظریه برای گسترش اخلاق در میان انسان‌ها باید کاری کرد که بشر بتواند زیبایی‌های معنوی کارهای اخلاقی، و زشتی‌ها و منفوریت کارهای بد را درک کند و فکرش در زیبایی مادی محدود نباشد.

اما نظر افلاطون این است که اخلاق، مربوط به روح زیباست، نه این که کار، فی حد ذاته زیبا باشد؛ و کار هم زیبایی خود را از روح می‌گیرد. وی پایه اخلاق را عدالت می‌داند و عدالت را مساوی با زیبایی؛ یعنی عدل را به توازن و هماهنگی تعریف می‌کند، نه به معانی دیگر. وی می‌گوید: دستگاه روحی انسان مجموعه‌ای است از اندیشه‌ها، تمایلات، خواسته‌ها و اراده‌ها. برای اخلاق بودن، باید اجزاء این دستگاه روحی با هم تناسب داشته باشند و انسان کامل کسی است که روحش در نهایت درجه زیبایی و هماهنگی بین نیروهای باطنی باشد. مطابق این نظر، اخلاقی شده یعنی کسب زیبایی روحی و معنوی و ایجاد تعادل بین استعدادهای مختلف انسانی⁽⁷⁴⁾.

4- نظریه عقل و اراده

این نظر، نظریه فلاسفه اسلامی است که مبتنی بر اصل روح مجرد می‌باشد. آن‌ها معتقدند که گوهر انسان، قوه عاقله او است و کمال و سعادت نهایی و واقعی، سعادت عقلی او

می‌باشد. می‌گویند عقل دو جنبه دارد: یکی جنبه نظری که قصدش کشف حقایق است و برای رسیدن به سعادت در این جنبه، انسان باید به معارف الهی آشنا شود و مراتب کلی عالم وجود را آن چنان که هست، دریافت کند: *صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني*⁽⁷⁵⁾ و یک جنبه ملی که باید بدن را تدبیر کند و تدبیرش باید بر اساس عدالت باشد، یعنی عقل، حاکم بر وجود انسان باشد، نه شهوت یا غضب. افلاطون فقدان عدالت را موجب به هم خوردن زیبایی می‌دانست و فلاسفه اسلامی موجب از بین رفتن آزادی عقلی.

اینجاست که مسأله اراده و میل پیش می‌آید. میل در انسان، کششی است به سوی یک شیء خارجی، مانند عاملی که هنگام گرسنگی انسان را به سوی غذا می‌کشاند؛ ولی اراده مربوط به درون است، نه بیرون. اراده نیرویی است که ابتدا همه میل و کشش‌ها، و تنفر و خوف‌ها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد، سپس به عقل می‌گوید که مصالح و مفاسد هر عملی را بسنج و بگو کدام بهتر است تا آن را انجام دهم، پس اراده در حقیقت تسلط عقل است بر شهوت و غضب، و از دیدگاه این مکتب، کار اخلاقی کاری است که از عقل ریشه بگیرد و به دستور اراده باشد، نه ناشی از تسلط یک میل، ولو این که آن میل، محبت باشد که حتی گاه لازم است با این میل هم مخالف کرد، مثلا درباره حد زدن بر زن و مرد زناکار قرآن کریم می‌فرماید: *(وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ)*⁽⁷⁶⁾ به همین خاطر انسان کاملی چون امیرالمؤمنین علیه السلام، گاه در نهایت رقت عاطفی است و گاه در تندی و خشونت نظیر ندارد⁽⁷⁷⁾.

5- نظریه نفع طلبی دوران‌دیشانه

تا اینجا دیدیم که تمامی مکاتب، نفع‌طلبی را امری ضد اخلاقی و لااقل غیر اخلاقی می‌دانند، اما راسل به دلیل مادی فکر کردنش، هیچ یک از معیارهای اخلاقی را قبول ندارد و چون دیده که جامعه نیاز به یک سلسله ارزش‌های انسانی (اخلاق) دارد، خواسته است اخلاق را بر پایه نفع‌طلبی توجیه کند، منتها نفع طلبی هوشیارانه و دوران‌دیشانه؛ می‌گوید:

چرا منافع را از اخلاق جدا می‌کنید؟ اخلاق در حقیقت همان منفعت‌طلبی است، منتهی شخص عاقل، شعاع عقلش را باید وسیع کند و فقط به منافع امروزش نیندیشد، در آن صورت منفعت هر یک از افراد با منفعت و مصلحت اجتماعی تطبیق پیدا می‌کند.

مثلا یک فرد عادی ممکن است فکر کند اگر چیزی از اموال دیگران بدزد، به نفع اوست، اما اگر کمی دقت کند، می‌بیند که دیگران هم اموال بیشتری از او خواهند دزدید و به جای یک سود، صد زیان می‌برد. لذا از دزدی دست می‌کشد. حال اگر مردم را این طور متوجه منافع خودشان بکنیم، دیگر کسی به دزدی و دروغ و دیگر صفات ناپسند روی نخواهد آورد.

نقد نظریه نفع‌طلبی

به این نظریه چند ایراد اساسی وارد است. اول این که این اخلاق برخلاف شعارهای خود راسل، فاقد ارزش‌های متعالی و قداست می‌باشد. راسل خود را انسان دوست معرفی می‌کند، اما فلسفه‌اش منفعت‌خواهی است و تمام ارزش‌های صلح‌دوستی در نظریه او به نفع شخصی بر می‌گردد: مثلاً چرا من امروز در انگلستان با جنگ در ویتنام مخالفت می‌کنم؟ چون سود شخص من در این است! اما این انسان دوستی نیست و ارزشی ندارد.

ثانیا این اخلاق فقط در جایی نافع است که کسی از نظر قدرت ضعیف‌تر یا مساوی با دیگران باشد، اما در جایی که شخص خیلی قوی است و دیگران ضعیف هستند و هرگز نمی‌توانند منافع آن شخص قوی را به خطر اندازند، این اخلاق نه تنها دیگر سودی نخواهد داشت؛ بلکه به قوی توصیه هم می‌کند که حق ضعیف را غصب کن؛ چون مبنای این اخلاق، منفعت شخصی است و منفعت شخص قوی اقتضا می‌کند حق ضعیف را غصب کند. در حالی که اصلا اخلاق برای این است که جلوی قدرتمند را با این که در کمال قدرت است بگیرد: اولی الناس بالعفو أقدرهم علی العقوبة⁽⁷⁸⁾ اما این اخلاق نه تنها جلوی او را نمی‌گیرد، بلکه او را به زورگویی تشویق هم می‌کند⁽⁷⁹⁾.

6 - نظریه تکامل اجتماعی

مطابق با اخلاق کمونیستی (مارکسیستی) تنها یک چیز معیار اخلاق است: تکامل اجتماعی، که آن هم بر اساس تکامل ابزار تولیدی توجیه می‌شود. طرفداران این نظریه می‌گویند: هر چیزی که جامعه را به سوی تحول و انقلاب پیش ببرد، به هر صورت و کیفیتی که باشد، اخلاقی است و هر چه مانع این تکامل جامعه شود، غیر اخلاقی است. البته هیچ مکتبی اخلاق خود را ضد تکامل نمی‌داند، اما اینها منظور خاصی از تکامل دارند. این مکتب بر اساس منطق دیالکتیک، سه اصل را بر همه پدیده‌ها حاکم می‌داند: تضاد، حرکت، و تغییر کیفی؛ یعنی هر شیئی (تز) در درون خودش، ضد خود (آنتی تز) را دارد و لذا حرکت و کشمکش بین خودش و ضدش به وجود می‌آید که منجر به یک سلسله تغییرات تدریجی می‌شود و این تغییرات تدریجی، در مرحله‌ای به یک تغییر دفعی منتهی می‌شود که کیفیت (ماهیت) شیء عوض می‌گردد و شیء سومی (سنتز) پدید می‌آید.

جامعه نیز از این اصول کلی مستثنا نیست و در هر مرحله‌ای که باشد، ضد و نفی خود را در درون خود دارد که همین منجر به کشمکش و حرکت می‌شود و در نهایت، منجر به تغییر کیفی جامعه یعنی انقلاب و تبدیل نظام اجتماعی جامعه به یک نظام دیگر می‌گردد که قهرا این نظام جدید، کامل‌تر از نظام قبلی است، که این نظام جدید نیز ضد خود را در بر دارد و...؛ ریشه همه این تحولات، ابزار و روابط تولیدی است، یعنی در جامعه همیشه دو طبقه وجود دارد: طبقه وابسته به ابزار و روابط تولیدی سابق، و طبقه وابسته به ابزار و روابط تولیدی جدید؛ کشمکش بین این دو طبقه در می‌گیرد و جبرا منتهی به پیروزی طبقه وابسته به ابزار تولید جدید می‌شود. حال معیار اخلاق این است که هر کاری به سود طبقه اول و مانع تکامل و انقلاب جامعه باشد، ضد اخلاقی است. مثلا اگر در شهر عده‌ای فقیرند و تو می‌توانی به آن‌ها کمک کنی، اول باید ببینی که آیا این کار تو سبب تسریع انقلاب می‌شود یا سبب تأخیر آن؟ اگر سبب تسریع می‌شود کاری اخلاقی است، والا ضد اخلاق است!

تقد نظریه تکامل اجتماعی

همان طور که گفتیم ظاهراً این مکتب معیار اخلاق را تکامل می‌داند، اما با دقت نظر، به این نتیجه می‌رسیم که در این مکتب، تنها معیار اخلاق، انقلاب است نه تکامل. یعنی این مکتب کمک‌های جزئی برای رشد جامعه را مفید نمی‌داند و به نظر او کار اخلاقی آن است که تمام منافذ یک دیگ را ببندیم و آن قدر حرارت دهیم تا منفجر شود! با بیانی که گفته شد، معلوم می‌شود که این مکتب، مکتبی تک ارزشی است و تعارض ارزش‌ها در آن مطرح نمی‌شود. چرا که معیار انقلابی بودن، تکلیف همه چیز را روشن می‌کند.

تعارض ارزش‌ها مثل این است که مثلاً جوانی از کودکی یتیم شده و مادرش با مشقت بسیار او را بزرگ کرده، و حال که می‌خواهد از محصول زحمات چندین ساله خود لذت ببرد، هجومی از سوی دشمن رخ می‌دهد و باید جوانانی برای دفاع از کشور بروند. در اینجا مادر وطن به این جوان می‌گوید: به جنگ برو و مادر واقعی می‌گوید: نرو. این جوان مرد می‌شود که در این تعارض ارزش‌ها، کدام را انتخاب کند. اما این مکتب چون تک ارزشی است، با چنین تعارضی مواجه نیست و می‌گوید: فقط آن راهی را که به انقلاب طبقاتی کمک می‌کند، انتخاب کن. از نظر این مکتب، ارزش انسان را انقلاب تعیین می‌کند و اخلاقی شدن یعنی تسریع کردن حرکت انقلاب، لذا از بین بردن ده میلیون انسان غیر انقلابی، ضد اخلاقی نیست!

اساس این نظریه آن است که اینها قائل به اصالت جامعه هستند و برای فرد، اصالتی قائل نمی‌باشند؛ لذا در تزاخم بین تکامل فرد و تکامل جامعه، فقط و فقط تکامل جامعه را در نظر می‌گیرند. بعضی هم در مقابل اینها اصالت فردی مطلق هستند و به افراد آزادی کامل می‌دهند. به علت اختلاف انسان‌ها در استعداد و کار و فعالیت، اگر افراد آزاد باشند، خواه ناخواه عده‌ای پیشرفت می‌کنند و عده‌ای عقب می‌مانند و نابرابری پدید می‌آید. در اینجا این معما پیش می‌آید که: آزادی یا برابری؟ آزادی به فرد تعلق دارد ولی موجب نابرابری

می‌شود؛ و برابری به جامعه تعلق دارد، ولی جلوی آزادی را می‌گیرد. آیا ناچاریم یکی از این دو راه را انتخاب کنیم یا راه دیگری هم هست؟

ما معتقدیم که مکتب اسلام، آزادی و برابری افراد جامعه را بخوبی جمع کرده؛ اما در اینجا خواستیم بگوییم مکتب مارکسیسم که معیار را فقط تکامل جامعه می‌داند و تنها به انقلاب و تکامل کل جامعه فکر می‌کند، آزادی افراد را که از مهمترین ارزش‌های انسانی است، نادیده گرفته است. از سوی دیگر بالفرض که ما تکامل جامعه را معیار بدانیم، اما این مطلب قابل قبول نیست که تکامل منحصر در گرو انقلاب است و انقلاب حتماً به تکامل منجر می‌شود. زیرا انقلاب‌های بسیاری رخ داده، بدون آن که کمالی برای جامعه به همراه داشته باشد.

اشکال مهم دیگر این نظریه این است که می‌گویند: طبیعت، همیشه کمال خود را از راه تبدیل تغییرات کمی به کیفی طی می‌کند. یعنی همان مراحل تز، آنتی تز و سنتز؛ در حالی که این مطلب نه در طبیعت صادق است و نه در انسان. مثلاً وقتی نهال یک درخت را می‌کاریم، این نهال با رشد خود مسلماً به کمال می‌رسد، اما هرگز چنین تغییرات کیفی و تبدیلات تز و آنتی تز به سنتز در این تکامل وجود ندارد. به هر حال در این مکتب نیز، اخلاق پایه صحیحی ندارد⁽⁸⁰⁾.

7 - نظریه پرستش

این نظریه می‌گوید: هر کسی که کار اخلاقی می‌کند، کارش یک نوع خداپرستی و عبادت است ولو عبادت ناآگاهانه، یعنی حتی اگرچه شخص در شعور آگاه خود، خدا را قبول نداشته باشد، ولی با این کار اخلاقی به نوعی خدا را عبادت کرده است. برای توضیح مطلب باید چند مقدمه بیان شود: اول این که انسان دارای دو نوع شعور است: شعور خودآگاه و شعور ناخودآگاه. شعور ناخودآگاه اگرچه خود نوعی آگاهی است، اما انسان از آن غافل است؛ علمای روانکاوی، امروزه معتقدند که شعور ناخودآگاه انسان بسیار عظیم‌تر

از شعور خودآگاه او است و احساسات و معلومات عمیقی را در بر می‌گیرد. این که می‌گوییم هر عمل اخلاقی ناشی از پرستش ناآگاهانه است، ولو این که فاعلش منکر خدا باشد؛ با توجه به همین شعور ناخودآگاه می‌باشد.

مقدمه دیگر این که پرستش نیز مانند زیبایی براحتی قابل تعریف نیست. البته اموری را درباره پرستش می‌توانیم تشخیص دهیم؛ مثلاً تقدیس، حمد و ستایش و خضوع، خروج از محدوده آمال و تمنیات کوچک، التجاء، انقطاع و استعانت در پرستش وجود دارد. همچنین می‌توان تشخیص داد که شریف‌ترین و باشکوه‌ترین حالت انسان، آن حالت پرستشی است که به خود می‌گیرد و از محدوده خود پرستی‌ها خارج می‌شود. باید توجه داشت که پرستش، به همین پرستش‌های ظاهری بعضی انسان‌ها مانند نماز و روزه که به صورت آگاهانه انجام می‌دهند، منحصر نمی‌شود، زیرا همه موجودات عالم به صورت ناآگاهانه در حال پرستشند: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) ⁽⁸¹⁾ با پیشرفت علوم در روزگار ما که مثلاً فهمیده‌اند شعور مختص به انسان و حیوان نیست و نباتات و بلکه جمادات هم شعوری دارند، درک این گونه مباحث کمی ساده‌تر می‌شود.

این که گفتیم اخلاق را مقوله پرستش است، منظور همین پرستش ناآگاهانه می‌باشد؛ یعنی قلب انسان به حسب فطرت، خدای خود را می‌شناسد و به حسب همان فطرت، مطابق رضای او عمل می‌کند، چنان که بعضی کارهای اخلاقی مانند از خودگذشتگی و ایثار، گرچه با منطق طبیعی و با منفعت‌طلبی انسان سازگار نیست، اما در عین حال انسان آن کارها را انجام می‌دهد و در آن‌ها احساس شرافت و عظمت می‌کند. بر طبق احادیث این گونه پرستش‌های ناآگاهانه نیز بدون اجر نمی‌ماند، اگرچه عمده اجرها برای کارهای آگاهانه است.

به نظر ما توجیه صحیح اخلاق همین نظریه پرستش است و هر یک از نظرات مختلف به علت عدم توجه به این مسأله، به صورت کامل قابل قبول نمی‌باشد. به عنوان مثال نظریه‌ای

که ریشه اخلاق را وجدان می‌داند، حرفش، هم راست است و هم نیست. راست است به این معنی که واقعا قلب انسان کارهای خوب را به او الهام می‌کند؛ و راست نیست چون این نظریه، وجدان را مستقل از حس خداشناسی پنداشته و فکر کرده کار وجدان فقط تعیین تکلیف است، بدون شناساندن مکلف؛ در حالی که وجدان انسان به تمام عالم هستی اتصال دارد. منطق قرآن هم این است که: **(وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)** ⁽⁸²⁾ یعنی کارهای خیر را به وجدان و ضمیر انسان‌ها وحی کردیم، نه این که به وسیله دین یک سلسله کار خیر معرفی می‌کنیم و بعد بگوییم: کار خیر بکنید!

آن نظری که اخلاق را از مقوله زیبایی می‌دانست نیز اشکالش در اینجاست که پنداشته بحث در زیبایی معنوی پایان می‌پذیرد؛ در حالی که انسان به صورت ناآگاهانه، منبع و اصل زیبایی را که ذات مقدس پروردگار است، درک می‌کند و لذا جلب رضایت او را هم بالفطره زیبا می‌بیند. بهتر بود اینها بجای حسن و قبح عقلی می‌گفتند حس و قبح قلبی؛ زیرا زشتی و زیبایی از مقوله احساسند، در حالی که کار عقل ادراک است، نه احساس. آن کسی هم که اخلاق را از مقوله محبت می‌دانست، باید کمی جلوتر برود و بگوید رشته محبت و اخلاق این است که انسان در فطرت خود می‌یابد که محبوب واقعی از او می‌خواهد که چنین باشد، یعنی محبت از خداوند سرچشمه می‌گیرد.

همین طور است سایر نظریات که هر یک، قسمتی از حقیقت را گفته‌اند؛ نه تمام آن را. تمام حقیقت این است که اخلاق از مقوله پرستش است، و پیامبران تنها برای این آمده‌اند که این فطرت و شعور ناخودآگاه را به امری آگاهانه تبدیل کنند که در آن صورت تمام کارهای فرد، حتی خوردن و خوابیدنش هم اخلاقی و مقدس خواهد شد: **(قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)** ⁽⁸³⁾ اینجاست که معلوم می‌شود اخلاق فقط در مکتب خدا پرستی قابل توجیه است و مکاتب مادی اگرچه از اخلاق حرف می‌زنند، اما نمی‌توانند توجیه قانع‌کننده‌ای برایش بیاورند.

بنابراین اگر ایمان به خدا نباشد، اخلاق پشتوانه‌ای ندارد و اگر اعلامیه حقوق بشر را هم تصویب کنند، در مقام عمل اعتنایی به آن نخواهند کرد و به فرموده قرآن کریم: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ) ⁽⁸⁴⁾ اما از این سو، اخلاق مبتنی بر ایمان به خدا، چنان است که حتی دشمنی و خصومت هم نمی‌تواند انسان را از مرز عدالت خارج کند. قرآن کریم می‌فرماید: (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ) ⁽⁸⁵⁾

خوب است در اینجا تذکر دهیم که شاید مهمترین علتی که باعث ابراز نظریات ماتریالیستی و انکار خدا و مذهب در غرب شده، برخورد غلط کلیسا در قرون وسطا می‌باشد و علت این که غربیان سعی می‌کنند به هر نحوی خدا و مذهب را منکر شوند، برای ترس از بازگشت به قرون وسطا است. البته عده‌ای هم مانند سارتر، چون وجود خدا را مزاحم آزادی انسان پنداشته‌اند، او را انکار کرده‌اند که بعدا توضیح خواهیم داد. در اینجا دو اشکال به ذهن می‌رسد، یکی این که ما گفتیم در جامعه‌ای که خداشناسی و امور معنوی نباشد، نمی‌توان به صورت کامل به اخلاق صحیح دست یافت؛ در حالی که در بسیار از جوامع بی‌دین غربی، نظم و انضباط زیادی مشاهده می‌کنیم و مردمانش ظاهرا با اخلاق‌اند و به حقوق همدیگر تجاوز نمی‌کنند و از دروغ و نفاق و دزدی و خیانت هم پرهیز می‌نمایند. پس گویا به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان بدون اتکا به خدا، خودپرستی را از بین برد و اخلاق را حاکم کرد.

در پاسخ این اشکال می‌گوییم که خودپرستی انواعی دارد. گاه خود انسان، خود شخصی است؛ یعنی فقط و فقط خودش را می‌بیند و همه چیز را برای خود می‌خواهد. گاهی دایره خودپرستی کمی وسیع‌تر می‌شود، اما باز هم خودپرستی است. مثلا همان آدم خودپرست، اگر تشکیل خانواده بدهد، چه بسا در خانه، شخص عادل باشد و به هیچ یک از اعضای

خانواده خیانت نکند و دروغ نگوید و بلکه نسبت به آن‌ها گذشت و فداکاری هم داشته باشد، ولی همین فرد وقتی از خانه بیرون می‌آید، همه چیز را برای خانواده‌اش می‌خواهد و چون واحد خودخواهی او بزرگتر شده، حرص و طمع و سایر صفات رذیله‌اش بیشتر می‌شود. این شخص گرچه در محدوده خانواده هیچ ظلمی انجام نمی‌دهد، اما کسی وی را فرد اخلاقی به شمار نمی‌آورد و هنوز او را فردی خودخواه می‌دانند. فقط می‌گویند دایره خودی‌اش کمی بزرگتر شده است.

گاهی این خود کمی وسیع‌تر می‌شود و افراد یک گروه را در بر می‌گیرد. و گاهی هم افراد یک ملت را. آنچه در غرب به نام اخلاق وجود دارد، چنین چیزی است. در آنجا شاید فرد به فرد ستم نکند، اما ملت‌ها بدترین اقسام ظلم‌ها را نسبت به همدیگر می‌کنند، تا آنجا که می‌گویند: عدالت درباره افراد صادق است، نه درباره ملت‌ها! اما این اخلاق و عدالت ظاهری نیز همان خودپرستی است. اخلاق حقیقی آن است که انسان نسبت به همه انسان‌ها، بلکه همه موجودات عادلانه و موافق فطرت خدایی‌اش عمل کند، نه نسبت به بعضی.

اشکال دیگر این که عده‌ای می‌گویند: اگر عبادت خدا به خاطر ترس از جهنم یا به طمع بهشت باشد و مذهب چنین عبادتی را ترویج کند، این امر با اخلاق به معنی واقعی منافات دارد. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: از نظر اسلام، عبادت مراتبی دارد و اتفاقاً عالی‌ترین مرتبه عبادت، عبادت کسی است که از همه این امور خالی باشد و خدا را فقط به خاطر خود خدا بپرستد، یعنی اگر بهشت و جهنمی هم نبود خدا را اطاعت می‌کرد: الهی ما عبدتک خوفا من عقابک و لا طمعا فی ثوابک، بل وجدتک أهلا للعبادة فعبدتک⁽⁸⁶⁾

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر دوست کس هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس⁽⁸⁷⁾

کرامت نفس، محور اخلاق اسلامی

دیدیم که هر نظریه‌ای برای اخلاق روی یک نکته تکیه کرده بود که البته اغلب آنها ناقص بودند. حال ببینیم در اخلاق اسلامی، کدام نقطه است که اگر روی آن دست گذاشتیم،

تمام استعدادهای وجود انسان، هماهنگ با هم بدون افراط و تفریط شکوفا می‌شوند؟ به نظر ما این نقطه، یافتن خود واقعی و کرامت نفس است. یعنی اخلاق در اسلام بر محور خودشناسی و احساس کرامت در خود واقعی است. در تعالیم اسلامی گاه می‌بینیم نفس بسیار تحقیر شده و انسان را دعوت به مبارزه با آن کرده‌اند؛ مثلاً قرآن کریم می‌فرماید:

(وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) ⁽⁸⁸⁾

یا می‌فرماید: (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) ⁽⁸⁹⁾ و نیز در روایات آمده است: المؤمن لا یمسی و لا یصبح الا و نفسه ظنون عنده ⁽⁹⁰⁾ و... اما در مقابل در بسیار موارد می‌بینیم که نفس تحقیر نشده بلکه تکریم آن هم امر ممدوحی شمرده شده است: أكرم نفسك عن كل دینة و ان ساقنتک الی الرغائب، فانک لن تعترض بما تبدل من نفسك عوضاً ⁽⁹¹⁾ یا اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس ⁽⁹²⁾ و نیز قرآن کریم می‌فرماید: (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) ⁽⁹³⁾

...

گروهی از متصوفه (ملامتیه) با توجه به دسته اول از آیات و روایات در زمینه مبارزه با نفس، امر به نابود کردن تمام خواسته‌های نفس کرده‌اند و حتی گفته‌اند که برای ذلیل کردن نفس اماره، باید هر چه می‌توانیم خودمان را در نظر دیگران تحقیر کنیم و عزت نفس را از دست بدهیم؛ در حالی که اگر به مجموعه تعالیم اسلام بنگریم، در خواهیم یافت که اسلام برای انسان دو خود قائل است که یکی حقیقی است و دیگری کاذب، البته نه این که هر کسی تعدد شخصیت داشته باشد. به نظر اسلام باید با خود کاذب مبارزه کرد، اما خود حقیقی را پرورش داد. زیرا انسان در عین این که حیوانی مثل سایر حیوانات است، اما نفخه‌ای هم از روحی الهی و ملکوتی در او وجود دارد که خود واقعی‌اش همین خود ملکوتی است.

پس خود انسان درجاتی دارد و میان خودهای او جدال و کشمکش در می‌گیرد که از آن تعبیر به جدال عقل و نفس می‌کنند؛ مثلاً انسان گاهی میلش در یک جهت است، اما به عللی

تصمیم می‌گیرد خلاف میلش رفتار کند که در این جدال گاهی اراده و عقل پیروز می‌شود گاهی میل و هوس. در این موارد با این که شخص بیگانه خارجی وجود ندارد، اگر اراده انسان پیروز شود و درون خود احساس سربلندی، و اگر میلش پیروز شود، احساس شکست می‌کند.

در حالی که در هر دو حالت، انسان خودش بر خودش پیروز شده یا شکست خورده، از همین مطلب درک می‌کنیم که خود اصلی و واقعی و حقیقی‌اش، آن اراده اخلاقی است که تحت فرمان عقل می‌باشد، و خود کاذب، بیگانه‌ای است که غلبه بر آن، موجب احساس سربلندی، و شکست از آن موجب احساس سرشکستگی می‌شود. اینجاست که معلوم می‌شود که با کدام خود باید مجاهده کرد و کدام خود را پرورش داد. در واقع مبارزه درونی انسان، مبارزه خود با ناخود است، نه مبارزه خود با خود.

ناخود یعنی محدودیت و مرز قائل شدن، و بیرون مرز را فقط برای درون آن خواستن. لذا دو گونه می‌توان با نفس جنگید: یکی این که مثل برخی از متصوفه، نفس را ضعیف و نابود کنیم و راه دیگر توسعه دادن این خود است که مرزها برداشته و وجود انسان شامل همه موجودات عالم شود. لذا در این نوع از اخلاق هیچ گونه محدودیت و مرزی برای اعمال اخلاق منظور نمی‌شود، حتی برای مسلمان و غیر مسلمان: (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا)⁽⁹⁴⁾

به هر حال آنجا که میل‌های حیوانی زمام وجود انسان را در اختیار بگیرند، در حقیقت، خود واقعی، فراموش شده و انسان خودش را باخته است. (قُلْ اِنَّ الْخٰسِرِيْنَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا اَنْفُسَهُمْ)⁽⁹⁵⁾؛ اما آنجا که خود حقیقی پیروز شود، تمام خوبی‌ها در انسان متجلی می‌گردد، و برای همین است که این قدر در روایات اسلامی بر مسأله کرامت نفس و یافتن خود توصیه شده است: من کرمتم علیه نفس هانت علیه شهواته⁽⁹⁶⁾ و من هانت علیه نفسه فلا تا من شره⁽⁹⁷⁾ اسلام درباره یافتن حقیقت خود بسیار تأکید کرده: عجبتم لمن ینشد ضالته و قد اضل نفسه فلا یطلبها⁽⁹⁸⁾ از نظر اسلام خودشناسی بدون خدا یادآوری امکان ندارد و اینها از

هم جدا نیستند : (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ) (99) و من عرف نفسه فقد عرف ربه (100) حتی قرآن کریم مسأله خودشناسی را به عنوان یک راه مستقل برای خداشناسی مطرح کرده است : (سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (101)، (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ) (102)

در اینجا برای نمونه به یکی از این راه‌های شناخت خود که به شناخت خدا می‌انجامد اشاره می‌کنیم : می‌دانیم که عالم طبیعت هر لحظه در حال تغییر و تحول است؛ بدن ما نیز یک جریان دائم دارد و مرتب سلول‌هایی می‌میرند و سلول‌های دیگری جای آن را پر می‌کنند، به طوری که بدن من در این لحظه، غیر از بدنم در لحظه گذشته است. اما من چگونه؟ آیا عوض می‌شود؟ اگر سنم پنجاه سال باشد. آیا من امروز همان من پنجاه سال پیش است؟ یا او رفته و این کس دیگری است؟ پاسخ این که اگرچه بدن ما دائم در حال عوض شدن است، اما من و شخصیت حقیقی ما عوض نمی‌شود، اگرچه تکامل می‌یابد، حال اگر کسی خود را بشناسد، آن را به صورت یک حقیقت ثابت در این طبیعت سیال می‌بیند، و از طرفی عالم هم که یک جریان دائم است، یک حقیقت ماوراء طبیعی تمام مدت آن را حفظ کرده و نظام خاصی به آن داده است. همین طور که بدن وحدت را به خاطر این من حفظ کرده و شخصیت بدن به شخصیت واقعی و روان او است، شخصیت عالم هم به شخصیت آن حقیقت ماوراء طبیعی تغییرناپذیر است.

جهت دیگری که نفس آیتی برای خداشناسی است مسأله گرایش‌های معنوی انسان می‌باشد. این گرایش‌های با هیچ حساب مادی جور در نمی‌آید؛ خصوصاً توبه، که قیام علیه گرایش‌های حیوانی و منافع دنیوی می‌باشد، یا ایثار و فداکاری.

توجیه صحیح این امور این است که گرایش‌های اخلاقی در انسان دروازه‌ای است برای فهم معنویت بشر، به قول ویلیام جیمز در کتاب دین و روان : غرایز مادی ما را به جهان ماده پیوند می‌دهد و گرایش‌های مافوق مادی پیوند دهنده ما به جهان معنویت است. این

مطلب را در بحث خلأهای معنوی و اخلاقی در عصر حاضر بیشتر توضیح خواهیم داد که نفی این گرایش‌های چه به روزگار انسان آورده است. اینجاست که اخلاق و احساس اخلاقی، خود وسیله‌ای می‌شود تا انسان روح مجرد خود را بشناسد و با شناخت آن، به عالم غیب و ملکوت آگاه شود.

انسان چون روح ملکوتی دارد، جنسش جنس عظمت است، لذا وقتی خود ملکوتی را احساس کند تن به حقارت و پستی‌های دنیوی نمی‌دهد، می‌فهمد که حتی تکبر هم ناشی از حقارت نفس است: در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «ما من رجل تکبر أو تجبر إلا لذلةٍ وجدها فی نفسه»⁽¹⁰³⁾؛ و برای این حقیقت انسان از عالم علم است، دنبال علم می‌رود، و چون از عالم رحمت آمده، جود را می‌پسندد و همین طور سایر ارزش‌های اخلاق. این است که گفتیم اخلاق در انسان بر محور خودشناسی و احساس کرامت نفس بنا شده و اگر انسان خود واقعی‌اش را پیدا کرد، می‌بیند که تمام ارزش‌های اخلاقی و ضد اخلاقی معنی پیدا می‌کند.

مادین نیز به این نتیجه رسیده‌اند که خود آدمی را نمی‌شود در این خود شناسنامه‌ای خلاصه کرد و به ناچار، در پی تراشیدن توجیهی برای این خود عالی‌تر بر آمده‌اند. هایدگر می‌گوید: در انسان دو خود وجود دارد: خود فردی و خود کلی. خود فردی همان است که هر کسی خود را به صورت یک فرد احساس می‌کند که پدر و مادر او کیستند و...؛ اما یک خود دیگر در درون همه افراد وجود دارد و آن، خود انسانی است و اگر آدم، انسان دوست است به خاطر دوست داشتن همین خود در وجود خویش است؛ یعنی خود را دوست دارد، اما خود کلی را، نه خود فردی. در پاسخ هایدگر باید بگوییم که وی معنی کلی را نفهمیده که چنین نظری داده است. انسان کلی در فرد، عین فرد است نه چیزی جز فرد، و کل حقیقی، اصلاً مصداق مادی ندارد.

بعضی مثل سارتر، خود انسان را در خود نداشتن دانسته‌اند! وی می‌گوید: انسان یک خود حقیقی دارد و یک خود کاذب؛ خود حقیقی، جواهر اصلی انسان، آزادی مطلق و نفی هر چیزی حتی خودداشتن است، و همین که کسی یک خود پیدا کند، خود حقیقی‌اش را از دست داده است؛ لذا او منکر هر گونه طبیعت و سرشت برای انسان می‌باشد و انسان را یک اراده آزاد می‌داند و به خاطر تأکیدش بر آزادی مطلق انسان، منکر خدا شده و گفته است وجود خدا با آزادی انسان منافات دارد، زیرا اگر خدایی باشد معنایش این است که او ذهنی دارد که قبلا طبیعت را در ذهن خود تصور کرده، لذا من دیگر نمی‌توانم آزاد باشم و باید همان طور باشم که در ذهن خدا بوده‌ام. این نظرات سارتر، ناشی از تصور ناصحیح او از خدا و مسأله آزادی است.

مارکسیسم هم وجود دو گرایش و دو خود را در انسان قبول کرده است. اما مدعی است که خود پلید انسان، خود اختصاصی است و خود شریفش خود اشتراکی. همان طور که قبلا گفتیم اینها اصالت را از آن جامعه می‌دانند و فرد را امری اعتباری می‌انگارند. می‌گویند: در ادوار اولیه مالکیتی نبوده و همه باهم شریک بوده‌اند، لذا خود آنها یک خود بوده است، همان طور که امروزه مثلا به افراد یک خانواده، یک خود می‌گوییم و در داخل خانواده مال من مال تو وجود ندارد و همه چیز مال همه است، و خود مساوی است با همه، اما با پیدایش مالکیت، افراد بشر از یکدیگر جدا شدند و خود فردی پدید آمد.

لذا اگر می‌خواهید فساد اخلاق ریشه کن شود، تنها راهش مبارزه با مالکیت شخصی و برقراری حالت اشتراکی است. از اینها می‌پرسیم: آیا آن چه که منها را از هم جدا می‌کند، منحصر به مالکیت است یا چیزای دیگری از قبیل جاه و مقام، شهرت و محبوبیت، قدرت و... هم باعث تفکیک انسان‌ها از هم می‌شود؟ بالفرض که شما توانستید، ثروت را کاملا مساوی توزیع کنید، ولی در بقیه موارد، توزیع مساوی امکان دارد⁽¹⁰⁴⁾؟

بحران‌های معنوی و اخلاقی در عصر حاضر

ارزش هر عقیده‌ای دو جنبه دارد: نظری و عملی. ارزش نظری یک عقیده یعنی میزان انطباق آن با حقیقت و واقعیت؛ اما ارزش عملی این است که بدون توجه به این که کدام نظریه با حقیقت و واقعیت تطابق دارد، در عمل ببینیم کدام مفیدتر است. مثلاً یک عقیده دینی وجود خداست که دو ارزش دارد؛ یکی ارزش نظری، یعنی این که آیا واقعا خدایی وجود دارد یا نه؛ و دیگر ارزش عملی که ببینیم این عقیده چه راست باشد چه دروغ، چه آثاری در زندگی بشر دارد. البته از نظر اسلام ارزش عملی از ارزش نظری قابل تفکیک نیست، و یک عقیده یا حقیقت است و سودمند، و یا باطل است و مضر؛ اما در اینجا می‌خواهیم بدون در نظر گرفتن ارزش نظری، ارزش عملی اعتقاد به خدا را بررسی کنیم و ببینیم که غرب که منکر این واقعیت شده، به خاطر این اعتقاد باطلش به چه مضراتی مبتلا شده و در چه بحران‌هایی غوطه‌ور است.

از مسائل مهم جهان امروز، افزایش روز افزون خودکشی‌ها، ازدیاد بیماری‌های عصبی، اختلالات روانی، عصیان جوانان، کمبود عواطف و از هم گسیختگی خانوادگی و... است. اگر این مسائل در خانواده‌های فقیر و محروم بیشتر بود، می‌توانستیم بگوییم اینها ریشه اقتصادی دارد و ناشی از محرومیت‌های مادی است؛ اما می‌بینیم اینها در جاهایی رشد می‌کنند که از نظر جنبه‌های مادی کمبودی وجود ندارد یا کمتر وجود دارد.

به نظر ما، علت این بحران‌ها، نفی دین و معنویت است. این بحران‌ها از وقتی شروع شد که عده‌ای مانند فرانسیس بیکن گفتند: علم همه چیز بشر است (اصالت علم) و بدین ترتیب او و پیروانش علم را از ایمان جدا کردند و بلکه خواستند علم را جایگزین ایمان کنند و گفتند: علم به دست آورید که در مقابل طبیعت به شما قدرت می‌دهد. علم به دست آورید تا بیماری را ریشه کن کنید. علم به دست آورید تا با فقر مبارزه کنید. البته استفاده از علم در این موارد مفید است، ولی همیشه این گونه نیست، زیرا به عنوان مثال فقر همیشه ناشی

از نقص در اقتصاد نیست که با علم جبران شود. بالاخره گفتند علم به دست آورید تا بر دلهره‌ها و اضطراب‌ها فائق شوید و این کاملاً اشتباه درآمد. گفتند علم به دست آورید تا بتوانید با حرص و آز... و یعنی با خودتان مبارزه کنید. بر عکس، علم وسیله‌ای شد در دست حرص‌ها و آزها و ظلم‌ها و... که امروز نتیجه‌اش را می‌بینیم.

طرفداران اصالت علم بتدریج فهمیدند که علم به تنهایی کافی نیست؛ لذا به فلسفه اجتماعی و ایدئولوژی سازی روی آوردند و یک نهضت ضد علم (به معنای کافی نبودن علم بدون ایدئولوژی) پدید آمد. ایدئولوژی هم، جهان‌بینی و انسان‌شناسی می‌خواهد تا بتواند نتیجه‌ای ایده‌آل و مقدس به دست آورد. این عده به دلایل سابق‌الذکر در جهان‌بینی خدا را نفی کردند و منکر روح انسان شدند، و انسان را صرفاً یک ماشین اقتصادی می‌دانستند و بعد خواستند یک ایده اجتماعی مقدس بسازند و نتوانستند؛ زیرا امکان ندارد با نفی مبدأ تقدس‌ها و نفی تقدس انسان، مقدساتی برای انسان پیدا کرد. بنابراین گفتند: از فلسفه اجتماعی تنها هم‌کاری ساخته نیست و این بار روشنفکری را مطرح کردند و بین عالم و روشنفکر فرق گذاشتند.

سارتر گفت: از علم و عالم، به تنهایی هم‌کاری ساخته نیست؛ روشنفکر به وجود بیاورید، روشنفکر کسی است که یک نوع آگاهی خاص دارد که او را به سوی هدف‌های انسانی می‌کشاند! دیدند که آگاهی روشنفکری هم به جایی نرسید، گفتند: فرهنگ انسان‌گرا لازم است و لذا روی به عرفان آوردند، آن هم عرفان منهای مذهب. اما فرهنگ که انسان‌گرا نیست، انسان باید فرهنگ‌گرا باشد. اگر شما از فرهنگ‌هایی که اینها توصیه کرده‌اند، مثل نصایح سعدی، ایمان به خدا را بگیرید، چیزی باقی نمی‌ماند. ثانیاً اساس عرفان، خداآگاهی و تسلیم خداست. عجیب است که می‌خواهند عرفان را از خدا جدا کنند، و عرفان هم باقی باشد! به هر حال چیزهایی که اینها به دنبالش رفته‌اند همه از نوع علم و آگاهی است و علم

اگرچه وسیله خوبی است و انسان را در رسیدن به هدفهایش کمک می‌کند، اما ارزش آن بیش از روشن کردن مسیر نیست و نمی‌تواند به انسان هدف بدهد.

دوای درد بشر امروز ایمان است، یعنی علم همراه با گرایش، یعنی تسلیم، یعنی خداآگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق. بشر امروز علم دارد، اما ایمان ندارد، و برای نجات از این بحران چاره‌ای نیست جز بازگشت به ایمان. برای همین است که اسلام آگاهی علم را فقط برای کسی سزاوار و مفید می‌داند که به ایمان رسیده باشد: *الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها*⁽¹⁰⁵⁾ علم و ایمان مانند دو بال یک پرنده است که پرواز بدون آنها ممکن نیست⁽¹⁰⁶⁾.

خلاصه کتاب «مسأله شناخت»

اهمیت شناخت

امروزه مسأله شناخت اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا کرده است، زیرا فلسفه‌های اجتماعی و مکاتب و ایسم‌های مختلف در عصر جدید اهمیت زیادی یافته‌اند و هر کسی که می‌خواهد زندگی خودش را بر اساس یک منطق محکمی بنا کرده باشد، دم از ایدئولوژی می‌زند و چون هر یک از این ایدئولوژی‌ها برای خود حامیانی دارد و بازار جنگ عقاید شدیدی میان آنها به وجود آمده است. علت اختلاف این ایدئولوژی‌ها هم در جهان‌بینی‌های آنهاست. زیرا هر جهان‌بینی، تکیه‌گاه یک ایدئولوژی است. جهان‌بینی یعنی نوع برداشت، تفسیر و تحلیلی که یک انسان درباره هستی و انسان دارد و ایدئولوژی راهی است که یک مکتب برای رسیدن به هدف خود ارائه می‌دهد. ایدئولوژی از بایدها حرف می‌زند که چگونه باید بود و چگونه باید زیست و چگونه باید شد و چگونه باید ساخت و... همه این بایدها یک چرایی و علتی دارد که جهان‌بینی بدان پاسخ می‌دهد. پس ما هر طور که در جهان‌بینی فکر کنیم، ناچار ایدئولوژی ما تابع آن خواهد بود، مثلاً امکان ندارد کسی جهان را ماده محض بداند و آن وقت بخواهد درباره آخرت و سعادت جاویدان فکر کند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چرا جهان‌بینی‌ها مختلف است؟ اینجا مسأله شناخت پیش می‌آید که هر کسی جهان را به گونه‌ای خاص می‌شناسد و امکان ندارد که همه شناخت‌ها صحیح باشد؛ پس بجای این که بخواهیم درباره چگونگی جهان بحث کنیم که بعد متناسب با آن، یک ایدئولوژی در پیش بگیریم، باید قبلاً سراغ مسأله شناخت برویم و شناخت صحیح و غلط را از یکدیگر تشخیص دهیم.

در مورد تعریف شناخت، عده‌ای می‌گویند: شناخت یعنی انعکاس جهان بینی در عالم ذهن. بعضی دیگر مدعی هستند که انسان هر چیز را با شناخت تعریف می‌کند، اما خود شناخت نیاز به تعریف ندارد و فقط باید آن را با الفاظ روشن‌تری توضیح داد که مثلاً شناخت یعنی آگاهی⁽¹⁰⁷⁾.

امکان شناخت

اولین سخن در باب شناخت که از قدیم هم مطرح بوده، این است که اصلاً آیا شناخت ممکن است یا نه؟ در میان علمای اسلامی، غزالی فکر خود و مکتب خود را از شک شروع کرد؛ البته او مدعی است که از شک گذشته و به یقین دست یافته است. وی ابتدا در همه چیز اطرافش شک کرد، او ابتدا گفت: در این که من اینجا هستم و این جهان را می‌بینم و... که نمی‌شود شک کرد؛ ولی متوجه شد که گاهی در عالم خواب هم همین حالت را داشته، لذا با خود گفت: از کجا معلوم من که الان اینجا هستم و می‌خواهم یک مبدأ فکری پیدا کنم، در یک خواب طولانی نباشم؟ دکارت هم وقتی جهان‌بینی خود را بازنگری می‌کرد، متوجه شد که وجود همه چیز قابل مناقشه است و نه بر حس می‌توان تکیه کرد و نه بر عقل. در همین حال یک مرتبه متوجه شد که: اگر در همه چیز شک می‌کنم در شک کردن خودم، شک نمی‌کنم. بعد گفت: من شک می‌کنم، پس من هستم. و بدینسان شروع به حرکت کرد.

شک غزالی و دکارت نشانگر این است که در میان دانشمندان، برخی نسبت به امکان شناخت تردید داشته‌اند و حتی عده‌ای هم منکر امکان شناخت بوده‌اند. معروفترین این اشخاص که در یونان باستان به سوفیست‌ها معروفند، شخصی است به نام پیرهون، که ادله‌ای هم بر مدعای خود می‌آورد. ساده‌ترین دلیل وی این است که ما فقط دو ابزار برای شناخت داریم: حس و عقل، که هر دوی اینها در بسیاری موارد دچار اشتباه می‌شوند و چیزی که خطا می‌کند، قابل اعتماد نیست پس به هیچ یک از این دو نمی‌توان اعتماد کرد و در نتیجه رسیدن به یک شناخت قابل اعتماد برای بشر محال است.

پاسخ شبهه پیرهون این است که تو می‌گویی عقل و حس خطا می‌کنند، حال آیا می‌دانی که اینها خطا می‌کنند یا در خطا کردن آنها هم شک داری؟! وقتی تو با یقین می‌گویی یک خطا پیدا کردم، چطور می‌گویی که به هیچ معرفت یقینی نمی‌توان رسید؟! این خودش یک معرفت است، زیرا انسان تا به حقیقتی نرسیده باشد، اشتباه بودن نقطه مقابلش را نمی‌فهمد. پس باید بگوییم ادراکات ما گاهی اشتباه می‌کنند و ما باید سراغ معیاری برای اصلاح اشتباهات برویم، نه این که اصل شناخت را منکر شویم؛ و اینجا بود که علم منطق برای تشخیص صحت ادراکات عقلی به وجود آمد.

حال به سراغ قرآن برویم و ببینیم قرآن چه می‌گوید⁽¹⁰⁸⁾، آیا قرآن شناخت را ممکن می‌داند یا ناممکن؟ و در صورت ممکن دانستن چه حکمی درباره آن صادر می‌کند: ممنوعیت یا مشروعیت؟ هم در قرآن و هم در تورات داستان آدم چنین آمده که وی و همسرش در بهشت حق استفاده از هر نعمتی داشتند جز میوه یک درخت، که از آن خوردند و از بهشت رانده شدند. در اینجا تحریفی در تورات واقع شده است که به نظر می‌رسد زیان‌آورترین تحریف برای بشر بوده است. تحریفگران تورات خواستند چنین وانمود کنند که خدا می‌خواست دو کمال معرفت و جاودانگی را از انسان دریغ کند. آدم از درخت معرفت، میوه‌ای خورد و چشمش باز شد و چون خطر این بود که از درخت جاودانگی هم بخورد،

خدا او را از بهشت بیرون انداخت! نتیجه داستان این شد که گفتند میان دین و معرفت، تضاد هست.

اما قرآن هرگز چنین نظری ندارد و آن میوه را مربوط به جنبه حیوانیت انسان می‌داند نه جنبه انسانیتش، مثلاً چیزی در مقوله حرص یا شهوت. قرآن می‌گوید خداوند از همان اول همه حقایق را به آدم آموخت. (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)؛⁽¹⁰⁹⁾ پس ما هم که فرزندان آدم هستیم می‌توانیم به سوی شناخت بی‌نهایت برویم علاوه بر قائل شدن به امکان شناخت، قرآن کریم رسماً بنی‌آدم را به شناخت جهان، خدا، جامعه و تاریخ نیز دعوت می‌کند⁽¹¹⁰⁾.

منابع شناخت

اگر به دیدگاه‌های مختلف پیرامون مسأله شناخت توجه کنیم خواهیم دید که همه معتقدند انسان در آغاز تولد چیزی نمی‌داند؛ البته به استثنای قسمتی از نظریات دکارتی، و نیز نظریه معروف افلاطونی که قائل است روح انسان قبل از آمدن به این دنیا در عالم ایده‌ها به تمام کلیات آگاه بوده، اما با آمدن به دنیا و یکی شدن با بدن، پرده‌ای روی معلوماتش افتاده است؛ لذا هر چه در این دنیا فرا می‌گیرد، یادگیری نیست بلکه یادآوری است. پس علم، در حقیقت همان تذکر است. اما چون این دو نظریه طرفداری ندارد، بحث خود را پیرامون عقیده مشهور ادامه می‌دهیم که می‌گوید: انسان در آغاز تولد چیزی نمی‌داند. قرآن نیز با صراحت این مطلب را بیان کرده است: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا)⁽¹¹¹⁾ اکنون این سؤال مطرح می‌شود که انسان بعد از تولد و آغاز رشد و تکامل، از کجا و چه منبعی و با چه ابزار یا ابزارهایی، شناخت ممکن را کسب می‌کند. لذا ابتدا وارد مبحث منابع شناخت می‌شویم.

یکی از منابع شناخت، طبیعت است؛ یعنی عالم جسمانی، عالم زمان و مکان و حرکت و در یک کلام همین عالمی که در آن زندگی می‌کنیم و با حواس خود با آن در ارتباطیم. اکثر صاحب نظران طبیعت را منبعی برای شناخت می‌دانند، ولی در این بین افلاطون و دکارت

نظر دیگری دارند و جزئی، یعنی اشیا و پدیده‌های موجود در طبیعت را حقیقت نمی‌دانند و چون رابطه انسان با طبیعت از طریق حواس، ادراکی جزیی است، لذا افلاطون آن را به عنوان منبعی برای شناخت قبول ندارد و منبع شناخت را منحصر در عقل می‌داند. دکارت نیز با این که خود یک فیلسوف طبیعت گراست و بشر را به مطالعه طبیعت دعوت کرده، و یکی از دو فیلسوفی است که علم را در مسیر جدید انداختند، برای طبیعت از نظر منبع شناخت بودن ارزشی قائل نیست و معتقد است که حس، ابزار شناخت طبیعت است و علمی که به ما می‌دهد، تنها ارزش عملی دارد؛ یعنی پیشرفت صنعت و تکنولوژی و قدرت و تسلط بر طبیعت را افزایش می‌دهد، بدون این که بتوانیم مطمئن باشیم که، واقعیت را همان طور که هست نشان می‌دهد.

برتراند راسل نیز با این که یک ماتریالیست است با کمال صراحت و تأیید نظر دکارت اذعان می‌کند که اگرچه روز به روز بر ارزش عملی علم افزوده می‌شود، ولی همچنین روز به روز از ارزش نظری و شناختی آن کاسته می‌شود.... علم امروز هیچ چیز را نمی‌تواند ثابت کند و باید آنها را به صورت امور مفروض قبول کند. اما به هر حال فعلا این طور فرض می‌کنیم که طبیعت یکی از منابع شناخت است، بویژه اگر شناخت را به معنی اعم بگیریم؛ یعنی هم آن شناختی که به ما قدرت و توانایی علمی می‌دهد و هم شناختی که واقعیت را آن چنان که هست به ما ارائه می‌کند.

منبع دیگر شناخت همان نیروی عقل و خرد انسان می‌باشد که منبعی درونی است. مکتب‌هایی این منبع را مطلقاً نفی می‌کنند، بعضی هم به عقل مستقل از حس قائل نیستند و بعضی هم عقل را منبعی مستقل می‌دانند که در بحث‌های آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

منبع سوم، منبع قلب و دل است. مسلماً هیچ مکتب مادی این منبع را قبول ندارد، زیرا اگر ما دل را منبع شناخت بدانیم و قبول کنیم که به دل انسان الهاماتی می‌شود، این مساوی با قبول کردن جهانی ماوراء ماده و طبیعت است؛ اما علمایی که الهی فکر می‌کنند، به این

منبع فوق‌العاده ایمان دارند که علاوه بر علمای اسلامی از دانشمندان غربی می‌توان برگسون، ویلیام جیمز، الکسیس کارکل و پاسکال را نام برد.

منبع دیگر شناخت که منحصر امروز به آن اهمیت می‌دهند و قرآن نیز به آن اهمیت زیادی داده، تاریخ است. منظور ما از تاریخ یعنی جامعه در حال حرکت و جریان. توضیح مطلب این که جامعه را می‌توان دو گونه مطالعه کرد: یکی در حال ثبات، که موضوع علم جامعه‌شناسی است و دیگر در حال تغییر و تحول، یعنی مقایسه جامعه امروز و گذشته و در نظر گرفتن آن به صورت یک جریان، که این موضوع تاریخ و فلسفه تاریخ می‌باشد. جامعه‌شناسی، قانون موجود را بیان می‌کند، اما فلسفه تاریخ، قانون تحولات جامعه را.

قرآن کریم نیز به طور صریح بر تاریخ به عنوان یک منبع شناخت تکیه کرده و آیاتی مثل **(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)** ⁽¹¹²⁾، معرف این مطلب می‌باشد. مسأله دعوت قرآن به مطالعه تاریخ، بسیاری از نظرات قرآن درباره فلسفه تاریخ را روشن می‌کند؛ زیرا اولاً: اگر حوادث علم تصادفی باشد، مطالعه تاریخ گذشته، ربطی به امروز پیدا نمی‌کند و بی‌فایده است؛ پس قرآن اصل تصادف را انکار، و سنن و اصل قانونمندی تاریخ را قبول می‌کند. ثانیاً: اگر تاریخ دارای سنن و قوانینی باشد ولی خارج از اختیار بشر، یعنی این سنن، جبری محض باشند، باز درس گرفتن از تاریخ معنی ندارد؛ زیرا در این صورت تحول تاریخ، چه من بخواهم یا نخواهم، صورت می‌گیرد و مطالعه تاریخ سودی نخواهد داشت. ثانیاً: اگر عوامل مؤثر در تاریخ، عوامل منفی و بدی باشند مانند عامل زور و فساد، و عامل دیگری نقش نداشته باشد، آن وقت، تاریخ اگرچه معلم بشر است، اما معلم بدی است و این نیز با منطق قرآن توافق ندارد که انسان را برای تحصیل نزد معلم بدی بفرستد. از نظر قرآن تقوا و خیر و نیک اندیشی در تاریخ نقش دارند و پیروزی نهایی همیشه از آن حق است. پس باید توجه داشته باشیم که قبول کردن منبع تاریخ از نظر قرآن مشروط به شروط فوق است ⁽¹¹³⁾.

ابزار شناخت

این بحث ارتباط بسیار نزدیکی با بحث قبل دارد؛ زیرا بعد از این که ما امکان شناختی برای انسان قائل شدیم و منابعی در این زمینه معرفی کردیم، باید ببینیم انسان با چه ابزاری می‌تواند از آن منابع بهره‌برداری کند. گفتیم که یکی از منابع شناخت طبیعت است؛ ابزار بهره‌گیری از این منبع، حواس گوناگون مانند بینایی، شنوایی، چشایی و... می‌باشد. اگر کسی فاقد همه حواس باشد، فاقد همه شناخت‌ها خواهد بود. مثلاً یک کور مادرزاد محال است بتواند تصویری از رنگ‌ها داشته باشد، و به هیچ بیانی نمی‌توان یک رنگ را به او شناساند. به نظر ما حواس به عنوان یک ابزار بسیار مهم، اگرچه شرط لازم برای شناخت است، اما کافی نیست.

منبع دیگر عقل بود که ابزار شناخت آن، استدلال‌های منطقی و عقلی می‌باشد. منظور از این ابزار همان اعمالی است که ذهن انجام می‌دهد. یکی از این اعمال، دسته‌بندی کردن اشیاء است. انسان تا اشیاء را دسته‌بندی نکند، نمی‌تواند آنها را بشناسد. عمل دیگر، تعمیم و کلیت دادن است که اشیاء را به صورت جزئی حس می‌کنیم و بعد با یک عمل عقلی، آن تصور را تعمیم می‌دهیم. عمل دیگر تجرید است؛ یعنی دو چیز را که در عالم خارج غیر قابل انفکاک هستند، با این نیروی ذهنی از یکدیگر جدا می‌کنیم؛ مثلاً در عالم خارج هرگز عدد مجرد نداریم؛ در خارج پنج درخت، پنج گردو و... داریم، اما پنج نداریم، ولی ذهن در عالم خود آن‌جا که مثلاً عدد 5 را در عدد 5 ضرب می‌کند، عدد را به صورت مجرد و بدون محدود در نظر می‌گیرد. به علت همین اعمال ذهنی مانند دسته‌بندی، تعمیم و تجرید است که ذهن قادر به تفکر می‌شود.

در مورد ابزار عقل اختلاف نظرهایی هم وجود دارد: برخی مثل افلاطون فقط عقل را منبع شناخت و استدلال‌های عقلی را تنها ابزار شناخت می‌دانند و بعضی هم برای عقل

ارزش زیادی قائل نیستند و نقش آن را بسیار ضعیف دانسته، ابزار شناخت را منحصر در حواس می‌دانند که فیلسوفان حسی اروپایی از این جمله‌اند؛ مانند هیوم، جان لاک و هابز. یکی دیگر از ابزارهای شناخت، عمل و تجربه است. تا وقتی سروکار ما فقط با ابزار حس باشد، نام آن استقراء است، ولی وقتی پای عمل نیز در میان بیاید، کار عقل هم بیشتر می‌شود و اسمش تجربه یا آزمایش است. یکی از اشتباهات بسیار بزرگ فیلسوفان اروپایی، عدم تفکیک میان استقراء و تجربه است. چون فرق است میان احساس ساده (استقراء) و احساسی که توأم با یک نوع عمل باشد (تجربه) و آن عمل و تجربه ما چیزی نظیر عمل عقلی است. چنانکه در عقل تجزیه و ترکیب می‌کنیم، در خارج نیز تجزیه و ترکیب می‌کنیم، جدول‌بندی می‌کنیم، کم و زیاد می‌کنیم، لذا برخلاف استقراء که اعتبار ظنی دارد، تجربه دارای اعتبار یقینی می‌باشد.

منبع دیگر شناخت، منبع دل بود که ابزار استفاده از آن راه تزکیه نفس است، یعنی انسان از راهی غیر از حس و عقل به نوعی شناخت می‌رسد. جالب اینجاست که نه تنها برخی از عرفای ما، بلکه بعضی از علمای جدید مانند برگسون، راه شناخت را منحصر در استفاده از این ابزار و این منبع می‌دانند. باید توجه داشت که مسأله تزکیه نفس دو نقش دارد: یکی بصیرت بخشی به عقل است، یعنی فضا را از آلودگی هوا و هوس - که غبار عقلند و مانع تشخیص صحیح و غیر مغرضانه می‌شوند - پاک می‌کند، دیگری که مهم‌تر هم هست الهاماتی است که به عقل می‌کند که منشأ نوعی شناخت یقینی می‌شود. عارف نظرش این است که با پاک کردن قلب خود، جهان را بهتر از فیلسوف در خود منعکس می‌کند.

حال به بررسی نظر و قرآن پیرامون این چند منبع و ابزار می‌پردازیم. همان طور که قبلاً گفتیم قرآن، لوح وجود انسان را در بدو تولد خالی از هر شناختی می‌داند و می‌فرماید:

(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)⁽¹¹⁴⁾ در این آیه، به دو ابزار اشاره شده است: حس و عقل. در میان حواس انسان، آنچه بیش از همه در شناسایی تأثیر دارد، چشم و گوش است. قرآن نیز

می‌فرماید که ما انسان را که هیچ چیز نمی‌دانست خلق کردیم و به او چشم و گوش دادیم، اما قرآن به حواس اکتفا نمی‌کند، بلکه ابزار عقل را نیز ذکر می‌کند؛ افئدة در دل در زبان قرآن همان قوه‌ای است که تجزیه و ترکیب می‌کند، تعمیم می‌دهد، تجربه می‌کند و... یعنی قوه عاقله. نکته جالب در آخر این آیه مسأله تأکید بر شکرگزاری است. شکرگزاری غیر از خواندن صیغه شکر است که بر زبان جاری می‌شود؛ شکرگزاری یعنی دانستن قدر و ارزش نعمت و بهره‌برداری صحیح از آن. شکر چشم، مطالعه عالم است: (قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ⁽¹¹⁵⁾ شکر گوش، شنیدن حقایق است و شکر دل، فکر کردن و اندیشیدن. پس طبق آیه فوق، قرآن این دو ابزار را صریحا به رسمیت می‌شناسد.

قرآن علاوه بر حواس و عقل، راه قلب و دل را نیز معتبر می‌داند. امروزه برخی به اصطلاح روشنفکران می‌گویند که این راه، اصلا در قرآن مطرح نیست و قرآن تنها به ظاهر محسوس و طبیعت توجه داشته و از درون‌گرایی و پرداختن به امور معنوی و ماوراء طبیعی اعراض نموده است، اما چنین نیست. قرآن اگرچه بر مطالعه طبیعت و تاریخ و... تأکید دارد، ولی این امر به معنی روی‌گردانی از معنویات و امور باطنی نمی‌باشد. قرآن کریم در آیات بسیاری بر راه تزکیه نفس تأکید کرده است؛ مثلا می‌فرماید: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) ⁽¹¹⁶⁾ یعنی شرط سعادت و از جمله شرط شناخت صحیح، آدم بودن است؛ یعنی ای انسان! اگر می‌خواهی شناخت صحیح باشد، باید وجودت را پاکیزه کنی. قرآن نه مثل بعضی فیلسوف‌هاست که منکر راه دلند و نه مثل بعضی عرفا که راه عقل را مطلقا نفی می‌کنند، بلکه معتقد است ابزار هر یک از عقل و دل به انسان داده شده و هر یک نیز مسیر خاصی دارد و به نتایجی می‌رسد که از دیگری به دست نمی‌آید. بنابراین قرآن نمی‌گوید اگر می‌خواهی طب یاد بگیری، برو تزکیه نفس کن.

از آیات دیگری که بر راه دل تأکید می‌کنند، آیه (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) ⁽¹¹⁷⁾ است. نباید گمان کرد که منظور از مجاهده، فقط مجاهده بیرونی است. خیر، در

اسلام بیرون و درون با هم توأمند. بهترین نمونه ادغام این دو جهاد، جنگ امیرالمؤمنین علیه السلام با عمرو بن عبدود است که اگرچه حضرت در مجاهده بیرونی است، اما سلوک درونی را فراموش نمی‌کند و آنجا که احتمال خشم و غرض شخصی پیش می‌آید، در کشتن عمرو درنگ می‌کند. قرآن کریم صریحا می‌گوید: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) ⁽¹¹⁸⁾ اگر تقوا داشته باشید، خدا به دل شما نور می‌افشاند و مایه تمییز حق از باطل به شما می‌دهد، یا می‌فرماید: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى) ⁽¹¹⁹⁾ کسی که یک قدم به سوی خدا بردارد، خدا قدم بزرگتری به سوی او بر می‌دارد. این مطلب در داستان اصحاب کهف بهتر نمودار می‌شود که می‌فرماید: (إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى * وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ) ⁽¹²⁰⁾... آنها یک قدم برداشتند، ایمان آوردند، ما دو قدم برداشتیم؛ به آنها روشنی بخشیدیم و قوت قلب عطا نمودیم. حدیث معروفی نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که فرمود: ما أخلص عبد الله عزوجل أربعين صباحا الا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ⁽¹²¹⁾ اینجا دیگر صریحا راه دل به عنوان یک راه مستقل برای شناخت، معرفی شده است. بنابراین از مجموع مطالب بخوبی فهمیده می‌شود که اسلام علاوه بر حس و عقل، راه دل را هم معتبر می‌داند ⁽¹²²⁾.

مراحل و درجات شناخت

آمپریست‌ها (حس گراها) برای عقل در مقابل حس، و کلی در مقابل جزئی، نقشی قائل نیستند و هر معقولی را عبارت از یک محسوس کاستی گرفته، می‌دانند. توضیح می‌دهند که یک جزئی که در ذهن انسان می‌آید، ابتدا با همه خصوصیاتش می‌آید؛ مثلاً آقای زید را با قد و قیافه و چشم و ابرو و... به ذهن می‌سپاریم. اما پس از مدتی کم‌کم خصوصیات وی را از یاد می‌بریم و یک شبیح کلی در ذهن می‌ماند که همان تصور انسان کلی در ذهن می‌باشد. پس کلی یعنی جزئی کاستی گرفته. اینها فقط چیزی را به عنوان علم و ادراک قبول دارند که از دروازه‌های حس وارد ذهن شده باشد و غیر آن را خیال و وهم می‌دانند؛ پس راه شناخت را منحصر می‌دانند در حس، و قهراً شناخت یک مرحله‌ای می‌شود.

از نظر کسانی مانند دکارت و افلاطون که فقط عقل را منشأ شناخت می‌دانند و برای حس ارزشی قائل نیستند، باز شناخت یک مرحله‌ای می‌شود، البته خود تعقل ممکن است درجات داشته باشد، ولی به هر حال یک مرحله‌ای است. برگسون و افراد دیگری هم که شناخت را تنها از راه دل میسر می‌دانند، آن را به یک معنی یک مرحله‌ای می‌دانند. البته در مورد راه دل و مکانیسم آن باید توضیحی بدهیم:

در اخلاق فلسفی، فلاسفه خیال کرده‌اند که نفس و روح انسان، موجودی است که باید مجموعه فضایل اخلاقی مثل ایثار، شجاعت، سخاوت و... در آن وجود داشته باشد و به آن اضافه شود، اما عرفا این را قبول ندارند. آنها انسان را مانند مسافری دارای حرکت و تحول می‌دانند که باید مسیری را منزل به منزل طی کند. بنابراین اگر منازل دهگانه یا صدگانه عرفا را در نظر بگیریم، آن وقت شناخت، چند مرحله‌ای است؛ ولی اگر از این جهت بنگریم که همه اینها از یک منبع یعنی از دل برمی‌خیزد، شناخت تک مرحله‌ای محسوب می‌شود.

مکاتبی هم هستند که شناخت را چند مرحله‌ای می‌دانند، از جمله مکتب فیلسوفان خود ما که سه مرحله برای شناخت قائل است: مرحله احساس، مرحله تخیل (به حافظه سپردن)

و مرحله تعقل. از فیلسوفان بزرگ اروپا هم عده‌ای شناخت را چند مرحله‌ای می‌دانند: کانت برای شناخت یک حقیقت، قائل به دو مرحله است: وی اصلا احساس را مرحله‌ای برای شناخت نمی‌داند و معتقد است که حس، ماده بی‌شکل و بی‌صورت را به انسان می‌دهد، و ماده بی‌شکل و بی‌صورت، شناخت نیست. اما ذهن پس از دریافت حواس به آن ماده صورت می‌دهد؛ مجموع ماده و صورتی که در ذهن پیدا می‌شود، یک مرحله از شناخت است. وی معتقد است که مکان و زمان، واقعیت عینی ندارند، بلکه واقعیت‌هایی ذهنی هستند و ما چیزی را نمی‌توانیم تصور کنیم یا بشناسیم الا در زمان و مکان.

مثلا وقتی می‌گوییم خورشید آنجاست، خورشیدی در بیرون از ذهن وجود دارد، اما آنجا ساخته ذهن است. پس مرحله اول شناخت، این است که ما ماده شناخت مثلا خورشید یا دیگر محسوسات را از بیرون می‌گیریم و سپس ذهن، صورت زمان و مکان را به آن محسوسات می‌بخشد. مرحله دوم مرحله علمی و فلسفی است. اینجا کانت، مقولات دوازده گانه خودش را مطرح می‌کند، که از مباحث بسیار طولانی فلسفه است. هگل نیز مانند کانت برای شناخت مراحل قائل است: مرحله علمی و مرحله فلسفی، که قضیه آن هم مفصل است و چون امروز هیچ یک از این دو فلسفه در مسأله شناخت پیرو ندارد، عجالتا از آنها صرف نظر می‌کنیم.

عده‌ای به تبعیت از اسپینسر قائل به فلسفه علمی هستند و فرق میان فلسفه و علم را در بالا رفتن درجه معلومات می‌دانند، نه در اختلاف مسائل؛ اینها هم برای شناخت مراحل ذکر می‌کنند؛ ابتدا مرحله احساس جزئی‌هاست و سپس مرحله شناخت علمی است، مانند علوم حساب، زیست‌شناسی، فیزیک و... که در هر علم به یک سلسله قواعد کلی دست می‌یابیم و در این مرحله، هر علمی جدا از علم دیگر قواعدی دارد. مرحله سوم و بالاترین مرحله آن است که انسان فلسفه علمی می‌سازد و درجه معرفتش بالا می‌رود. در این

مرحله، قاعده یک علم را با قاعده علوم دیگر کنار هم می‌گذارند، و یک قاعده کلی‌تر که شامل همه اینها باشد به دست می‌آورند.

مثلا جامعه‌شناسی را مطالعه می‌کنند به تکامل بر می‌خورند، زیست‌شناسی را مطالعه می‌کنند به تکامل بر می‌خورند و... بعد به عنوان یکی از مسائل فلسفه علمی می‌گویند: تکامل، قانون کلی جهان است. طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک نیز در واقع همان شناخت علمی از دید اسپنسر را به عنوان مراحل شناخت می‌شناسند و معتقدند شناخت سه مرحله دارد: مرحله احساس (بررسی)، مرحله تعقل و فرضیه، و مرحله عمل (تغییر یا پراتیک).

همان طور که در علوم تجربی معمول است، دانشمندان ابتدا به بررسی و مشاهده امور می‌پردازند و مشاهدات خود را یادداشت می‌کنند، سپس می‌خواهند راه حل پیدا کنند، با اندکی تفکر و تأمل فرضیه‌ای به عنوان علت مسأله پیشنهاد می‌کنند (همان چیزی که قدمای ما به آن حس می‌گفتند) و در آخر باز به عالم عمل باز می‌گردند و تمام احتمالات ممکن در مورد فرضیه را آزمایش می‌کنند و با تغییر دادن شرایط و باقی ماندن اثر، از صحت فرضیه خود مطمئن می‌شوند و شناخت یقینی پیدا می‌کنند.

فیلسوفان اسلامی هم برای شناخت مراحل قائلند. آنها شناخت‌های تجربی را مانند بیان فوق، سه مرحله‌ای می‌دانند، اما چون شناخت‌ها را منحصر به شناخت تجربی نمی‌دانند، قائل به شناخت‌های دو مرحله‌ای (شناخت تعقلی غیر تجربی) هم هستند که این شناخت از احساس آغاز می‌شود و با تعقل پایان می‌یابد، بدون نیاز به مرحله عمل؛ اینجاست که مارکسیست‌ها این سؤال را مطرح می‌کنند که اگر عمل نباشد، پس معیار شناخت چیست؟ در بحث معیار شناخت، توضیح خواهیم داد که ما معیار شناخت را شناخت می‌دانیم نه عمل، و آنجا هم که عده‌ای معیار شناخت را عمل پنداشته‌اند، در حقیقت باز هم معیار، شناخت است. حال برای این که بتوانیم مرحله تعقل را که مورد قبول همه است مقداری

تشریح کنیم، ناچاریم یک سلسله بحث‌ها را در اینجا مطرح نماییم. (عجالتاً از مکاتبی که پیرو ندارد، صرف نظر می‌کنیم⁽¹²³⁾.)

شناخت حسی و ویژگی‌های آن

گفتیم که در این مکاتب، احساس، مرحله اول از شناخت است و تعقل، مرحله دوم. شناخت حسی که همان شناخت سطحی و غیر عمقی است، یعنی دیدن جهان، شنیدن اصوات و... این شناخت اگرچه در انسان نسبت به حیوان‌ها و نیز در خود حیوان‌ها شدت و ضعیف دارد، ولی به طور اجمال بین انسان و حیوان مشترک است. ویژگی اول این مرحله، جزئی بودن آن است، که به تک‌تک اشیاء و اشخاص تعلق می‌گیرد و هیچ معنای کلی وجود ندارد.

ویژگی دوم، این است که ظاهری است و فقط ظواهر موجودات را می‌بیند، مانند دیدن رنگ‌ها و شنیدن آوازه‌ها، نه عمقی که بتواند به ماهیت اشیاء پی ببرد و روابط درونی اشیاء مثل رابطه علت و معلول را درک کند. ویژگی سوم این که به زمان حال تعلق دارد نه به گذشته یا آینده، یعنی فقط اشیاء زمان حاضر را حس می‌کند. چهارم این که محدود به مکان خاصی می‌باشد و مثلاً اگر شخصی در تهران بزرگ شده و لندن نرفته باشد، محال است آن جا را دیده باشد؛ البته منظور دیدن خود لندن است نه عکس آن.

شناخت عقلی و گستردگی آن

انسان گذشته را می‌داند، بدون این که آن را ببیند یا بشنود. باید توجه داشت که خود گذشته را نمی‌توان با شنیدن خبر آن - که مربوط به زمان حاضر است - درک کرد؛ خود گذشته از نوع شنیدن نیست. راسل به این مطلب، خوب توجه کرده و گفته است که مثلاً ناپلئون برای ما یک وجود استنباطی است نه احساسی. یعنی با استدلال ذهنی و یک قیاس عقلی به وجود او علم داریم ولی او را احساس نکرده‌ایم؛ چون قضیه وجود ناپلئون متواتر است، و این عقل است که خبر متواتر را صحیح می‌داند نه حس. از نظر حس، همان طوری که در خبر یک نفر و دو نفر و سه نفر احتمال دروغ است، در خبر صد هزار نفر هم این احتمال هست؛ زیرا از انضمام صفر به صفر عددی پیدا نمی‌شود؛ اما ذهن یک برهان عقلی ضمنی و مخفی تشکیل می‌دهد و این خبر را قبول می‌کند. اینجاست که مسأله قرائن و نشانه‌ها پیش می‌آید که بزرگترین عمل شناختن ذهن بشر همین آیه و ذی الایه است که بعداً آن را شرح خواهیم داد. علم ما به آینده نیز استدلالی و استنباطی است؛ زیرا ما باید برای طبیعت قائل به یک جریان واحد شویم که در شرایط واحد و متساوی، یکسان عمل کند، تا بتوانیم بگوییم با این وضع موجود، در آینده چنین و چنان می‌شود.

راسل یک درجه بالاتر می‌رود و می‌گوید: خورشید نیز برای تو وجود استنباطی دارد و تو خیال می‌کنی که وجودش محسوس است. تو آن صورتی را احساس می‌کنی که در شبکیه چشم تو است و برای تو فرقی نمی‌کند که مقابلش خورشید باشد یا گلوله مذاب دیگر. اینجا مسأله معقول می‌شود؛ یعنی تفاوت خورشید با گلوله مذاب را به دلیل عقلی می‌فهمیم و حس به تنهایی قادر به فهم آن نیست. پس انسان علاوه بر حواس، ذهنی دارد با یک سلسله عملیات که شناخت انسان با وجود آنها تمام می‌شود. این عملیات ذهنی بقدری ظریف و سریع است که بخوبی شناخته نمی‌شود. انسان در تفکرات و شناخت‌های خود آن

قدر عناصر معقول داخل می‌کند که تا حد زیادی عناصر محسوس در بین آنها ادغام می‌شوند.

بطور خلاصه تا اینجا دانستیم که شناخت نه تک مرحله‌ای حسی است و نه تک مرحله‌ای عقلی، بلکه دارای مراحل احساس و تعقل می‌باشد. در اینجا مسأله اعتبار شناخت مطرح می‌شود. در مورد اعتبار مرحله حسی و درستی این مطلب که مثلاً ما چیزی را به شکل خاصی می‌بینیم، جای اشکال و تردید نیست. زیرا این شناخت سطحی انسان معلول رابطه مستقیم دستگاه ادراکی او با عالم خارج است. اما تعقل و شناخت منطقی که مرحله دوم است دارای گستردگی و عمق می‌باشد، که این تعمیم را خود ذهن ایجاد کرده و معلول رابطه مستقیم با خارج نیست. لذا این سؤال پیش می‌آید که شناخت تعقلی چگونه می‌تواند اعتبار داشته باشد. برای فهم اعتبار مرحله تعقلی و اشکالات مکاتب جدید، در این بحث ابتدا مکانیسم تعمیم و گسترده کردن شناخت حسی به وسیله ذهن را مطرح می‌کنیم و بعد به سراغ عمل تعمیق می‌رویم⁽¹²⁴⁾.

تعمیم شناخت حسی

گفتیم که یک کار عقل، تعمیم شناخت حسی است. مسأله تعمیم این است که به عنوان مثال، ما در هزار مورد می‌بینیم که آهن در اثر حرارت منبسط می‌شود، بعد می‌گوییم همه آهن‌ها چه در گذشته و چه در آینده در اثر حرارت انبساط می‌یابند. در اینجا این اشکال پیش می‌آید که چگونه با تجربه محدود، قانون عام و کلی می‌دهیم؟ بسیاری از فلاسفه نتوانسته‌اند مشکل مسأله تعمیم شناخت حسی را حل کنند و عده‌ای مانند آمپریست‌ها یا حس‌گرایان به همین دلیل از اعتبار شناخت تعقلی چشم‌پوشی نموده‌اند. عده‌ای هم مانند مارکسیست‌ها اصلاً نفهمیده‌اند معما چیست و فیلسوفان بزرگی همچون کانت و هگل را که در حل معما گیر کرده‌اند، تخطئه می‌کنند و آنها را ایده‌آلیست می‌خوانند، در حالی که فرق است میان اشتباه کردن یک فیلسوف و اشتباه نکردن یک عامی، چه رسد به اشتباه کردن

عامی. فیلسوف ممکن است برای رسیدن به قله، صد معبر باز کند و در آخری بلغزد و سقوط نماید و ممکن است دیگری اصلا حرکت نکند و سالم بماند.

مارکسیست‌ها که به گمان خود راه حل خوبی پیدا کرده‌اند، می‌گویند: این شناخت احساسی که معلول رابطه مستقیم ذهن با عالم عین است، در عالم ذهن و در مغز، بوسیله قانون «گذار از کمیت به کیفیت» تبدیل به شناخت منطقی می‌شود. این را می‌گویند و رد می‌شوند، به خیال این که معما حل شد. حال گذشتن از مرحله کمیت به کیفیت چیست؟ اگر یک سلسله تغییرات تدریجی روی مواد طبیعی صورت گیرد، این شیء در حالی که تغییر تدریجی می‌کند، ماهیت و ذاتش هنوز محفوظ است، ولی این تغییر تدریجی به یک مرحله‌ای که می‌رسد، شیء ماهیت خود را از دست می‌دهد و به شیء و ماهیت دیگری تبدیل می‌شود. مثل عملیات کیمیاگران قدیم که مس را تبدیل به طلا می‌کردند. این عبور از کمیت و به کیفیت تعبیر دقیق‌ترش به زبان فلسفی: عبور از تغییرات کیفی به تغییرات ماهوی است، زیرا که مدعیان این قول اقرار می‌کنند که وقتی شیء از تغییرات کمی به تغییرات کیفی پا می‌نهد، در واقع ماهیتش عوض می‌شود. اینجاست که باید گفت که اگر واقعا تبدیل کمیت به کیفیت باشد، یعنی واقعا این شناخت تغییر ماهیت داده باشد، درست مثل این است که مس را ببینم، اما مس در شناخت منطقی ما تبدیل به طلا شود و ما آن را طلا در نظر بگیریم. پس هیچ پیوندی میان شناخت منطقی و شناخت حسی، یعنی بین شناخت منطقی و عالم خارج وجود نخواهد داشت.

در میان فیلسوفان جدید، راسل متوجه این اشکال شده و می‌گوید: ما چگونه می‌توانیم این مشکل را حل کنیم که استقراء به یک سلسله موارد جزئی تعلق می‌گیرد، ولی بعد آن حکم را به مواردی که استقراء نکرده‌ایم، تعمیم می‌دهیم. راسل صریحا می‌گوید که راه حلی ندارم. فیلیسین شاله نیز اگرچه در حل اشکال مانده، اما یک قدم بالاتر آمده است و می‌گوید: عقل انسان حکم می‌کند که طبیعت جریان متحدالشکلی را طی می‌کند و به خاطر

همین است که از تجربه، قانون عام صادر می‌کنیم. اما بعد می‌رود سراغ خود این که این قانون کلی از کجا بدست آمده که طبیعت، جریان متحدالشکلی را طی می‌کند؟ اگر این هم تجربی است، پس تعمیم دادن آن با کمک چه قانونی بوده؟ و اگر بگویید خودش، خودش را تعمیم داده که این دور و محال است.

در اینجا از آقای فیلیسین شاله می‌پرسیم: شما می‌گویید این قانون به اتکای خودش نمی‌تواند تعمیم پیدا کند، چون دور است، حال چرا دور اشکال دارد؟ مگر شما تجربه کرده‌اید که دور محال است؟ محال که قابل تجربه نیست. محال یعنی چیزی که وجود ندارد و امکان ندارد وجود پیدا کند. پس خود شما نیز به یک اصل اولی بدیهی عقلی استناد کرده‌اید.

اما فلاسفه اسلامی این مشکل را حل کرده‌اند. بوعلی و خواجه نصیر الدین طوسی می‌گویند، در لابلای هر تجربه‌ای، یک شناسایی عقلی وجود دارد و آن عبارت است از این که: حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد یعنی همان جریان متحد الشکل طبیعت. یعنی اگر اموری مشابه داشته باشیم که ماهیتشان مثل هم باشد، اگر یکی از اینها خاصیتی داشته باشد، ذات دیگر هم همان خاصیت را دارد و الا ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید، که این هم یک اصل اولی بدیهی عقلی است، مثلاً می‌گوییم، چون انبساط آهن در حرارت، مربوط به ذات آن است و به شرایط آهن بستگی ندارد، محال است که یک فرد آهن این خاصیت را داشته و فرد دیگر این را نداشته باشد، زیرا ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید⁽¹²⁵⁾.

تعمیق شناخت حسی (شناخت آیه‌ای یا استنباطی)

گفتیم که تعمیم و کلیت دادن، یک بعد از ابعاد شناخت عقلی است. بعد دیگر که از نظری مهم‌تر هم هست، این است که دستگاه شناخت انسان، شناخت‌ها را تعمیم می‌کند. در مورد اول چنین بود که مثلاً صد مورد آزمایش را به همه موارد تعمیم می‌داد. اما مورد دوم این

است که در اعماق شناخت حسی نفوذ می‌کند و در ماورای آن، به شناخت دیگر نائل می‌گردد. اگرچه عده‌ای ذهن انسان را به آینه تشبیه کرده‌اند که هر چه صاف‌تر و بی‌رنگ‌تر باشد، واقع‌نما تر است، اما این دو در جهات مختلف با هم متفاوتند؛ مثلاً بر خلاف ذهن، آینه فقط صورت‌ها را منعکس می‌کند، مثلاً رنگ و حجم و... نه معانی مانند علم و احساس و... را، همچنین بر خلاف ذهن آینه نمی‌تواند خطای خود را کشف و اصلاح کند. همچنین آینه قدرت تعمیق ندارد و چیزی بیش از صورت‌ها را منعکس نمی‌کند، اما وقتی ذهن صورت‌ها را می‌بیند، آن صورت‌ها وسیله‌ای می‌شوند برای دین صورت‌های دیگر، و باز احیاناً در آن صورت‌های دوم، ذهن صورت‌های دیگری را می‌بیند. این نوع شناخت تعقلی همان است که قرآن از آن تعبیر به آیه کرده است: **(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً)** ⁽¹²⁶⁾ یا **(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ الْأَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ)** ⁽¹²⁷⁾

شناخت آیه‌ای منحصر به شناخت ماورای طبیعت و غیب نیست. بلکه در خود این طبیعت نمونه‌های بسیاری دارد. مثلاً ما کتاب گلستان و بوستان سعدی را می‌خوانیم، بعد اگر از ما پرسند شناخت شما از سعدی چیست؟ خواهیم گفت: مردی شاعر و باذوق و استعداد است. ذوق سعدی در آن درونی‌ترین اعماق وجود اوست که علم هنوز نتوانسته محل آن را تعیین کند. بالفرض که ما قول مادیون را قبول کنیم که این معلومات در سلول‌های مغز است، ولی ما که خود سعدی را ندیده‌ایم چه رسد به این که مغز وی را تشریح کنیم و آن ذوق را در لابلای سلول‌ها پیدا کنیم؛ در عین حال با کمال قاطعیت او را شاعری با ذوق می‌خوانیم. حال از کجا به ذوق سعدی پی بردیم؟ از کتابش که آیه و نشانه‌ای است بر ذوق او. این قوه تعقل و قدرت عمق بینی انسان است که با مشاهده یک نظام معین، به عمق آنها نفوذ می‌کند و یک سلسله معلومات جدید می‌یابد. اگر دقت کنیم اکثر شناخت‌های ما از جهان، همین معلومات آیه‌ای است نه حسی مستقیم و نه منطقی و تجربی. بنابراین نباید گمان کرد که شناخت آیه‌ای راهی منحصر برای شناخت خداست. بلکه اگر ما این را را نفی کنیم، باید نود

درصد از معلومات خود را دور بریزیم. حتی راسل هم به این حرف اعتقاد دارد و می‌گوید ما گذشته‌ها را از این راه می‌دانیم. ناپلئون را نه دیده‌ایم و نه می‌توانیم آزمایش کنیم، اما به وجود او یقین داریم، به خاطر علائم و نشانه‌هایش.

این که در ساله‌های اخیر در حوزه روح و روان انسان، دانشمندان مسأله روان ناخودآگاه را کشف کردند، از همین طریق شناخت آیه‌ای بود. فروید و دیگر دانشمندان پی‌بردند علاوه بر روان خود آگاه که موضوع علم روانشناسی است، انسان یک روان مهم‌تر و عمیق‌تر و بسیار عظیم‌تری هم دارد به نام روان ناخودآگاه که موضوع علم روانکاوی شد. روان خودآگاه آن قسمت از روان ماست که از وجودش آگاهیم، مثلاً تفکر، حافظه، تمایلات یا تنفرت خود و... اما روان ناخودآگاه که اولاً حاکم بر روان خودآگاه است و ثانیاً بسیار گسترده‌تر از آن می‌باشد، از ما مخفی است و ما نسبت به آن آگاه نیستیم. کشف روان ناخودآگاه دو نتیجه علمی برای الهیون داشت؛ یکی اثبات بیش از پیش روح، زیرا مسلم شد عوارضی که در روان ناخودآگاه پیدا می‌شود، اصلاً به عالم اعصاب انسان مربوط نیست و نتیجه دوم در همین بحث شناخت‌شناسی بود.

روان ناخودآگاه نسبت به روان خودآگاه یعنی غیب نسبت به شهادت. ما بدن را با حواس ظاهری و روان ناخودآگاه را با حس باطن شهود می‌کنیم، اما روان ناخودآگاه را چطور؟ تنها از راه علائم و نشانه‌هایش، و این همان شناخت آیه‌ای است. در اینجا می‌توان این سؤال را مطرح کرد که فرق ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام با فروید چیست؟ فروید از وجود انسان، جزئی دیگر را به نام روان ناخودآگاه کشف کرد. اما ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام تنها به انسان نگاه نکرد، تنها به خورشید و ماه نگاه نکرد، بلکه تمام عالم طبیعت را یکسره زیر نظر گرفت و گفت: این عالم، یک غیب و باطنی دارد. اول خودش را در نظر گرفت و خود را تماماً در تغییر و حرکت یافت و اندیشید که این حرکت محتاج حرکت دهنده‌ای است. از غار بیرون آمد، اولین بار چشمش به ستاره‌ای افتاد و گفت: (هَذَا رَبِّي) ⁽¹²⁸⁾ یعنی این خدای من است.

(فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) اما تا افول و تغییر کرد، گفت: این هم مثل من متغیر و مربوط است. پس اختیار او هم دست خودش نیست و همین طور پیش رفت تا دید تمام این عالم، که شهادت و ظاهر است متغیر می‌باشد و باید یک غیب و باطن ثابتی داشته باشد و گفت که من خود را متوجه آن باطن می‌کنم: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)⁽¹²⁹⁾ فرق علم و دین همین جاست که هر دو آمده‌اند شناخت را افزایش دهند، منتهی دین بر خلاف علم تمام جهان را در یک نگاه به ما می‌شناساند و بدون این که از این عالم چیزی کم کند، عظمت آن عالم را به ما نشان می‌دهد.⁽¹³⁰⁾

ملاک شناخت (شناخت حقیقی)

می‌دانیم که انسان در شناخت‌هایش به مواردی بر می‌خورد که خطای خود را کشف می‌کند. این مطلب در مسائل علمی بسیار مشاهده می‌شود که مثلا علمای یک رشته، قانونی را در طبیعت کشف می‌کنند، ولی مدت‌ها بعد، دیگران متوجه می‌شوند که آن عقیده خطاست و حقیقت چیز دیگری است. پس شناخت‌ها دو گونه است: حقیقت و خطا. در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود: اول این که تعریف حقیقت چیست؟ و بعد از تعریف آن معیار و محک برای تشخیص حقیقت و صحیح بودن یک شناخت کدام است؟ ابتدا به مسأله اول یعنی تعریف حقیقت می‌پردازیم:

فیلسوفان قدیم ملاک حقیقی دانستن شناخت را تطابق آن با واقع و نفس الامر خارجی می‌دانستند. یعنی می‌گفتند: شناخت حقیقی، آن ذهنیتی است که با عینیت منطبق باشد. اما در عصر جدید این تعریف زیر سؤال رفته و می‌گویند که این تعریف فقط در بعضی موارد درست است. مثلا در مسائل حسی و تجربی کم و بیش درست است؛ وقتی در پزشکی می‌گویند فلان شیء علت سرطان است، این حرف یا مطابق با واقع هست یا نیست. اگر هست، این اندیشه، حقیقت است و اگر نیست، اندیشه‌ای خطاست. اما همه شناخت‌ها این

گونه نیست. مثلا در ریاضیات و نیز در قضایایی که مربوط به خود ذهن است، مثلا قضایای منطقی یا قضایای روانشناسی، این تعریف صدق نمی‌کند. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم: نسبت محیط دایره به قطر آن، فلان عدد است، اصلا در طبیعت، دایره حقیقی یعنی یک منحنی مسدود که فاصله تمام نقاطش با نقطه مرکزی مساوی باشد، وجود ندارد که بخواهیم بحث کنیم آیا تعریف ما با خارج منطبق است یا نه. یا در روانشناسی می‌گویند: هر ادراکی همراه خود یک عاطفه دارد، چنین چیزی بیرون از ذهن ما وجود ندارد که مطابقت آن را با عالم عین بسنجیم. در مسائل تاریخی نیز تطابق با عین معنی ندارد، چون تاریخ مربوط به گذشته است و واقعیت گذشته الان وجود ندارد. از همه اینها بالاتر، این تعریف ناشی از فکر ثبات و بی‌حرکتی در جهان است، ولی حال که معلوم شده هیچ حالتی در دو آن ثابت نیست، شناخت خود را با چه چیز می‌توان منطبق کرد؟ اگر چیزی ثابت نباشد، نمی‌شود چیزی را بر آن منطبق کرد.

آنچه ذکر شد یک سلسله ایراد است که اگرچه هیچ کدام وارد نیست، امروزی‌ها به خاطر آن از این تعریف صرف‌نظر کرده‌اند و تعریف‌های دیگری ارائه داده‌اند. عده‌ای مثل آگوست کنت گفته‌اند: حقیقت نزد یک فرد عبارت است از اندیشه‌ای که در ذهن وی وجود دارد و با اندیشه‌های دیگر او سازگار است و حقیقت در یک جامعه عبارت است از هر اندیشه‌ای که در یک زمان اذهان دانشمندان بر آن توافق داشته باشد. لازمه این حرف آن است که یک شناخت درباره یک چیز، در زمانی صحیح باشد و در زمانی غلط. اما بنا بر تعریف قدما، حقیقت فقط یکی است و هر شناختی غیر از آن غلط بوده و هست و خواهد بود. این نظر مانند نظریه فقهای اهل تسنن در مورد اجماع است که با استناد به حدیثی که از پیامبر اکرم (ﷺ) نقل می‌کند که: لا تجتمع اُمتی علی الضلالة⁽¹³¹⁾ می‌گویند: اگر در زمانی علمای اسلام چیزی را حلال دانستند، آن چیز حقیقتا حلال است و اگر در زمان دیگر علمای عصر، آن را حرام دانستند، حقیقتا در آن زمان حرام است.

جوابی که به آگوست کنت و پیروانش می‌دهیم، تقریباً همان جوابی است که به اهل سنت می‌دهیم. می‌گوییم: حقیقت به اصطلاح و قرار داد ما بستگی ندارد. واقعیت دو گونه نیست. واقعیت یکی است، منتهی اندیشه‌هایی که در ذهن ما راجع به واقعیت پدید می‌آید چند گونه است و آن نوعش درست است که با این واقعیت واحد تطبیق کند. البته بسیاری از مسایل حقوقی به احساسات مردم بستگی دارد و مثلاً اکثریت مردم یک زمان ممکن است خواسته‌ای در مسایل اجتماعی داشته باشند که حقوقی برایشان ایجاد کند و بعد از صد سال خواسته‌ای خلاف آن پیش آید و بالطبع حقوقی خلاف اول ایجاد شود، ولی حقیقت را که با قرارداد نمی‌توان تغییر داد و گفت من حقیقت را این طور تعریف می‌کنم.

عده‌ای دیگر مثلاً ویلیام جیمز گفته‌اند: حقیقت برابر است با مفید بودن، و شناخت حقیقی آن شناختی است که اثر مفید به حال بشر داشته باشد و اصلاً میان حق و مفید نباید تفکیک کرد. اما علمای اسلامی این را قبول نکرده، می‌گویند: حقیقت و مفید بودن دو مسأله‌اند که اگرچه در امور کلی، همیشه با هم تلازم دارند، اما در امور جزئی گاهی تلازم دارند، و گاهی ندارند، ممکن است اندیشه‌ای غلط باشد ولی به حال بشر مفید. مانند همان داستان راست فتنه‌انگیز و دروغ مصلحت‌آمیز، یعنی وقتی قرار است خون بی‌گناهی ریخته شود، اینجا اگر حقیقت را نگوئیم، مفید است. اما در مسایل کلی همیشه بین این دو تلازم هست.

ماتریالیست‌ها می‌گویند حقیقت و خطا، نسبی هستند و لذا مطلق اندیشی را باید کنار گذاشت. آن‌ها در بیان چگونگی این نسبی بودن دو بیان دارند. عده‌ای می‌گویند حقیقت چیزی است که در نتیجه برخورد قوای ادراکی ما با خارج پیدا شده (تز، آنتی تز، سنتز) و معلول برخورد عالم خارج و عالم ذهن است. حال اگر دو نفر در آن واحد یک چیز را دو گونه حس کنند، هر احساس برای هر یک از آن‌ها حقیقت است. حتی برای یک نفر در آن واحد ممکن است دو حقیقت نسبی وجود داشته باشد. مثلاً کسی که دست راستش درون

آب بسیار گرم و دست چپش درون آب بسیار سرد باشد، اگر هر دو را دفعتاً بیرون آورد و وارد آب ملایم کند، دست راست او می‌گوید که آب سرد است و دست چپش می‌گوید آب گرم است، و هر دو حقیقت است.

اما این تعریف هم تعریف غلطی است، زیرا همان‌طور که گفتیم واقعیت بیش از یک چیز نیست و با اصطلاح و تعریف نمی‌توان حقیقت را تغییر داد. در مثال فوق هر یک از دوستان آن شخص راست می‌گویند: اولی می‌گوید من احساس سرما می‌کنم و دومی می‌گوید احساس گرما می‌کنم. اما اشتباه شخص آنجاست که می‌پندارد دستانش می‌گویند آب چنین است. در حالی که آن‌ها حالت خود را توصیف کرده‌اند، نه حالت آب را، و حالت آب، فقط یکی است.

نظریه دیگری هست، دقیق‌تر از نظریه قبل و بسیاری از اوقات ماتریالیست‌ها و نیز بعضی از الهیون این نظریه را ابراز می‌کنند که البته ما این را هم قبول نداریم. می‌گویند: هر اندیشه‌ای که تجربه و عمل آن را تأیید کند، حقیقت است و اگر تأیید نکند حقیقت نیست، لذا این عده حقیقت را نسبی و در حال تکامل می‌دانند. مثلاً باید بگوییم فرضیه جاذبه عمومی نیوتن تا زمانی که به وسیله تجربه‌ها تأیید می‌شد، حقیقت بود. بعد نظریه نسبیت عام پیدا شد که بعضی مسایل دیگر را هم توانست حل کند. لذا این نظریه از فرضیه سابق حقیقی‌تر است. اگر هم فردا نظر دیگری پیدا شود که باز تجربه‌های وسیع‌تری آن را تأیید کند، آن هم حقیقت است و از نسبیت عام حقیقی‌تر، چون معتقدین به این نظریه، عمل را معیار شناخت نیز می‌دانند، بررسی بیشتر این نظر را به بحث معیار شناخت واگذار می‌کنیم⁽¹³²⁾.

معیار شناخت و بررسی منطق عمل

در مسأله ملاک شناخت می‌خواستیم تعریف شناخت حقیقی را به دست آوریم و این جا می‌خواهیم ببینیم که از چه راه بفهمیم یک شناخت حقیقی است. یعنی اگر گفتیم شناخت

حقیقی یعنی شناخت مطابق با واقع، در این بحث می‌خواهیم ببینیم که از کجا می‌توان فهمید که یک شناخت خاص مطابق با واقع هست یا نه؟ در این زمینه دو نظریه وجود دارد. یکی نظریه قدماست که معیار شناخت را خود شناخت معرفی می‌کند و دیگر نظریه جدیدی که معیار شناخت را عمل می‌داند.

از مسایل مهم در منطق عقلی یا ارسطویی این است که معیار شناخت، خود شناخت است، یعنی شناختی، معیار شناخت دیگر واقع می‌شود. آن شناخت معیار هم ممکن است با شناخت دیگری به دست آید، ولی نهایتاً انسان به شناخت‌هایی می‌رسد که نیازی به معیار ندارد و صحتش بدون معیار تضمین شده است. این شناخت‌ها را در فلسفه، اصول بدیهی اولی عقلی و در ریاضیات، اصول متعارف می‌نامند. در این منطق، همه شناخت‌های عالم باید نهایتاً به این شناخت‌های خود معیار منتهی شود و حتی شناخت تجربی هم متکی بر شناخت‌های خود معیار است. به خاطر این مسأله بعضی پنداشته‌اند که منطق ارسطو منکر تجربه است، در حالی که منطق ارسطو برای تجربه ارزش فوق العاده قایل است، اما فقط می‌گوید که تجربه را هم با معیارهای شناختی تأیید می‌کنیم. دلیل مخالفان این است که اگر هر شناختی نیاز به معیار داشته باشد، مسأله شناخت به تسلسل می‌انجامد و در نهایت هیچ چیز شناخته نمی‌شود و شکاکیت مطلق پدید می‌آید.

از زمان فرانسیس بیکن نظریه جدیدی پدید آمد که گفت: ما شناخت خود معیار نداریم؛ اگرچه معیار بعضی از شناخت‌ها شناخت است، ولی معیار نهایی شناخت، عمل است. اختلاف اساسی منطق قدیم ارسطویی با منطق جدید هم در همین مسأله معیار شناخت می‌باشد، نه آن چنان که بعضی پنداشته‌اند منطق ارسطویی قیاسی بوده و نه تجربی، و منطق جدید تجربی است و نه قیاسی. خیر، هر دو، هم تجربه را قبول دارند هم قیاس را، اما درباره معیار نهایی شناخت، اختلاف نظر دارند. به هر حال اینها شناخت‌های بدیهی را منکر شدند و بدین طریق، برای اولین بار، عمل از نظر معیار بودن، ارزش فوق العاده‌ای پیدا کرد.

اینها می‌گویند: انسان وقتی می‌خواهد با محک عمل، حقیقی و واقعی بودن یک اندیشه را کشف کند، اول باید به بررسی‌های استقرایی بپردازد. در اثر این بررسی‌ها ذهنش برای پیدایش یک فرضیه آماده می‌شود و بعد یک فرضیه می‌دهد. معیار صحت این فرضیه عمل است. اگر در عمل نتیجه داد، فرضیه درست است و گرنه، غلط می‌باشد.

این منطق مشکلاتی در مسائل مذهبی و معنوی که نمی‌توان آن‌ها را در عمل آزمود، به وجود آورد. مثلاً وقتی می‌گوییم عالم خدایی دارد این در منطق ارسطویی یک اندیشه نظری است که با اندیشه‌های بدیهی می‌توان آن را اثبات کرد. اما اگر فقط عمل را معیار حقیقی بودن یک اندیشه بدانیم چه باید کرد؟ عده‌ای که با انصاف‌تر بودند، گفتند: ما شناخت‌هایی داریم که در عمل نمی‌توان به صحت و سقم آن‌ها رسید. لذا باید گفت نمی‌دانم و این فکر در اروپا پدید آمد که بشر برای مسائل معنوی و مذهبی پاسخی ندارد. ولی عده‌ای مثل مادیون یا فراتر گذاشتند و گفتند: هر چه با محک عمل تعیین نشود، ولو عمل آن را نفی نکند، دروغ و غلط است.

مخالفان منطقی عملی، دلایلی بر رد این نظریه داشتند که امروزه با بیانی رساتر مطرح شده است: اول این که معیار عمل برای صحت شناخت، همه جا درست نیست. زیرا ما شناخت‌هایی داریم که درستی آن‌ها برای همه روشن اما قابل محک زدن با این معیار نیستند. مثلاً همه قبول داریم دور محال است، ولی همان طور که قبلاً هم گفتیم محال اصلاً قابل تجربه نیست و هرگز نمی‌توان در عمل نشان داد که دور محال است.

اشکال دوم این که همین جمله عمل معیار شناخت است اندیشه‌ای است که معیار می‌خواهد. شما می‌گویید اگر یک شناخت درست باشد، در عمل نتیجه می‌دهد و چون در عمل نتیجه داد، پس درست است، حال آیا این اندیشه را با عمل دیگری به دست آورده‌ای؟ مسلماً خیر، بدیهی است. پس در این صورت شما نیز مانند پیروان منطق تعقلی در میان شناخت‌های عالم، به یک شناخت خود معیار قائل شده‌ای.

اشکال سوم که بالاتر است و راسل هم متوجه آن شده این است که شما می‌گویید اگر شناخت درست باشد، در عمل نتیجه می‌دهد. اما به چه دلیل عکس مستوی آن درست است که می‌گویید اگر فرضیه‌ای در عمل نتیجه داد پس شناخت ما درست است. این مثل آن است که بگویید هر گردویی گرد است. و بعد نتیجه بگیری که چون این شیء گرد است پس حتماً گردو است. این حرف شما فقط وقتی منطقی است که ثابت کنی در کنار شناخت و فرضیه شما فرضیه‌های دیگری وجود ندارد که در عمل درست باشد. به قول راسل: من هرگز نمی‌توانم بفهمم که یک فرضیه دیگر در کار نیست. مثلاً فرضیه خورشید به دور زمین می‌گردد برای محاسبه کسوف نتیجه صحیح می‌داد. اما آیا می‌توانیم بگوییم که چون در عمل نتیجه داد، لزوماً این فرضیه صحیح است. اینجاست که این منطق به بن بست می‌رسد. پس عمل وقتی صحت فرضیه را نشان می‌دهد که در کنار آن فرضیه دیگری نباشد⁽¹³³⁾.

این جریان عمل‌گرایی، همراه با جریان فایده‌گرایی پدید آمد که شاید پایه‌گذار هر دوی اینها بیکن بود. اینها گفتند: چرا ما وقت خود را صرف این قضایا کنیم که آیا شناخت ما حقیقی است یا غیر حقیقی؟ اصلاً چرا این قدر وسواس شناخت پیدا کرده‌ایم که اندیشه خلاف و باطل به ذهن ما راه پیدا نکند؟ علم که ارزش ذاتی ندارد. علم ابزاری است برای کسب نیرو. اگر فرضیه‌ای صددرصد غلط باشد، اما در عمل برای من نتیجه بدهد، آن را بر فرضیه صددرصد درستی که در عمل سودی ندارد ترجیح می‌دهیم.

این بود که ارزش نظری علوم را رها کردند و به ارزش عملی چسبیدند. امروز نیز این عده از جنبه فایده‌گرایی به روشنفکران توصیه می‌کنند - وظیفه تو، نجات جامعه از ظلم و استعمار است، و برای این هدف دو راه داری: یکی این که برای اصلاح افکار جامعه، حقیقت را به آنها بگویی و بعد برای نجات آنها از ظلم و استعمار شروع به کار نمایی، که در این راه اصلاً موفق نخواهی شد، زیرا باگفتن حقیقت همه را دشمن خود می‌کنی.

اما در راه دوم، تو کار نداری که افکار آن‌ها درست است یا نه. تو می‌خواهی آن‌ها را از چنگ استعمار نجات دهی، می‌توانی بر خرافات آن‌ها تکیه کنی و با اندیشه‌های صددرد غلط آنها هم به نتیجه دلخواه برسی. این طرز فکر اشتباهی است غیر از طرز تفکری که عمل معیار اندیشه است. آن که می‌گوید عمل معیار اندیشه است می‌خواهد بگوید این دو با یکدیگر توأمند و هر اندیشه‌ای که در عمل نتیجه داد، حقیقت است و الا خیر، اما فایده‌گرایی یک مطلب جنبی بود که ذکر آن را بی‌ربط ندیدیم.

درباره رابطه عمل و اندیشه چند مطلب دیگر نیز هست. یکی این که می‌گویند عمل کلید اندیشه است، بعضی در این جا خطایی کرده و گفته‌اند: کسانی مانند فلاسفه اسلامی که علم را معیار علم می‌دانند، به این مطلب که با عمل می‌شود اندیشه‌ای را کسب کرد، اعتقاد ندارند. در حالی که مطلب اصلا چنین نیست. امروزه خود فرنگی‌ها هم قبول دارند که در تمدن اسلامی علوم از جنبه علمی محض خارج شد و جنبه عملی به خود گرفت. مثلا اگر کسی کتاب شفای بوعلی را مطالعه کند در موارد زیادی خواهد دید که بوعلی می‌گوید: من با تجربه شخصی خودم به این حقیقت رسیدم. اصلا خود قرآن کریم نیز، کلید اول شناخت را حواس می‌داند و می‌فرماید: **(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)**⁽¹³⁴⁾ و گفتیم که شکر گزارى، یعنی عمل کردن و استفاده از نعمت‌ها. بنابراین ما قبول داریم که با عمل می‌توان به اندیشه‌ای دست یافت. اما از نظر ما مل تنها کلید شناخت نیست. کلید دوم همان عقل و به تعبیر قرآن، فؤاد است. اشتباه آن‌ها همین است که به فعالیت عقلی و ذهنی توجه نکرده‌اند و عمل را منحصر به مشاهده و عمل عینی دانسته‌اند. در حالی که مشاهده را حیوانات دیگر هم انجام می‌دهند، اما هرگز شناختی مثلا شناخت انسان کسب نمی‌کنند.

مسأله دیگر در رابطه با شناخت جامعه و تاریخ این است که کدام عمل کلید شناخت است: عمل فردی یا عمل اجتماعی. فوئر باخ که این مسأله را طرح کرده، گفته است: در

شناخت جامعه و تاریخ، فقط عمل اجتماعی معیار عمل، معیار و کلید شناخت است و نه تنها عمل، باید عمل اجتماعی باشد، بلکه اساسا عمل و کار است که انسان و تاریخ را می‌سازد البته منظورشان از کار، کار عملی و کار اجتماعی است. این مطلب که کار سازنده انسان می‌باشد، تا حد زیادی درست است، اما این که انسان همه چیزش را از کار دارد و حتی وجدان انسان ساخته کار است، درست نیست. مسأله فطرت از نظر اسلام در اینجا مطرح می‌شود. اسلام کار را زاییده فطرت می‌داند نه فطرت را زاییده کار. به نظر اسلام کار و تاریخ و تکامل انسان را فطرت او ایجاد می‌کند. انسان فطری یعنی انسانی که هنگام تولد یک سلسله ارزش‌های عالی بالقوه را همراه خود دارد و مثلا بالقوه متدین و اخلاقی و دوستدار زیبایی و حقیقت جوست.

البته در اسلام، انسان مکتسب هم داریم. یعنی انسان بعد از آن ارزش‌های بالقوه و آماده برای ظهور که در آغاز خلقت دارد، در مرحله دوم با عمل خودش ساخته می‌شود، منتهی به دو شکل: گاه هماهنگ با ارزش‌های فطری که در نتیجه می‌شود انسان راستین و گاه ضد آن‌ها، که می‌شود انسان مسخ شده، در اینجا دو مکتب مادی یعنی ماتریالیسم دیالکتیک و اگزیستانسیالیسم مخالف اسلامند و انسان فطری را قبول ندارند. اگزیستانسیالیسم هر نوع امر فطری را بر ضد آزادی می‌داند و لذا می‌گوید انسان فاقد هر نوع فطرت و طبیعت است و هرچه انجام می‌دهد، به حکم انتخاب خود اوست. اما مارکسیسم به این شکل می‌گوید که انسان در بدو تولد هیچ چیز است و هم چیز را کار به انسان می‌دهد، جبرا وجدانی پیدا خواهد کرد که تابع وضع طبقاتی و نوع کار او است. ولی اسلام می‌گوید همه مردم به طور مساوی یک وجدان فطری دارند و یک وجدان ثانوی هم به خاطر عمل پیدا می‌شود. پس عمل هم انسان را می‌سازد، ولی انسان ثانوی را⁽¹³⁵⁾.

خلاصه کتاب «انسان و ایمان»

انسان و حیوان

انسان، خود نوعی حیوان است. از این رو با دیگر جانداران مشترکات بسیار دارد، اما یک سلسله تفاوت‌ها با هم‌جنسان خود دارد که او را بی‌رقیب و از جانداران دیگر متمایز ساخته است.

ملاک انسانیت و تفاوت عمده انسان با دیگر حیوان‌ها که منشأ چیزی به نام تمدن و فرهنگ انسانی گردیده، در دو ناحیه است: اول بینش‌ها و آگاهی‌های وسیع و گسترده و دوم گرایش و خواست‌هایی در سطح بالا و متعالی.

شعاع آگاهی‌ها و سطح خواسته‌های حیوان و انسان

آگاهی‌های حیوان چند ویژگی مهم دارد: 1 - آگاهی حیوان از جهان تنها به وسیله حواس ظاهری است از این رو سطحی و مربوط به امور مادی و محسوس است. 2 - فردی و جزئی است. 3 - منطقه‌ای و محدود به محیط زیست حیوان است. 4 - وابسته به زمان حال است. این چهار زندان، یعنی محدودیت‌هایی که در بُعد ادراکی حیوان وجود دارد و بعد خواهش‌ها و گرایش‌هایش نیز وجود دارد. برخلاف حیوان، قلمرو انسان چه در ناحیه آگاهی‌ها و بینش‌ها و شناخت‌ها و چه در ناحیه خواست‌ها و مطلوب‌ها بسی وسیع‌تر و گسترده‌تر و متعالی‌تر است. جنبه انسانی تمدن بشری که روح تمدن به شمار می‌رود نیز مولود همین احساس‌ها و خواسته‌های بشری است.

ملاک امتیاز انسان

بینش وسیع و گسترده انسان درباره جهان، محصول کوشش جمعی بشر طی قرون گذشته است. این بینش که تحت ضوابط و قواعد و منطق خاص درآمده نام علم یافته است و گرایش‌های معنوی و والای بشر که زاده دلبستگی‌های او به برخی حقایق در این جهان

است آنگاه که پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا می‌کند نام ایمان به خود می‌گیرد. بنابراین تفاوت عمده و اساسی انسان با جانداران دیگر که ملاک انسانیت اوست، علم و ایمان است. عده‌ای مانند هابز منکر امتیاز اساسی میان انسان و دیگر جانداران هستند و انسان را نیز از نظر خواسته‌ها و مطلوب‌ها کاملاً یک حیوان تمام عیار می‌دانند، برخی دیگر مانند دکارت تفاوت او را در حیات و جان داشتن می‌دانند، با این فرض که حیوانات دیگر نه احساس دارند و نه آگاهی و مثل ماشین هستند. با این دیدگاه تعریف حقیقی انسان، موجود جاندار می‌شود.

برخی از تعاریف دیگر انسان چنین است: حیوان ناطق (تعقل کننده)، مطلق طلب، آرمان خواه، متعهد و مسؤول، آینده نگر، آزاد و مختار، عصیانگر، عاشق، تنها، معنوی و... بدیهی است که هر یک از این ویژگی‌ها و اوصاف به جای خود صحیح است، ولی همان طور که اشاره شد، تعبیر جامع تفاوت‌های اساسی این است که بگوییم انسان حیوانی است که با دو صفت علم و ایمان از دیگر جانداران امتیاز یافته است.

آیا انسانیت روبنا است؟

وجوه مشترک انسان با حیوان و وجوه امتیاز او از حیوان سبب شده است که انسان دارای دو نوع زندگی حیوانی و انسانی باشد. این جا مسأله‌ای مطرح است و آن این که چه رابطه‌ای میان حیوانیت انسان و انسانیت او وجود دارد؟ آیا یکی از این دو اصل است و دیگری فرع؟ یکی اساس است و دیگری انعکاسی از آن؟ یکی زیربنا است و دیگری روبنا؟ آن چه امروز از سوی مکتب مارکسیسم مطرح است، جنبه جامعه شناسانه دارد و به این صورت بیان می‌شود که نهاد اقتصادی که مربوط به تولید و روابط تولیدی است، اصل و زیربنا و سایر نهادهای اجتماعی بالاخص نهادهایی که انسانیت انسان در آن‌ها تجلی یافته (از جمله علم، فلسفه هنر و اخلاق) همگی فرع و روبنا و انعکاسی از نهاد اقتصادی است. خواه ناخواه این بحث جامعه شناسانه نتیجه‌ای روانشناسانه پیدا می‌کند، و آن این که

انسانیت انسان به هیچ وجه اصالت ندارد، تنها حیوانیتش اصالت دارد و بس. طبق این نظریه، اصالت گرایش‌های انسانی نفی می‌شود؛ زیرا هیچ نگاهی نمی‌تواند بی‌طرف باشد، هر نگاهی یک گرایش خاص مادی را منعکس می‌کند.

به عقیده ما سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد؛ یعنی انسان در آغاز وجود خویش جسمی مادی است، با حرکت تکاملی جوهری تبدیل به روح یا جوهر روحانی می‌شود. در نتیجه روح انسان در دامن جسم او زاییده می‌شود و تکامل می‌یابد و به استقلال می‌رسد. حیوانیت انسان به منزله آشیانه‌ای است که انسانیت او در آن رشد می‌یابد و متکامل می‌شود.

بنابراین واقعیت انسانی هر چند همراه و در دامن تکامل حیوانی و مادی او رخ می‌نماید، به هیچ وجه سایه و انعکاس و تابعی از تکامل مادی او نیست، بلکه خود واقعیتی مستقل و متکامل دارد و همان طور که از جنبه‌های مادی اثر می‌پذیرد، در آن‌ها تأثیر می‌کند. تکامل جامعه نیز به همان صورت رخ می‌دهد که تکامل روح در دامن جسم و تکامل انسانیت فرد در دامن حیوانیت او صورت می‌گیرد. جامعه بشری بیشتر با نهادهای اقتصادی شکل می‌گیرد، اما جنبه‌های فرهنگی و معنوی جامعه به منزله روح جامعه است و همان طور که میان جسم و روح تأثیر متقابل هست، میان روح جامعه و اندام آن، یعنی میان نهادهای معنوی و نهادهای مادی جامعه نیز تأثیر متقابل وجود دارد⁽¹³⁶⁾.

علم و ایمان

رابطه علم و ایمان

می‌خواهیم ببینیم علم و ایمان که دو رکن اساسی انسانیت انسان است، با یکدیگر چه رابطه‌ای دارند یا می‌توانند داشته باشند. در جهان مسیحیت اندیشه‌ای است که هم برای علم گران تمام شده و هم برای ایمان و آن اندیشه تضاد علم و ایمان است. ریشه اصلی این اندیشه، همان است که در تورات درباره داستان آدم و حوا و شجره ممنوعه آمده است⁽¹³⁷⁾.

براساس این برداشت، همه وسوسه‌ها و وسوسه آگاهی شیطانِ وسوسه‌گر، همان عقل است. ولی قرآن و سنت به ما مسلمانان آموخته است که شجره ممنوعه، طمع، حرص و چیزی از این مقوله بود؛ یعنی به حیوانیت آدم مربوط می‌شد، نه به انسانیت او. شیطانِ وسوسه‌گر همواره بر ضد عقل و مطابق هوای نفس حیوانی وسوسه می‌کند و مظهر شیطان در وجود انسان، نفس اماره است، نه عقل آدمی. در رابطه علم و ایمان از دو ناحیه می‌توان سخن گفت: یکی این که آیا تفسیر و برداشتی که ایمانزا و آرمانخیز باشد و در عین حال مورد تأیید منطق باشد وجود دارد یا تمام تفکراتی که علم و فلسفه به ما می‌دهد، همه بر ضد ایمان است⁽¹³⁸⁾. ناحیه دیگر، ناحیه تأثیرات علم از یک طرف و ایمان از طرف دیگر بر روی انسان است. آیا علم ما را به سویی می‌برد و ایمان به سوی دیگر؟

تأثیر علم و ایمان بر همدیگر

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید ببینیم ایمان چه می‌دهد و علم چه؛ علم به ما روشنایی و توانایی می‌بخشد و ایمان عشق و امید و گرمی؛ علم ابزار می‌سازد و ایمان مقصد؛ علم سرعت می‌دهد و ایمان جهت؛ علم توانستن است و ایمان خوب خواستن؛ علم می‌نمایاند آن چه که هست و ایمان می‌گوید که چه باید کرد. نیاز انسان به علم و ایمان سخت مورد توجه اندیشمندان مذهبی و غیر مذهبی بوده است.

علامه اقبال لاهوری می‌گوید: بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشر را بر مبنای روحانی توجیه کند⁽¹³⁹⁾. ویل دورانت می‌گوید: ثروت، خستگی‌آور است و عقل و حکمت نور ضعیف سردی است، اما عشق است که با اثری خارج از حدود بیان، دل‌ها را گرم می‌کند⁽¹⁴⁰⁾.

امروز همه دریافته‌اند که علم‌گرایی محض و تربیت علمی خاص، از ساختن انسان ناتوان است، لذا عصر آن به پایان رسیده و یک خلأ آرمانی، جامعه‌ها را تهدید می‌کند. برخی

می‌خواهند این خلأ را با فلسفه محض پر کنند و بعضی دست به دامن ادبیات، عرفان و هنر و علوم انسانی شده‌اند. ویل دورانت از کسانی است که این خلأ را حس می‌کند و برای پر کردن آن، ادبیات و فلسفه (و هنر) را پیشنهاد می‌کند⁽¹⁴¹⁾.

جانشینی علم و ایمان

علم و ایمان نه تنها با یکدیگر تضادی ندارند، بلکه متمم و مکمل یکدیگرند. آیا ممکن است این دو، جای یکدیگر را پر کنند؟ بدیهی است که نه علم می‌تواند جانشین ایمان گردد که علاوه بر روشنایی و توانایی، عشق و امید ببخشد و سطح خواست‌های ما را ارتقاء دهد و نه ایمان می‌تواند جانشین علم گردد، طبیعت را به ما بشناساند، قوانین آن را بر ما مکشوف سازد و خود را به ما بشناساند. ممکن است گفته شود مگر نه این است که علم هم روشنایی است و هم توانایی، پس هم می‌تواند جهان را بسازد و هم انسان را. پس هم کار خودش را انجام می‌دهد (جهان سازی) و هم کار ایمان را (انسان سازی).

نکته اساسی این است که قدرت و توانایی علم از نوع قدرت و توانایی ابزار است، یعنی بستگی دارد به اراده و فرمان انسان. انسان به حکم این که از روی طبع، حیوان است و به صورت اکتسابی انسان، نیازمند به نیرویی است که او را از درون متحول سازد و استعدادهای نهان او را به فعلیت رساند و بتواند انقلابی در ضمیرش ایجاد کند و به او جهت تازه بدهد.

برای درک بهتر رابطه علم و ایمان خوب است به تفکیک این دو توجه کنیم. تاریخ نشان داد آن جا که ایمان بوده و علم نبوده است، مساعی بشر دوستانه افراد صرف اموری شده که نتیجه خوب به بار نیاورده است و گاهی منشأ تعصب‌ها، جمودها و احیاناً کشمکش‌های زیانبار شده است و آن جا که علم بوده و ایمان نبوده تمام قدرت‌های علمی صرف خودخواهی‌ها شده است.

امروز دیگر دانشمندی یافت نمی‌شود که نیاز انسان را به نوعی ایمان، ولو ایمان غیر مذهبی که به هر حال امری ماورای علم است، انکار کند. برتراند راسل در کتاب زناشویی و

اخلاق اعتراف می‌کند: کاری که منظور آن فقط درآمد باشد، نتیجه مفیدی به بار نخواهد آورد. برای چنین نتیجه‌ای باید کاری پیشه کرد که در آن ایمان به یک فرد و به یک غایت و مرام نهفته باشد.

جورج سارتن، ناتوانی علم را در انسانی ساختن روابط بشر و نیاز فوری انسان به نیروی ایمان را چنین بیان می‌کند: علم در بعضی زمینه‌ها ترقیات شگرف کرده است، ولی در زمینه‌های دیگر مثلاً سیاست ملی یا بین‌المللی که مربوط است به روابط انسان با یکدیگر هنوز خود را ریشخند می‌کنیم⁽¹⁴²⁾.

ایمان مذهبی

انسان نمی‌توان بدون داشتن آرمان و ایمان، زندگی سالمی داشته باشد و یا کار مفید و ثمر بخشی برای تمدن بشری انجام دهد. انسان فاقد هر گونه ایمان، یا به صورت موجودی غرق در خودخواهی در می‌آید که هیچ وقت از لاک منافع فردی خارج نمی‌شود و یا به صورت موجودی مردد و سرگردان که تکلیف خویش را در زندگی اخلاقی و اجتماعی نمی‌داند و به این سو و آن سو کشیده می‌شود، تبدیل می‌گردد.

تفاوت ایمان مذهبی و غیر مذهبی این است که اولاً پای عقیده مذهبی به میان می‌آید و به ایده‌ها قداست می‌بخشد؛ فداکاری‌ها از روی کمال رضایت و به طور طبیعی صورت می‌گیرد. ثانیاً اگر جهان‌بینی انسان صرفاً جهان‌بینی مادی و بر اساس انحصار واقعیت در محسوسات باشد، آرمان‌های غیرمذهبی اگر به هیچ‌وجه از جهان بیرون هدایت نشود، نوعی بریدگی از جهان و ساختن جهان خیالی برای خود است، اما ایمان مذهبی پیوندی است دوستانه میان انسان و جهان و به عبارت دیگر نوعی هماهنگی است میان انسان و آرمان‌های کلی جهان.

ویلیام جیمز در کتاب «دین و دوران» می‌گوید: دنیایی که یک فکر مذهبی به ما عرضه می‌کند، نه تنها همان دنیای مادی است که قیافه آن عوض شده است، بلکه در ساختمان آن

چیزهایی بیشتری است از آن چه که یک نفر می‌تواند داشته باشد. اریک فروم نیز در کتاب «روانکاوی و دین» می‌گوید: مسأله بر سر مقصود این روانشناسان این است که انسان بدون تقدیس و بدون پرستش نمی‌تواند زندگی کند. فرضا خدای یگانه را نشناسد و نپرستد، چیزی دیگری را به عنوان حقیقت برتر خواهد ساخت و او را موضوع ایمان و پرستش خود قرار خواهد داد.

آثار و فواید ایمان

ایمان مذهبی آثار نیک فراوان دارد که در این جا به توضیح برخی از آنها می‌پردازیم:

الف) بهجت و انبساط

اولین اثر ایمان مذهبی در بهجت‌زایی و خوشبینی است. ایمان مذهبی آفرینش را هدفدار و به سوی خیر و تکامل و سعادت معرفی می‌کند و طبعاً انسان را نسبت به نظام کلی هستی و قوانین حاکم بر آن خوشبین می‌سازد، حالت فرد با ایمان در جهان مانند کسی است که در کشوری زندگی می‌کند که نظام و قوانین آن را عادلانه و حاکمان آن را دارای حسن نیت می‌داند. از نظر چنین شخصی مسؤول عقب ماندگی او خودش است، نه تشکیلات و نظامات و هر نقصی وجود دارد از آن جاست که او و امثال او وظیفه و مسؤولیت خویش را انجام نداده‌اند؛ طبعاً این اندیشه او را با خوشبینی به حرکت و جنبش وا می‌دارد.

ایمان مذهبی علاوه بر خوشبینی موجب روشندلی می‌گردد؛ یعنی اولاً جهان را به نور حق و حقیقت روشن می‌بیند و ثانياً فضای روح خود او روشن می‌گردد. برخلاف فرد بی‌ایمان که هم جهان در نظرش پوچ و تاریک است و هم خانه دل او.

سومین اثر ایمان مذهبی از نظر تولید بهجت و انبساط، امیدواری است، از نظر منطق مادی، جهان نسبت به انسان‌های نیکوکار و بدکار بی‌طرف است ولی در منطق فرد باایمان، جهان نسبت به تلاش این دو دسته بی‌طرف نیست. بلکه جهان و دستگاه آفرینش حامی

انسان‌هایی است که در راه حق و حقیقت گام بر می‌دارند. (إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ) (143)

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (144)

چهارمین جنبه بهجت و انبساط، آرامش خاطر است، انسان برای رسیدن به سعادت، علاوه بر تلاش شخصی، نیازمند محیطی مناسب است. تردید در مناسب بودن شرایط محیط (جهان) و این که آیا تلاش‌های او مؤثر خواهد بود یا نه، موجب بروز مهیب‌ترین اضطراب‌ها می‌گردد. ایمان مذهبی، به انسان اعتماد و اطمینان می‌بخشد و دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می‌سازد.

پنجمین اثر ایمان مذهبی از جنبه بهجت و انبساط بخشی، برخوردار می‌باشد. بیشتر از یک سلسله لذت‌هاست که لذت معنوی نامیده می‌شود. انسان دو گونه لذت دارد: یکی لذت مادی، که لذت‌هایی است که به یکی از حواس تعلق دارد و دیگری لذت معنوی و آن لذت‌هایی است که با عمق روح و وجدان آدمی مربوط است. لذت معنوی، از لذات مادی، هم قوی‌تر است و هم دیر پاتر. لذت معنوی آنگاه مضاعف می‌شود که کارهایی از قبیل کسب علم، احسان و... از حس دینی ناشی گردد و برای خدا انجام شود.

ب) بهبود روابط اجتماعی

انسان مانند برخی از جانداران دیگر اجتماعی آفریده شده است. فرد به تنهایی قادر نیست نیازهای خویش را بر طرف سازد، باید به صورت یک شرکت درآمد که همه در وظایف و بهره‌ها سهیم باشند و یک نوع تقسیم کار در میان افراد برقرار شود، زندگی سالم اجتماعی آن است که افراد، قوانین، حدود و حقوق یکدیگر را محترم شمارند و آن خیری که بیش از هر خیر، حق را محترم، عدالت را مقدس، دل‌ها را به یکدیگر مهربان و اعتماد متقابل را میان افراد برقرار می‌سازد و به ارزش‌های اخلاقی اعتبار می‌بخشد و همه افراد را مانند اعضای یک پیکر به هم پیوند می‌دهد و متحد می‌کند، ایمان مذهبی است.

ج) کاهش ناراحتی‌ها

زندگی بشر خواه ناخواه، همچنان که خوشی‌ها و شیرینی‌ها و به دست آوردن‌ها و کامیابی‌ها دارد، رنجها، شکست‌ها، مصائب و از دست دادن‌ها و تلخی‌ها دارد. بویژه برخی از این ناکامی‌ها مانند پیری و مرگ قابل پیشگیری یا برطرف ساختن نیست. ایمان مذهبی در انسان نیروی مقاومت می‌آفریند و تلخی‌ها را شیرین می‌گرداند. از نظر روانشناسان، مسلم و قطعی است که اکثر بیماری‌های روانی که ناشی از ناراحتی‌های روحی و تلخی‌های زندگی است، در میان افراد غیرمذهبی دیده می‌شود. افراد مذهبی به هر نسبت که ایمان قوی و محکم‌تری داشته باشند، از این بیماری‌ها مصون‌ترند⁽¹⁴⁵⁾.

مکتب و ایدئولوژی

مکتب یا ایدئولوژی چیست و چگونه تعریف می‌شود؟ آیا وجود یک ایدئولوژی برای فرد یا جامعه ضروری است؟ مقدمه‌ای این جا لازم است. فعالیت‌های انسان دو گونه است: التذادی و تدبیری. فعالیت‌های التذادی همان فعالیت‌های ساده‌ای است که انسان تحت تأثیر مستقیم غریزه و طبیعت و یا عادت برای رسیدن به یک لذت و یا فرار از یک رنج انجام می‌دهد. فعالیت‌های تدبیری کارهایی است که انسان به حکم عقل و اراده، به خاطر مصلحتی که در آن‌ها نهفته است، انجام می‌دهد و یا ترک می‌کند؛ یعنی علت غایی و نیروی محرک و برانگیزنده انسان، مصلحت است، نه لذت. لذت را طبیعت انسان تشخیص می‌دهد و مصلحت را عقل او؛ لذت برانگیزاننده میل است و مصلحت برانگیزاننده اراده. کارهای مصلحتی در اثر دور بودن نتیجه، لذت‌آور و بهجت‌زا نیستند. اما رضایتبخش هستند. انسان هر اندازه از ناحیه عقل و اراده تکامل یافته‌تر باشد، فعالیت‌هایش بیشتر تدبیری است تا التذادی و هر اندازه به افق حیوانیت نزدیک باشد، فعالیتش بیشتر التذادی است تا تدبیری. فعالیت‌های تدبیری به حکم آن که بر محور یک سلسله غایات و اهداف دور دست می‌گردد، خواه ناخواه نیازمند طرح و برنامه و انتخاب وسیله برای رسیدن به مقصد است.

البته فعالیت تدبیری انسان شرط لازم انسانیت است، اما شرط کافی نیست. فعالیت‌های انسان وقتی انسانی است که علاوه بر گرایش‌های عالی در تضاد نباشد والا جنایت‌آمیزترین فعالیت‌های بشری احیانا با تدبیرها و برنامه‌ریزی‌ها صورت می‌گیرد.

نیروی عقل و تفکر و اندیشه برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی، مانند انتخاب رشته تحصیلی و انتخاب همسر و... ضروری و مفید است، اما در دایره کلی و وسیع چطور؟ آیا انسان قادر است طرحی کلی برای همه مسائل زندگی شخصی خود که همه را دربر بگیرد و منطبق بر همه مصالح زندگی او باشد بریزد؟ یا احاطه بر مجموع مصالح زندگی که سعادت همه جانبه را در بر بگیرد از عهده نیروی عقل بیرون است؟

برخی فیلسوفان به چنین خودکفایی معتقد بوده و مدعی شده‌اند که راه سعادت و شقاوت را کشف کرده‌اند. اما به نظر ما، فیلسوفان و عالمان نمی‌توانند مصالح جامع زندگی انسان را پی‌ریزی کنند؛ چون می‌دانیم که در جهان دو فیلسوف یافت نمی‌شود که در پیدا کردن این راه وحدت نظر داشته باشند. بالاتر این که، انسان موجودی است اجتماعی. زندگی اجتماعی هزارها مسأله و مشکل برایش به وجود می‌آورد که باید همه آن‌ها را حل کند و تکلیفش را در مقابل همه آن‌ها روشن نماید و اگر مسأله حیات ابدی و جاودانگی روح و تجربه نداشتن عقل نسبت به جهان آخرت را در نظر بگیریم مسأله بسی مشکل‌تر می‌شود. این جاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی ضرورت خود را نمایان می‌کند؛ یعنی طرح جامع که هدف اصلی آن، کمال انسانیت و تأمین سعادت همگانی است و در آن خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، خوبی‌ها و بدی‌ها، هدف‌ها و وسیله‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسؤولیت‌ها برای همه افراد بوده است.

انسان از بدو پیدایش، نیازمند ایدئولوژی بوده است و با رشد انسان این نیاز شدیدتر شده است. در گذشته گرایش‌های قوی و نژادی، برخی آرمان‌های جمعی (ولو غیرانسانی) به وجود می‌آورد و به جوامع وحدت و جهت می‌داد. رشد و تکامل علمی و عقلی، آن

پیوندهای احساسی را سست کرده است و بشر امروز - و به طریق اولی بشر فردا - نیازمند یک فلسفه زندگی آرمان خیز و منطقی است.

امروز دیگر جای تردید نیست که مکتب و ایدئولوژی از ضروریات حیات اجتماعی است. اما سؤال این است که چنین مکتبی را چه کسی قادر است طراحی و برنامه‌ریزی کند؟ بدون شک عقل یک فرد قادر نیست، اما آیا عقل جمع قادر است؟ اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم جامعه انسانی و سعادت اجتماعی به طریق اولی مجهول‌تر است. پس چه باید کرد؟ این جاست که اگر تردیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را نادیده نگرفته و از افقی مافوق عقل انسان، یعنی افق وحی خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است. کار عقل و علم حرکت در درون این خطوط اصلی است. اما پیوستن یک فرد به ایدئولوژی، آنگاه صورت واقعی به خود می‌گیرد که به شکل ایمان باشد و ایمان، حقیقی است که با زور و به خاطر مصلحت، تحقق‌پذیر نیست. یک ایدئولوژی کارآمد، از طرفی باید بر نوعی جهان بینی تکیه داشته باشد که بتواند عقل را افتناع و اندیشه را تغذیه نماید و از طرف دیگر بتواند منطقا از جهان بینی خودش هدف‌هایی استنتاج کند که کشش و جذبه داشته باشد.

این جا چند مسأله است که باید مطرح شود :

الف) ایدئولوژی‌ها دو گونه است : انسانی و گروهی؛ ایدئولوژی‌های انسانی یعنی ایدئولوژی‌هایی که مخاطب آنها نوع انسان است، نه قوم یا نژاد یا طبقه خاص و داعیه نجات نوع انسان را دارد. ایدئولوژی گروهی، برعکس، مخاطبش گروه یا طبقه یا قشر خاص است. بدون شک ایدئولوژی اسلامی از نوع اول و خاستگاه آن فطرت انسان است. لهذا مخاطب اسلام الناس یعنی عموم مردم است؛ نه طبقه یا گروه خاص. مخاطب اسلام تنها محرومان و مستضعفان نیستند. اسلام تئوری پیروزی انسانیت بر حیوانیت، علم بر جهل،

عدالت بر ظلم، توحید بر شرک است. پیروزی مستضعفان بر جباران و مستکبران یکی از مظاهر و مصادیق این پیروزی‌هاست.

ب) در ادامه بحث گذشته این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرهنگ اصیل انسانی، ماهیت یگانه دارد؟ یا فرهنگ یگانه در کار نیست و آن چه وجود دارد و یا در آینده وجود خواهد یافت، فرهنگ‌هاست نه فرهنگ؟

اسلام به حکم این که در جهان‌بینی‌اش قائل به فطرت یگانه است، هم طرفدار ایدئولوژی یگانه است و هم طرفدار فرهنگ یگانه.

ج) بدیهی است که تنها یک ایدئولوژی انسانی، نه گروهی، یک ایدئولوژی یگانه، نه ایدئولوژی مبتنی بر تقسیم و تجزیه انسان، یک ایدئولوژی فطری، نه یک ایدئولوژی سودگرایانه، می‌تواند بر ارزش‌های انسانی متکی باشد و ماهیت انسانی داشته باشد.

د) مسأله بعدی این است که آیا هر ایدئولوژی وابسته به زمان و مکان است؟ آیا انسان محکوم است که در هر وضع زمانی متغیر و در هر شرایط محیطی و مکانی مختلف یک ایدئولوژی ویژه داشته باشد؟⁽¹⁴⁶⁾

ه) آیا بر خود ایدئولوژی اصل ثابت حاکم است یا اصل تغییر؟ آیا واقعیت یک ایدئولوژی در روز تولد با واقعیت آن در دوران رشد و بالندگی متفاوت است؟ آیا ایدئولوژی باید دائما در حال حک و اصلاح و آرایش و پیرایش و تجدیدنظر از طرف رهبران و ایتولوگ‌ها باشد و گرنه به زودی کهنه و فرسوده می‌شود و صلاحیت خود را از دست می‌دهد؟ به نظر ما ممکن است یک ایدئولوژی با تکیه به خطوط اصلی حرکت انسان و اجتماع چنان تنظیم شده باشد که نیازی به هیچ گونه تجدیدنظر و اصلاح نداشته باشد و نقش رهبران تنها اجتهاد در محتوا باشد، نه در متن و اصل ایدئولوژی⁽¹⁴⁷⁾

اسلام مکتب جامع و همه جانبه

در اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی توجه شده است. مجموعه تعلیمات اسلامی از یک لحاظ سه بخش را تشکیل می‌دهد:

الف) اصول عقاید:

یعنی چیزهایی که وظیفه هر فرد کوشش درباره تحصیل عقیده درباره آنهاست.

ب) اخلاقیات:

یعنی خصلت‌هایی که وظیفه یک فرد مسلمان این است که خویشتن را به آن خوبی‌ها بیاراید و از اضداد آن اجتناب کند.

ج) احکام:

یعنی دستورهایی که مربوط است به فعالیت‌های خارجی و عینی انسان.

لغزشگاه‌های اندیشه از نظر قرآن

قرآن مجید که دعوت به تفکر می‌کند، به یک مطلب اساسی توجه کرده است و آن این است که لغزشگاه‌های فکری بشر از کجا سرچشمه می‌گیرد و گمراهی‌ها در کجاست؟ اگر انسان بخواهد درست بیندیشد که دچار خطا و انحراف نگردد چه باید بکند؟ قرآن لغزشگاه‌ها و راه‌های مصون ماندن از آنها را این چنین تبیین می‌کند:

1 - تکیه بر ظن و گمان به جای علم و یقین

(وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (148) در مقابل، توصیه قرآن این است که (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (149)

2 - میل‌ها و هواهای نفسانی

(إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) (150)

3 - شتابزدگی

(مَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (151) (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ) (152)

4 - سنت‌گرایی و گذشته‌نگری

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) (153)

5 - شخصیت‌گرایی

(رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصَلُّنَا السَّبِيلَا) (154)

منابع تفکر در اسلام

در اسلام به طور کلی با صرف انرژی فکری در مسائلی که نتیجه‌ای جز خسته کردن فکر ندارد، یعنی راه تحقیق برای انسان‌ها در آن‌ها باز نیست و همچنین مسائلی که فرضاً قابل تحقیق است، ولی فائده‌ای به حال انسان ندارد، مخالفت شده است. قرآن کریم سه موضوع برای تفکر مفید و سودمند ارائه می‌دهد.

1 - طبیعت

(قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (155)

2 - تاریخ

(قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ) (156)

3 - ضمیر انسان

(سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (157)

خلاصه کتاب «انسان در قرآن»

انسان در جهان بینی اسلامی

انسان در جهان بینی اسلامی داستانی شگفت دارد. انسان اسلام تنها یک حیوان مستقیم القامه که ناخنی پهن دارد و با دو پا راه می‌رود و سخن می‌گوید نیست، این موجود از نظر قرآن ژرف‌تر و مرموزتر از این است. عالی‌ترین مدح‌ها و بزرگترین مذمت‌های قرآن درباره انسان است. از نظر قرآن انسان موجودی است که توانایی دارد جهان را مسخر خویش سازد و فرشتگان را به خدمت خویش بگمارد و هم می‌تواند به افسل السافلین سقوط کند. این خود انسان است که باید درباره خود تصمیم بگیرد و سرنوشت نهایی خویش را تعیین نماید.

ارزش‌های انسان

1. انسان خلیفه خدا در زمین است⁽¹⁵⁸⁾.
2. ظرفیت علمی انسان بزرگترین ظرفیتی است که یک مخلوق ممکن است داشته باشد⁽¹⁵⁹⁾.
3. او فطرتی خداآشنا دارد و به خدای خویش در عمق وجدان خویش آگاه است. همه انکارها و تردیدها، بیماری‌ها و انحراف‌هایی است از سرشت اصلی انسان⁽¹⁶⁰⁾.
4. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی که در جماد و گیاه و حیوان وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی وجود دارد. انسان ترکیبی است از طبیعت و ماورای طبیعت، از ماده و معنی، از جسم و جان⁽¹⁶¹⁾.
5. آفرینش انسان، آفرینشی حساب شده است، تصادفی نیست. انسان موجودی انتخاب شده و برگزیده است⁽¹⁶²⁾.

6. او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانتدار خداست، رسالت و مسؤولیت دارد. از او خواسته شده است با کار و ابتکار خود زمین را آباد سازد و با انتخاب خود یکی از دو راه سعادت و شقاوت را اختیار کند⁽¹⁶³⁾.
7. او از یک کرامت و شرافت ذاتی برخوردار است. خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او نگاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستی‌ها و دنائت‌ها و اسارت‌ها و شهوترانی‌ها بشمارد⁽¹⁶⁴⁾.
8. او از وجدانی اخلاقی برخوردار است و به حکم الهامی فطری، زشت و زیبا را درک می‌کند⁽¹⁶⁵⁾.
9. او جز با یاد خدا با چیز دیگر آرام نمی‌گیرد. خواست‌های او بی‌نهایت است، به هر چه برسد از آن سیر و دلزده می‌شود مگر آنکه به ذات بی‌حد و نهایت (خدا) پیوندد⁽¹⁶⁶⁾.
10. نعمت‌های زمین برای انسان آفریده شده است⁽¹⁶⁷⁾.
11. او برای این آفریده شده است که تنها خدای خویش را پرستش کند و فرمان او را بپذیرد. پس او وظیفه‌اش اطاعت امر خداست⁽¹⁶⁸⁾.
12. او جز در راه پرستش خدای خویش و جز با یاد او خود را نمی‌یابد، اگر خدای خویش را فراموش کند خود را فراموش می‌کند و نمی‌داند که کیست و برای چیست و چه باید کند و کجا باید برود⁽¹⁶⁹⁾.
13. او همین که از این جهان برود و پرده تن که حجاب چهره جان است دور افکنده شود، بسی حقایق پوشیده که امروز بر او نهان است بر وی آشکار گردد⁽¹⁷⁰⁾.
14. او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند. یگانه محرک او حوایج مادی زندگی نیست. او احیانا برای هدف‌ها و آرمان‌هایی بس عالی تلاش می‌کند. او ممکن است که از حرکت و تلاش خود جز رضای آفریننده، مطلوب دیگری نداشته باشد⁽¹⁷¹⁾.

بنابراین از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خداآشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسؤول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم بر خیر و شر، وجودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است، از شرافت و کرامت ذاتی برخوردار است، احیانا انگیزه‌هایش هیچ گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد، حق بهره‌گیری مشروع از نعمت‌های خدا به او داده شده است ولی در برابر خدای خودش وظیفه‌دار است⁽¹⁷²⁾.

ضد ارزش‌ها

در عین حال، همین موجود در قرآن مورد بزرگترین نکوهش‌ها و ملامت‌ها قرار گرفته است.

او بسیار ستمگر و بسیار نادان است⁽¹⁷³⁾.

او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است⁽¹⁷⁴⁾.

او آنگاه که خود را مستغنی می‌بیند طغیان می‌کند⁽¹⁷⁵⁾.

او عجول و شتابگر است⁽¹⁷⁶⁾.

او هر گاه به سختی بیفتد و خود را گرفتار ببیند، خدا را در هر حال (به یک پهلو افتاده و یا نشسته و یا ایستاده) می‌خواند. همین که گرفتاری را از او برطرف کنیم گویی چنین حادثه‌ای پیش نیامده است⁽¹⁷⁷⁾.

او تنگ چشم و ممسک است⁽¹⁷⁸⁾.

او مجادله‌گرترین مخلوق است⁽¹⁷⁹⁾.

او حریص آفریده شده است⁽¹⁸⁰⁾.

اگر بدی به او رسد، جزع کننده و اگر نعمت به او رسد بخل کننده است⁽¹⁸¹⁾.

زشت یا زیبا؟

آیا انسان از نظر قرآن یک موجود زشت و زیباست؟ چگونه است که قرآن، او را هم کاملاً مدح می‌کند و هم کاملاً مذمت؟!

حقیقت این است که مدح و ذم قرآن، به این علت نیست که انسان یک موجود دو سرشتی است که نیمی از سرشتش ستودنی است و نیم دیگر نکوهیدنی. نظر قرآن به این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد ایمان است. به وسیله ایمان است که علم از صورت یک ابزار ناروا در دست نفس‌اماره خارج می‌شود و به صورت یک ابزار مفید در می‌آید. پس انسان حقیقی که خلیفه الله و دارنده همه کمالات انسانی است، انسان به علاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان.

از مجموع آیات قرآن استنباط می‌شود که انسان فاقد ایمان و جدا از خدا انسان واقعی نیست. مانند درختی است که از ریشه خود جدا شده است.

همانا بسیاری از جنیان و آدمیان را برای جهنم آفریده‌ایم (پایان کارشان جهنم است)، زیرا دلها دارند و با آنها فهم نمی‌کنند، چشم‌ها دارند و با آنها نمی‌بینند، گوش‌ها دارند و با آنها نمی‌شنوند. اینها مانند چهارپایان بلکه راه گم کرده‌ترند⁽¹⁸²⁾.

موجود چند بعدی

انسان با همه وجوه مشترکی که با جانداران دیگر دارد، یک سلسله تفاوت‌های اصیل و عمیق با آن‌ها دارد که هر یک از آن‌ها بعدی جداگانه به او می‌بخشد. این تفاوت‌ها در سه ناحیه است :

1 - ناحیه ادراک و کشف خود و جهان

حیوانات هم دارای حواس هستند و حواس آن‌ها هم وسیله‌ای است برای شناخت جهان و اتفاقاً حواس برخی از حیوانات بسیار قوی‌تر از انسان است. شناخت حسی سطحی و ظاهری است. ولی در انسان نیروی دیگری برای درک و کشف خود و جهان وجود دارد که در جانداران دیگر وجود ندارد و آن نیروی مرموز تعقل است. انسان با نیروی تعقل، قوانین کلی جهان را کشف می‌کند و بر اساس آن طبیعت را در اختیار می‌گیرد.

2 - ناحیه جاذبه‌ها

انسان هم مانند جانداران دیگر تحت تأثیر جاذبه‌ها و کشش‌های مادی و طبیعی است. اما جاذبه‌هایی که انسان را به خود می‌کشد منصر به اینها نیست. برخی از جاذبه‌های معنوی خاص انسان عبارتند از :

الف) علم و دانایی

انسان، دانش و آگاهی را تنها از آن جهت که او را بر طبیعت مسلط می‌کند و به سود زندگی مادی اوست، نمی‌خواهد. در انسان غریزه حقیقت‌جویی و تحقیق وجود دارد، یعنی خود دانایی و آگاهی برای انسان مطلوب و لذت بخش است.

ب) خیر اخلاقی

انسان برخی از کارها را نه برای سود و زیان، بلکه صرفاً تحت تأثیر عواطف اخلاقی و از آن جهت انجام می‌دهد که معتقد است انسانیت چنین حکم می‌کند. مانند این که پاداش

نیکی، نیکی است. سایر جانداران هرگز چنین معیاری ندارند، برای حیوان خیر و ارزش اخلاقی بی معنی است.

ج) زیبایی

انسان جمال و زیبایی را در همه شؤون زندگی مانند لباس، مسکن، محیط اطراف و... دخالت می دهد و می خواهد هاله ای از زیبایی تمام زندگی اش را فراگیرد. اما برای حیوان مسأله زیبایی مطرح نیست. برای حیوان آنچه مطرح است محتوای آخور است، اما اینکه آخور زیبا باشد و یا نازیبا، دیگر مطرح نیست.

د) تقدیس و پرستش

یکی از پایدارترین و قدیمی ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصلی 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، 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 (شرک) جلوگیری به عمل آوردند.

از نظر مسلمات دینی و همچنین از نظر برخی علمای دین شناسی، بشر ابتدا موحد و یگانه پرست بوده است و خدای واقعی خویش را می پرستیده است. پرستش بت یا ماه و یا ستاره و یا انسان از نوع انحراف هایی است که بعدا رخ داده است. یعنی چنین نبوده که بشر پرستش را از بت یا انسان یا مخلوقی دیگر آغاز کرده باشد و تدریجا با تکامل تمدن به پرستش خدای یگانه رسیده باشد. حس پرستش که احیاناً از آن به حس دینی تعبیر می شود، در عموم افراد بشر وجود دارد. به خاطر این حس است که بشر می خواهد موجودی قابل ستایش و تقدیس داشته باشد و او را عاشقانه و در حد مافوق طبیعی ستایش نماید.

3 - ناحیه عکس العمل به جاذبه ها

یکی از تفاوت‌های حیوان و انسان با گیاه و جماد این است که حیوان و انسان، کارها را با خواست انجام می‌دهند. اما مثلاً حرکت مغناطیس یا سوزاندن آتش یا شکوفه دادن درخت همراه با خواست نمی‌باشد، اما خواست حیوان، میل طبیعی و غریزی است که حیوان در مقابل آن قدرت و مقاومتی ندارد، انسان چنین نیست. انسان قادر است در برابر میل‌های درونی خود ایستادگی کند و فرمان آن‌ها را اجرا نکند. این توانایی را انسان به حکم یک نیروی دیگر دارد که از آن به اراده تعبیر می‌شود.

پس انسان از دو جهت، یک سلسله توانایی‌ها دارد که سایر جانداران ندارند: یکی از جهت اینکه در انسان یک سلسله میل‌ها و جاذبه‌های معنوی وجود دارد که در سایر جانداران وجود ندارد. این جاذبه‌ها به انسان امکان می‌دهد که دایره فعالیتش را از حدود مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشد، دیگر از آن جهت که به نیروی عقل و اراده مجهز است و قادر است در مقابل میل‌ها مقاومت نماید و خود را از تحت تأثیر نفوذ جبری آن‌ها آزاد نماید و بر همه میل‌ها حکومت کند. این توانایی بزرگ از مختصات انسان است و در هیچ حیوانی وجود ندارد و همین است که انسان را شایسته تکلیف کرده است و به انسان حق انتخاب می‌دهد و همین است که انسان را به صورت یک موجود واقعاً آزاد و انتخابگر در می‌آورد. انسان به هر اندازه که تسلیم میل خود به جاذبه‌های خارجی بشود، موجب اسارت خود می‌گردد. اما انسان آنجا که به عقل و اراده متکی می‌شود، نیروی‌های خویش را جمع می‌کند و نفوذهای خارجی را قطع می‌نماید و خویشتن را آزاد می‌سازد. تسلط بر خود و رهایی از نفوذ جاذبه میل‌ها (آزادی معنوی)، هدف اصلی تربیت اسلامی است.

خودشناسی

این همه تأکید در قرآن در مورد انسان برای این است که انسان خویشتن را آن چنان که هست بشناسد و مقام و موقعیت خود را در عالم وجود درک کند و هدف از این شناخت و درک کردن این است که خود را به مقام والایی که شایسته آن است برساند. آن خود، نه خصوصیات شناسنامه، بلکه همان چیزی است که روح الهی نامیده می‌شود و با شناختن آن خود است که انسان احساس شرافت و کرامت و تعالی می‌کند و خویشتن را از تن دادن به پستی‌ها برتر می‌شمارد، به قداست خویش پی می‌برد، مقدسات اخلاقی و اجتماعی برایش معنی و ارزش پیدا می‌کند. انسان به خاطر توانایی‌هایی که نسبت به موجودات دیگر دارد خدای زمین است. فلسفه‌های مادی می‌گویند: انسان به صورت تصادفی دارای قدرت شده و با زور و قلدری، کدخدایی خود را به دیگران تحمیل کرده است. اما قرآن می‌گوید انسان یک کدخدای انتخاب شده است و به همین دلیل هم رسالت دارد و هم مسؤولیت. اعتقاد به اینکه انسان نتیجه یک سلسله تصادفات بی‌هدف است، نوعی دیگر آثار روانی و تربیتی در افراد به وجود می‌آورد⁽¹⁸³⁾.

پرورش استعدادها

تعلیمات اسلامی نشان می‌دهد که این مکتب مقدس الهی به همه ابعاد انسان، توجه عمیق داشته است و نه تنها جانب هیچ کدام را مهمل نگذاشته است، بلکه عنایت خاص به پرورش همه آنها داشته است، از جمله:

پرورش جسم

اسلام تن پروری به معنی نفس پروری و شهوت پرستی را شدیداً محکوم کرده است، اما پرورش بدن به معنی مراقبت و حفظ سلامت را بهداشت و از واجبات شمرده است و هر نوع عملی را که برای بدن زیانبخش باشد حرام شمرده است. اسلام آنجا که یک امر واجب

(مانند روزه) احيانا برای بدن مضر تشخیص داده شود، آن تکلیف را ساقط، بلکه حرام می‌داند.

پرورش روح

پرورش عقل و کسب استقلال فکری و مبارزه با اموری که بر ضد استقلال عقل است از قبیل تقلید از نیاکان، بزرگان، رفتار اکثریت و... مورد عنایت شدید اسلام است. پرورش اراده و آزادی معنوی از حکومت مطلقه میل‌ها، مبنای بسیاری از عبادات اسلامی است. دیگر ابعاد پرورش روح (مانند حقیقت جوئی، عواطف اخلاقی، زیبایی دوستی و...) هم مورد توجه عمیق اسلام است.

نقش مؤثر انسان در ساختن آینده خویش

برخی موجودات هیچ گونه نقشی در ساختن آینده خویش ندارند (جمادات). برخی دیگر نقشی در ساختن آینده خویش دارند، اما این نقش نه آگاهانه است و نه آزادانه (نباتات). برخی دیگر نقش بیشتری دارند و این نقش آگاهانه است، هرچند آزادانه نیست (حیوانات). ولی انسان نقشی فعال، مؤثر و گسترده در ساختن آینده خویش دارد. نقش انسان، هم آگاهانه است و هم آزادانه. گستردگی دایره سازندگی انسان نسبت به آینده‌اش از سه ویژگی در انسان سرچشمه می‌گیرد:

1. وسعت دایره بینش و آگاهی.

2. وسعت دامنه خواست‌ها.

3. استعداد خودساختگی ویژه‌ای که در انسان است و هیچ موجود دیگر در این جهت مانند او نیست. برخلاف حیوانات که هر کدام با یک سلسله خصلت‌های ویژه متولد می‌شوند، انسان در ناحیه خصلت‌ها و خوی‌ها یک موجود بالقوه است. به عبارت دیگر هر موجودی، حتی حیوان، چه از نظر جسمی و چه از نظر روحی، آن چیزی است که او را

ساخته‌اند، ولی روح انسان برخلاف جسم او، آن چیزی است که خود او بخواهد باشد. لذا می‌بینیم خصلت‌های روحی هر نوع از حیوانات مانند جسم آن‌ها بسیار شبیه هم است، اما تفاوت خصلت‌های روح انسان‌ها بی‌نهایت است، زیرا انسان تنها موجودی است که خودش با چهره واقعی خود را ترسیم می‌کند.

علم و ایمان هر کدام نقشی متفاوت در سازندگی آینده انسان دارند. علم راه ساختن را به انسان ارائه می‌دهد، ولی ایمان به انسان می‌گوید چه بسازد. علم مانند ابزار در اختیار خواست انسان قرار می‌گیرد و طبیعت را آن‌چنان که انسان بخواهد و فرمان دهد می‌سازد. اما ایمان مانند قدرتی حاکم بر انسان عمل می‌کند و خواست او را در اختیار می‌گیرد و در مسیر حق و اخلاق سوق می‌دهد. ایمان انسان را می‌سازد و انسان با نیروی علم، جهان را. آنجا که علم و ایمان توأم گردند، هم انسان سامان می‌یابد و هم جهان⁽¹⁸⁴⁾.

میدان آزادی و اراده انسان

انسان در عین آزادی برای ساختن آینده خویش محدودیت‌های فراوانی هم دارد؛ محدودیت‌های انسان از چند ناحیه است :

1 - وراثت

انسان با طبیعت انسانی و مانند یک فرد انسان به دنیا می‌آید. از طرف دیگر، پدر و مادر نیز یک سلسله صفات موروثی خود را در فرزندانشان به یادگار می‌گذارند که اینها نیز قهرا و جبرا همراه هر فردی است.

2 - محیط طبیعی و جغرافیایی

محیط طبیعی و جغرافیایی مانند منطقه‌های سردسیر، گرمسیر و معتدل آثار قهری بر اندام، روحیه و اخلاق انسان دارد.

3 - محیط اجتماعی

محیط اجتماعی عامل مهمی است در تکوین خصوصیت روحی و اخلاقی انسان مانند : زبان، آداب عرفی و اجتماعی، دین و مذهب.

4 - تاریخ و عوامل زمانی

علاوه بر حوادث زمان حال، وقایع و حوادثی که در گذشته رخ داده است نیز در ساختن انسان تأثیر به‌سزایی دارد. گذشته، نطفه و هسته آینده است.

طغیان انسان علیه محدودیت‌ها

انسان در عین این که نمی‌تواند رابطه اش را با عوامل مذکور به کلی قطع کند، می‌تواند تا حدود زیادی خود را از قید حکومت این عوامل آزاد سازد. انسان به کم نیروی عقل و علم و نیروی اراده و ایمان تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و خود مالک سرنوشت خویش می‌گردد.

انسان و قضا و قدر الهی

ما از قضا و قدر الهی به عنوان عاملی برای محدود کردن آزادی انسان نام نبردیم. زیرا از نظر علوم الهی، قضا و قدر به هیچ حادثه‌ای مستقیماً و بلاواسطه تعلق نمی‌گیرد، بلکه هر حادثه را تنها و تنها از راه علل و اسباب خودش ایجاب می‌کند. قضای الهی ایجاب می‌کند که نظام جهان نظام اسباب و مسببات باشد. بنابراین هم آزادی انسان به خاطر عقل و اراده و هم محدودیت او به خاطر عوامل مذکور به حکم قضای الهی (نظام اسباب و مسببات) است و در نتیجه خود قضای الهی عامل مستقلی برای محدودیت انسان به شمار نمی‌رود⁽¹⁸⁵⁾.

انسان و تکلیف

هر موجود دیگری غیر از انسان جز از قوانین جبری طبیعی از قانونی دیگر نمی‌تواند پیروی کند. برخلاف جمادات و نباتات و حیوانات، انسان این امکان و توانایی را دارد که قوانینی برای او وضع و ابلاغ کرده و او را مکلف ساخت که در چهارچوب آن قوانین عمل کند.

انسان با واجد بودن چند شرط زیر که شرایط عمومی همه تکالیف است، می‌تواند انجام تکالیفی را برعهده بگیرد:

1 - بلوغ

انسان به یک مرحله از سن که می‌رسد، تغییراتی ناگهانی شبیه نوعی جهش در اندام و احساسات و اندیشه‌اش پیدا می‌شود که بلوغ نامیده می‌شود. در اسلام بلوغ طبیعی افراد، زمان معینی ندارد، اما بلوغ قانونی مرد از نظر سن، تمام شدن پانزده سالگی - به سال قمری - و بلوغ قانونی زن تمام شدن نه سالگی تعیین شده است.

2 - عقل

دیوانه مکلف نیست و همچنین مکلف نیست که پس از عاقل شدن، تکالیف ایام دیوانگی مانند نماز و روزه را قضا کند. چنان که فرد بالغ نیز نسبت به جبران تکالیف زمان عدم بلوغ، مکلف نیست. البته احکام مربوط به دارایی و اموال کودک و دیوانه فرق می‌کند.

3 - اطلاع و آگاهی

بدیهی است که انسان آنگاه قادر است تکلیفی را انجام دهد که از وجود آن تکلیف آگاه باشد و به عبارت دیگر به او ابلاغ شده باشد. البته شرط بودن علم و آگاهی برای تکلیف به نحوی که گفته شد مستلزم این نیست که انسان بتواند عملاً خود را در بی‌خبری نگه دارد و آن را عذری برای خویش بیندارد. پس اگر تکلیفی به مکلف ابلاغ نشده باشد و مکلف در این جهت تقصیری نداشته باشد، یعنی او کوشش لازم را برای تحصیل آگاهی کرده و در عین حال بدان دست نیافته باشد، چنین مکلفی نزد خدا معذور است.

4 - قدرت و توانایی

از آن جا که توانایی انسان محدود است تکالیف باید در محدوده توانایی‌های او صورت بگیرد. البته مشروط بودن تکلیف به قدر و توانایی مستلزم این نیست که ما مکلف به کسب و تحصیل قدرت نباشیم. پس همان طوری که یک فرد و یا یک جامعه ناآگاه که در تحصیل آگاهی کوتاهی کرده، مورد مؤاخذه الهی قرار می‌گیرد، همچنین یک فرد و یا یک جامعه ناتوان نیز که در تحصیل قدرت و توانایی کوتاهی کرده است مورد مؤاخذه الهی قرار می‌گیرد.

5 - آزادی و اختیار

در صورت وجود اجبار یا اضطرار، تکلیف ساقط می‌گردد. اجبار مانند این که شخصی را تهدید کنند که اگر روزه خود را نخورد، جانش در خطر قرار خواهد گرفت. اضطرار مانند کسی که در بیابانی درمانده و گرسنه است و جز مردار غذایی که میل کند نمی‌یابد. اجبار و اضطرار از شرایط عمومی تکلیف نیست، زیرا کلیت و عمومیت ندارد، اولاً بستگی دارد به درجه صدمه و ضرری که بناست دفع و یا رفع شود و ثانیاً بستگی دارد به

اهمیت آن تکلیفی که انسان می‌خواهد به علت اکراه یا اضطراب انجام ندهد. برخی تکالیف است که هر ضرر و صدمه‌ای را به خاطر آنها باید تحمل کرد. مثلاً به بهانه اجبار یا اضطراب نمی‌توان به ضرر دین یا به ضرر اجتماع اقدامی کرد.

شرایط صحت

آنچه ذکر شد شرایط تکلیف بود، یعنی شرطی که اگر نباشد انسان وظیفه و تکلیف ندارد. اما شرط صحت عبارت است از شرطی که اگر آن شرط نباشد انسان تکلیف خود را درست انجام نداده است و باید باطل فرض شود. شرایط صحت نیز مانند شرایط تکلیف زیاد است، ولی همچنان که شرایط تکلیف به شرایط عمومی و شرایط خصوصی تقسیم می‌شود، شرایط صحت نیز بر دو قسم است: شرایط خصوصی و شرایط عمومی. شرایط خصوصی هر عملی مخصوص خود آن عمل است و ضمن یاد گرفتن خود آن عمل شناخته می‌شوند. اما میان شرایط عمومی چند حالت وجود دارد.

الف: آن چیزی که هم شرط تکلیف است و هم شرط صحت، عقل است. انسان غیر عاقل همان طوری که تکلیف ندارد، اعمالش اعم از عبادات و یا معاملات صحیح نیست.

ب: آن چیزی که شرط تکلیف هست و شرط صحت نیست، بلوغ است. کودک نابالغ خودش مکلف نیست ولی اگر به حد تمیز رسیده باشد که مانند یک بالغ بتواند عملی را درست انجام دهد، عملش صحیح است. دو شرط اطلاع و آگاهی و همچنین عدم اضطراب هم از همین قبیل هستند لذا اگر کسی عملی را انجام دهد که نمی‌دانسته ولی اتفاقاً عملش درست از آب درآید، عملش صحیح است. همین طور کسی که اضطراباً معامله یا ازدواج بکند. اما اکراه و اجبار برخلاف اضطراب موجب بطلان عمل می‌شود.

ج: آن چیزی که شرط صحت هست ولی شرط تکلیف نیست رشد است. رشد یعنی لیاقت و شایستگی اداره آن کاری که می‌خواهد به عهده بگیرد. مثلاً پسر یا دختری که دارای ثروت شخصی از راه ارث یا راه دیگر شده‌اند، اگر علاوه بر بلوغ دارای رشد عقلی

هم بودند یعنی لیاقت و شایستگی نگهداری و بهره‌برداری از مال و ثروت خود را داشته باشند مال و ثروت به آن‌ها داده می‌شود⁽¹⁸⁶⁾.

آگاهی های انسان

انسان هم خودآگاه است و هم جهان آگاه، و دوست می دارد از خود و از جهان آگاه تر گردد. تکامل و پیشرفت و سعادت او در گرو این دو آگاهی است. داوری درباره درجه اهمیت این دو نوع آگاهی ساده نیست. می توان گفت تفکر شرقی به خودآگاهی و تفکر غربی به جهان آگاهی بها می دهد. چنان که ایمان سرمایه خود آگاهی و علم، وسیله جهان آگاهی است. البته خودآگاهی هایی که علم می دهد مرده و بیجان است و شوری در دل ها نمی افکند، برخلاف خودآگاهی هایی که از ناحیه دین و مذهب پیدا می شود.

خود را بشناس تا خدای خویش را بشناسی. سرلوحه تعلیمات مذهب است و عیب اساسی فرهنگ و تمدن غربی همین است که این فرهنگ، فرهنگ جهان آگاهی و خود فراموشی است. به هر حالت، خواه به خودآگاهی بهای بیشتری بدهیم و خواه به جهان آگاهی، مسلما توسعه آگاهی به معنی توسعه و بسط حیات انسان است. یعنی انسان به هر نسبت که از خود و از جهان آگاه تر باشد، جاندارتر است. پس جاننداری درجات. مراتب دارد و تدریجا که درجه آگاهی انسان بالا می رود، درجه حیات و جاننداری اش بالا می رود. از خودآگاهی های مجازی و غیر واقعی نظیر خودآگاهی شناسنامه ای که بگذریم، چند نوع خودآگاهی واقعی داریم :

1 - خودآگاهی فطری

پیدایش من انسان عین پیدایش آگاهی به خود است. انسان پس از آنکه به اشیاء دیگر کم و بیش آگاه می گردد، به خود نیز به همین صورت که به اشیاء دیگر آگاه می گردد، آگاهی می یابد، یعنی صورتی از خود در ذهن خویش تصویر می کند و به اصطلاح به علم حصولی به خود، آگاه می گردد، اما پیش از این خودآگاهی، بلکه پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به نحو علم حضوری به خود، آگاه است. در این نوع از خودآگاهی، شک و تردید که آیا هستم یا نیستم و اگر هستم آیا کدامم و امثال اینها راه ندارد. زیرا شک و تردید آنجا راه

دارد که علم و آگاهی از نوع علم حصولی باشد، یعنی وجود عینی معلوم با وجود عینی علم دو چیز باشد. اما آنجا که علم عین عالم و معلوم و از نوع علم حضوری است، شک و تردید فرض نمی‌شود.

2 - خودآگاهی فلسفی

فیلسوف کوشش دارد حقیقت من خودآگاه را بشناسد که چیست؟ آیا جوهر است یا عرض؟ مجرد است یا مادی؟ چه رابطه‌ای با بدن دارد؟ و...

3 - خودآگاهی جهانی

یعنی آگاهی به خود در رابطه‌اش با جهان که از کجا آمده‌ام؟ در کجا هستم؟ به کجا می‌روم؟ در این خودآگاهی، انسان کشف می‌کند که جزئی از یک کل است به نام جهان و می‌خواهد وضع خود را در این کل مشخص کند. این نوع از خودآگاهی لطیف‌ترین و عالی‌ترین دردمندی انسان را به وجود می‌آورد: درد حقیقت داشتن. این خودآگاهی است که انسان را تشنه حقیقت و جویای یقین می‌سازد و دغدغه سرنوشت را در انسان به وجود می‌آورد که افرادی مانند غزالی و عنوان بصری، نمونه‌های تاریخی آن می‌باشند.

4 - خودآگاهی طبقاتی

خودآگاهی طبقاتی یا مارکسیستی، یعنی آگاهی به خود در رابطه‌اش با طبقه اجتماعی که با آن‌ها زیست می‌کند. به نظر مارکسیسم زیربنای شخصیت فرد، منافع مادی است. همچنان که در ساختمان اجتماع، نهاد اساسی و زیربنا، نهاد اقتصادی است و آن چیزی که به افراد یک طبقه وجدان مشترک، ذوق مشترک و قضاوت مشترک می‌دهد، زندگی مادی مشترک و سود مشترک است. زندگی طبقاتی بینش طبقاتی می‌دهد و بینش طبقاتی سبب می‌شود که انسان، جهان و جامعه را از آن دریچه خاص ببیند و با عینک خاص مشاهده کند و از دیدگاه طبقاتی تفسیر نماید.

5 - خودآگاهی ملی

همان طور که یک فرد دارای یک خود است، یک ملت هم به علت داشتن فرهنگ (زبان، تاریخ، آداب و رسوم و...)، یک خود ملی پیدا می‌کند. خودآگاهی ملی یعنی آگاهی به فرهنگ و شخصیت ملی. طبق مکتب ناسیونالیسم، در جهان فرهنگ وجود ندارد، فرهنگ‌ها وجود دارد و هر فرهنگی دارای ماهیت و ممیزات و خصلت‌های مخصوص به خود است، به همین دلیل، فرهنگ یگانه مفهومی پوچ است. به نظر ما خودآگاهی ملی، هر چند جنبه سود آگاهی ندارد، ولی از مقوله خودخواهی بیرون نیست، از این رو مانند خودآگاهی طبقاتی فاقد جنبه اخلاقی است⁽¹⁸⁷⁾.

6 - خودآگاهی انسانی

خودآگاهی انسانی یعنی آگاهی به خود در رابطه با همه انسان‌ها. خود آگاهی انسانی بر این اصل و فلسفه استوار است که انسان‌ها مجموعاً یک واحد واقعی به شمار می‌روند و از این وجدان مشترک انسانی بهره‌مندند. اومانیسیم، انسان را در ماورای طبقات، ملیت‌ها، فرهنگ‌ها، مذهب‌ها، رنگ‌ها، نژادها و خون‌ها به صورت یک واحد می‌بیند و هر گونه تبعیض و تفاوتی را نفی می‌کند. اعلامیه‌های حقوق بشر نیز بر همین فلسفه تکیه دارد. اگر این نوع خودآگاهی در فردی پیدا شود، دردش درد انسان، آرزوهایش آرزوهای انسان می‌شود و جهت‌گیری و تلاشش در جهت انسان صورت می‌گیرد. خودآگاهی انسانی، برخلاف خودآگاهی ملی و خودآگاهی طبقاتی، می‌تواند در واقع جنبه اخلاقی داشته باشد، ولی با این که بیش از همه صورت منطقی دارد و سر و صدای فراوان راه انداخته، کمتر از همه واقعیت یافته است؛ چرا؟

راز مطلب در نحوه وجود و واقعیت انسان نهفته است. انسان در نحوه وجود و واقعیتش با همه موجودات دیگر اعم از جماد و نبات و حیوان متفاوت است از این نظر که هر موجودی که پا به جهان می‌گذارد و آفریده می‌شود همین است که آفریده شده است، اما انسان پس از آفرینش، تازه مرحله اینکه چه باشد و چگونه باشد آغاز می‌شود. انسان از نظر روحی آن چیزی نیست که آفریده شده باشد، بلکه آن چیزی است که مجموع عوامل

تربیتی و از جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. این مطلب همان است که اگزیستانسیالیسم به نام اصالت وجود می‌نامد و مدعی است که انسان یک وجود بی‌ماهیت است و خود با انتخاب راه خود، به خود ماهیت می‌بخشد.

پس از روشن شدن این مقدمه، می‌توانیم مفهوم خودآگاهی انسانی را بهتر درک کنیم. چون گفتیم که انسان‌ها مجموعاً یک واحد به شمار می‌روند و از یک وجدان مشترک انسانی، ماورای وجدان طبقاتی، مذهبی، ملی و نژادی بهره‌مندند. روشن است که این خودآگاهی فقط در میان انسان‌هایی رشد می‌کند و در آن‌ها همدردی ایجاد می‌کند که ارزش‌های انسانی (ماهیت واقعی انسانی) در آن‌ها به فعلیت رسیده و تحقق یافته است نه در انسان‌هایی که در حد بالقوه باقی مانده‌اند یا انسان‌های مسخ شده و تغییر ماهیت داده که به بدترین جانوران تبدیل شده‌اند. به عبارت دیگر این خودآگاهی در انسانی رشد می‌کند که به انسانیت واقعی برسد و نه در انسان زیست‌شناسی.

بنابراین نباید مثل سعدی گفت: بنی آدم اعضای یکدیگرند؛ بلکه به فرموده پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مؤمنان اعضای یک پیکرند و منظور از مؤمنان انسان‌هایی است که به انسانیت رسیده و ماهیت انسانی یافته‌اند.

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود که چرا اومانیست یا انسان‌گرایی در عصر ما از سودپرستی سر در می‌آورد و کسانی که اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر را امضا کرده‌اند، چگونه ظلم و ستم بر مظلومان را تأیید می‌کنند یا نادیده می‌گیرند.

7 - خودآگاهی عرفانی و یا عارفانه

خودآگاهی عارفانه آگاهی به خود است در رابطه‌اش با ذات حق. این رابطه از نظر اهل عرفان از نوع رابطه دو موجود هم‌عرض مثل افراد اجتماع نیست بلکه از نوع رابطه فرع با اصل، مجاز با حقیقت و به اصطلاح خود آن‌ها از نوع رابطه مقید با مطلق است. فیلسوف من واقعی انسان را روح و جان می‌داند، اما عارف، روح و جان را مظه‌ری از من واقعی می‌داند. من واقعی، خداست. هر گاه انسان از خود فانی شد، از روح و جان، اثری باقی

نمی‌ماند؛ مانند قطره‌ای که به دریا بازگردد و محو شود. آن وقت است که انسان خود را در همه اشیا و همه اشیا را در خود می‌بیند و تنها آن وقت است که انسان از خود واقعی باخبر می‌شود.

8 - خودآگاهی پیامبرانه

خودآگاهی پیامبرانه با همه آن‌ها متفاوت است. پیامبر هم خودآگاهیِ خدایی دارد و هم خلقی، هم درد خدا دارد و هم درد خلق خدا، اما نه در شکل ثنویت و دوگانگی که اهداف پیامبر، بین خدا و خلق تقسیم شده باشد. پیامبران قهرمانان توحیدند و در کار آن‌ها کوچک‌ترین شرکی وجود ندارد: نه شرک در مبدأ و نه شرک در هدف و آرزو و نه شرک در دردمندی.

عشق اولیای حق به جهان، پرتوی از عشق به حق است نه عشقی در برابر عشق به حق. پیامبران کارشان از درد خدایی آغاز می‌شود که آن‌ها را به سوی قرب به خداوند و وصول به بارگاه او می‌راند. این درد تازیانه تکامل آن‌هاست و محرک آن‌ها در این مسیر و سفر است که از آن به سفر از خلق تا حق تعبیر می‌شود. در این سفر است که ظرفشان پر و لبریز می‌شود و به نوعی دیگر از تکامل نائل می‌گردند.

پیامبر پس از آنکه از حقیقت لبریز شد و راه و رسم منزل‌ها را دریافت، مبعوث می‌شود و سفر سومش یعنی سفر از حق به خلق آغاز می‌گردد و همراه با دردمندی خلقی به سوی مردم بازگشت داده می‌شود. دور چهارم تکامل پیامبر سیر در خلق با حق است: سیر در خلق برای حرکت دادن آن‌ها به سوی کمال لا یتناهای الهی از طریق شریعت. تفاوت پیامبران و عارفان هم در همین است که پیامبر پس از وصول به حق (هدف عارف) گام دیگری بر می‌دارد و به هدایت خلق می‌پردازد. درست است که پیامبر از غم مردم رنج می‌برد و بر گمراهی آن‌ها شدیداً تأسف می‌خورد و از محرومیت و بیماری و فقر آن‌ها درد می‌کشد، اما این‌ها برخلاف درد اجتماعی روشنفکران، یک ترحم و عاطفه ساده بشری نیست. دردمندی خلقی در پیامبر برخاسته از درد خداست و صبغه الهی دارد.

دست پروردگانِ پیامبر و جامعه‌ای که او می‌سازد، با دست پروردگانِ روشنفکران و جوامعی که روشنفکران می‌سازند، از زمین تا آسمان فرق می‌کند. اساسی‌ترین تفاوت در این است که پیامبر می‌کاود تا نیروهای فطری بشر را بیدار کند، اما روشنفکر حداکثر شعور اجتماعی افراد را بیدار و آن‌ها را به مصالح ملی یا طبقاتیشان آگاه می‌سازد⁽¹⁸⁸⁾.

خلاصه کتاب « علل گرایش به مادیگری »

مقدمه : ماتریالیسم در ایران

اندیشه های مادی در جهان اسلام سابقه ای طولانی دارد. از آیات قرآن کریم بر می آید که اندیشه انکار خدا و معاد در عصر جاهلیت در میان مردم جزیره العرب وجود داشته است. در قرن دوم هجری نیز که علوم مختلف بین مسلمین رونق گرفت، افرادی بوده اند که مادی فکر می کردند، با این که در همه دوره ها مادیونی بوده اند که با شعر و نثر، عقاید خویش را تبلیغ می کرده اند، اما از نظر تاریخ اندیشه، به اندیشه های قابل طرح از سوی مادیون بر نمی خوریم، حتی اندیشه های مهمی که به سود فلسفه مادی و به عنوان اشکالی بر فلسفه الهی طرح شده، همیشه از طرف خود الهیون بوده است، لذا خود مادیون در جهان اسلام، تاریخ و سرگذشت دارند، اما اندیشه های مادی به صورت مکتبی منسجم، تاریخ و سرگذشتی ندارد.

در قرون اخیر به خاطر یک سلسله مسائلی که پیش آمد - که این کتاب سعی در شرح این مطالب دارد - ماتریالیسم در غرب رونقی دیگر یافت و کم کم به صورت یک مکتب فلسفی درآمد. در نیم قرن اخیر در ایران و سایر کشورهای اسلامی نیز بر اثر ترجمه کتب فلاسفه مادی غرب، ماتریالیسم جانی تازه گرفت، ولی در همان برخورد اول با فلسفه الهی بی پایگی آن ظاهر شد. ماتریالیست ها که دیدند در مقابل فلسفه محکم و متقن الهی پاسخی ندارند، جامه منطق را از خود دور کرده، به سلاح تبلیغ مجهز شدند. از طرفی دیگر چون ترسیدند با مسائل در چهره اصلی آنها مواجه شوند به مغالطه روی آوردند و بسیاری از مباحث فلسفه اسلامی را خلاف واقع طرح کردند و به آن پاسخ گفتند و بدین سان به خیال خود فلسفه الهی را تخطئه نمودند!

ماتریالیست ها به این مقدار اکتفا نکردند و به کارهای دیگری هم دست زدند که بیش از پیش فقر و ضعف فلسفه خود را نشان دادند و آنها کوشیدند از راه تحریف شخصیت های

مورد احترام، اذهان را متوجه مکتب و فلسفه خود نمایند. به عنوان مثال حافظ شخصیتی است که به تعبیر هم شاگردیش به واسطه محافظتِ درس قرآن و ملازمت بر تقوا و احسان و... به جمع غزلیات پراکنده نپرداخت. خود حافظ تمام افکار خود را مدیون قرآن می‌داند و می‌گوید :

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی
حافظ دنیا را کشتزار جهانی دیگر معرفی می‌نمود و دغدغه نامه سیاه داشت و تن را
غباری می‌دانست که حجاب چهره جان شده است و...، اما ماتریالیست‌ها به خاطر بعضی
سخنان ظاهری که بیان رمزی مطالب عرفانی می‌باشد، حافظ را منکر خدا و رستاخیز
خواندند و گفتند که بیش از یک میگسارِ اهل عیش و نوش چیزی نبوده است!
ماتریالیست‌ها همچنین در مورد حلاج که اختلاف نظر بسیار است و بعضی او را عارفی
وارسته و بعضی او را شعبده بازی حيله‌گر دانسته‌اند، با تشبث به برخی سخنانش وی را
طرفدار و مروج ماتریالیسم دانسته و گفته‌اند جملاتی مانند

أقتلونی یا ثقیانی ان فی قتلی حیاتی⁽¹⁸⁹⁾

مفهومی دیالکتیک دارد، زیرا زندگی را در درون مرگ جستجو کرده است! با این بیان
علی عليه السلام را هم باید ماتریالیست دیالکتیک بدانیم چون فرموده است : فالموت فی حیاتکم
مقهورین و الحیوة فی موتکم قاهرین⁽¹⁹⁰⁾ باید به این ماتریالیست‌ها گفت : گذشته از
بحث‌های تاریخی درباره شخصیت حلاج که هرگز با این تحلیل‌ها جور در نمی‌آید، آیا
مطابق فلسفه شما اصلاً امکان دارد که در یازده قرن پیش اندیشه‌هایی که به عقیده شما تنها
در قرن نوزدهم میلادی آن هم در محیط صنعتی اروپا می‌توانسته پدید آید، از مغز حلاج
بیرون آید؟!

یکی دیگر از کارهای خطرناک ماتریالیست‌ها تحریف آیات قرآن کریم و تفسیر مادی
محتوای آیات با حفظ پوشش ظاهری الفاظ است. این طرح را مارکس صد سال پیش برای
ریشه کن کردن دین از اذهان توده‌های معتقد ارائه کرده و گفته است : برای مبارزه با

مذهب در میان توده‌ها باید از خود مذهب استفاده کرد، به این صورت که مفاهیم مذهبی را از محتوای معنوی و اصلی خود تخلیه، و با محتوای مادی پرنمود تا مردم مذهب را به صورت مکتبی مادی دریابند. پس از این مرحله، دور افکندن پوسته ظاهری، مذهب ساده است.

مطالعه نوشته‌های به اصطلاح تفسیری در یکی دو سال اخیر (حدود سال‌های 55 و 56) تردیدی باقی نمی‌گذارد که توطئه عظیمی در این زمینه در کار است. البته توجه داریم که تدبر در قرآن مجید حق هر فرد مسلمانی است و در انحصار فرد یا گروهی نیست و نیز توجه داریم که برداشت‌ها هر قدر بی‌غرض باشد، یک جور از آب در نمی‌آید، اما در طول تاریخ از طرف گروه‌هایی مثل باطنیه و اخیراً ماتریالیست‌های مسلمان! تفسیرهایی از آیات قرآن شده که باید آن‌ها را نسخ و تحریف نامید نه تفسیر. اینها قرآن را فلسفه مدون حزب خدا می‌دانند، فلسفه‌ای که تنها هدفش پیروز گردانیدن محرومان بر قدرتمندان است. می‌گویند تمام مسائل قرآن بر محور انقلاب است و خداوند خواسته یک حزب متشکل از همه نیروهای متکامل جهان تشکیل دهد و یک فلسفه انقلابی برای آن بنویسد! برای فهم این فلسفه هم، انقلابی بودن شرط لازم و کافی است و بدون آن هیچ شرطی مفید نیست! البته بدون شک مبارزه با طواغیت جزء برنامه قرآن است. ولی آیا تمام مسائل قرآن در این جهت است و انقلاب قرآن و حزب الله یک انقلاب اقتصادی می‌باشد؟!

برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌های ماتریالیست‌ها مناسب است در این جا نمونه‌ای از این تفسیر به رأی‌ها را ذکر کنیم: آن‌ها معنای این را که مفسر باید امام باشد، تنها در این معرفی می‌کنند که باید خاستگاه طبقاتی مفسر، مانند خاستگاه طبقاتی امام، طبقه محرومان تاریخ، باشد و دیگر رجوع به سخن امام لازم نیست! آن‌ها در تفسیر آیه (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) ⁽¹⁹¹⁾ می‌گویند منظور از غیب همان مراحل ابتدایی رشد انقلاب است که باید مبارزه به صورت پنهانی باشد! آیا واقعا نزد انقلابیون عصر پیامبر ﷺ مثل سلمان و ابوذر هم همین

معنی از ایمان به غیب فهمیده می‌شد؟! آن‌ها خلود و جاودانگی در قرآن را مثل فلاسفه مادی تفسیر می‌کنند که اگر فرد در طریق تکامل جامعه فانی گردد، جاودان خواهد شد؛ زیرا اگرچه فرد فانی می‌شود، اما از راه تکامل جاودان است! اگر چنین است پس چرا قرآن خلود را مختص مؤمنین نمی‌داند و کافرین را هم خالد می‌شمارد؟! در یکی از مکتوبات آن‌ها آمده است: راستی از الله چه می‌فهمی؟ جز تکامل مطلق؟ جز آفرینش با همه ابعادش؟ و بالاخره جهان با حرکت تکاملی‌اش به سوی یک بی‌نهایت بزرگ؟ اگر الله به این معنا باشد هر بی‌خدایی هم او را می‌پذیرد. به هر حال این روش بسیار خطرناکی است که آن‌ها در پیش گرفته‌اند که به تعبیر خودشان از مذهب علیه مذهب استفاده کنند و بر مسلمانان واقعی لازم است که هوشیار باشند و جلوی این گونه تحریفات را بگیرند⁽¹⁹²⁾.

ماتریالیسم

موضوع بحث، علل گرایش به مادی‌گری است. واژه ماتریالیسم استعمال‌ات مختلفی دارد. مثلاً گاهی مراد، مکتب اصالت ماده است؛ به این معنی که ماده یک امر اصیل و واقعی در جهان هستی است، نه یک امر ذهنی و فرضی؛ در مقابل، ایده‌آلیسم است که منکر واقعیات مادی خارج از ذهن می‌باشد. بدین معنا همه الهیون را هم باید ماتریالیست بدانیم. اما گاهی مراد از آن انکار موجودات ماورای ماده است، یعنی مکتبی که هستی را در انحصار ماده می‌داند و آنچه را که از چهارچوب تغییر و تبدیل و از احساس بشر بیرون است، معدوم می‌پندارد.

بحث ما پیرامون علل گرایش به این مکتب به معنی دوم است، که چطور شده عده‌ای بیرون از جهان ماده را نیست پنداشتند و در صدد انکار خدا برآمدند. طرح این بحث به این کیفیت که علل گرایش‌های مادی چیست طبعا نمودار این است که ما مدعی هستیم انسان طبعا نمی‌بایست گرایش مادی پیدا کند و چون مادبگری برخلاف فطرت و طبیعت انسان است، باید به جستجوی علت آن پرداخت. این نظر ما درست برخلاف نظر کسانی است که معمولا در کتب تاریخ ادیان، اظهار نظر می‌کنند. آن‌ها اصل و طبیعت انسان را بر ماده‌گرایی می‌گذارند و غالبا به دنبال این می‌گردند که چرا بشر گرایش دینی پیدا کرد.

البته فعلا نمی‌خواهیم این بحث را دنبال کنیم که آیا دینی بودن، یک امر طبیعی، و بی‌دینی، امری غیر طبیعی است، یا برعکس؛ فقط باید به این مطلب توجه کرد که مقصود از فطری بودن گرایش توحیدی این نیست که وقتی دین در سطح مسائل علمی و فلسفی مطرح شود، هیچ‌گونه سؤالی به وجود نمی‌آورد. در ضمن ما نمی‌خواهیم این شک‌ها را که واقعا برای عده‌ای پیش می‌آید نادیده بگیریم یا آن‌ها را ناشی از بدسرشتی افراد بدانیم؛ اتفاقا همین شک‌هاست که محرکت بشر به سوی تحقیق و وصول به یقین می‌شود. شک آنجا بد است که توقفگاه و سرمنزل آخر انسان قرار گیرد. بحث ما اکنون درباره افرادی

است که شک را آخرین منزل خویش قرار داده‌اند. به عقیده ما ماتریالیسم هر چند خود را مکتبی جزمی معرفی می‌کند، ولی جزء مکاتب شک است.

باید توجه کرد که طرز تفکر مادی چیز تازه‌ای نیست و نباید آن را از نتایج تحولات علمی و صنعتی جدید دانست. در تاریخ فلسفه آمده است که بسیاری از فلاسفه یونان باستان ماورای ماده را انکار می‌کردند. در میان مردم جاهلیت عرب نیز گروهی چنین فکری داشتند که قرآن این طور از آن‌ها یاد می‌کند: **(وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِدَلِيلٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)** ⁽¹⁹³⁾ کلمه دهر یعنی روزگار، و به مناسبت همین آیه، افرادی را که در دوره اسلامی منکر خدا بودند، دهری می‌گفتند. به واسطه آزادی فکری که تا حدی در دوره عباسیان برای افکار علمی و فلسفی و دینی وجود داشت، رسماً این عده به عنوان مادی مسلک و منکر خدا شناخته می‌شدند و با مسلمانان مباحثه و مجادله می‌کردند که برخی از بحث‌های آن‌ها در کتب تاریخی ثبت شده است.

قبل از قرون 18 و 19 و ظهور ماتریالیسم، اگرچه گرایش‌های فردی به سوی مادیگری وجود داشت، اما هیچ‌گاه به صورت یک مکتب جلوه نکرده بود. همین امر سبب شده که عده‌ای خیال کنند پیدایش ماتریالیسم به صورت یک مکتب، رابطه مستقیمی با علم و پیشرفت‌های علمی دارد و خود مادیون هم بر این مطلب تأکید فراوانی دارند. بنابراین ادعا باید هر قدر شخصی دانشمندتر شود، مادی‌تر گردد؛ اما تجربه تاریخ مخالف این را نشان می‌دهد، یعنی که در دوران باستان و چه در دوره جدید، گرایش مخالف و موافق به مادیگری، هم در طبقات دانشمند وجود داشته است و هم در توده جاهل، پس چنین نیست که بگوییم لازمه آمدن علم، بی‌اعتقادی به ماورای طبیعت است ⁽¹⁹⁴⁾.

بحثی که بیشتر باید روی آن تکیه کرد این است که چه چیز موجب شد که در اروپا، ماتریالیسم به صورت یک مکتب ظهور کرد و گروندگان بسیاری پیدا نمود؟ ما در این جا سعی داریم آن عللی که تا به حال در این مورد شناخته‌ایم بیان کنیم:

نقش کلیسا در گرایش‌های مادی

کلیسا از دو جنبه در گرایش جهان مسیحی، و به طور غیر مستقیم در گرایش جهان غیر مسیحی به مادیگری نقش داشته است :

الف - نارسایی مفاهیم کلیسایی در مورد خدا و ماورای طبیعت

در قرون وسطی تبیین که مسأله خدا به دست کشیش‌ها افتاد، یک سلسله مفاهیم کودکانه درباره خدا به وجود آمد که به هیچ وجه با حقیقت مطابقت نمی‌کرد (195). افراد تحت تأثیر نفوذ کلیسا از کودکی خدا را با همین قالب‌ها و مفاهیم حقیر و شبیه انسان می‌شناختند، اما وقتی بزرگ می‌شدند و می‌دیدند که چنین چیزی معقول نیست، بدون توجه به این که چه بسا ممکن است مفهوم صحیحی برای خدا وجود داشته باشد، یکسره الوهیت را نکار می‌کردند؛ غافل از این که خدای با آن مفهوم، مورد انکار خداشناسان نیز هست.

از اگوست کنت پایه گذار مکتب پوزیتیویسم (اصالت علم) مطالبی نقل شده که دورنمای خوبی است برای نشان دادن تصویری که دانشمندان آن روز از خدا داشته‌اند. وی می‌گوید : علم، پدر کائنات را از شغل خود منفصل کرد و او را به محل انزوا سوق داد. مقصودش این است که قبلاً هر حادثه‌ای در جهان رخ می‌داد، با استناد به خدا تعلیل می‌شد. اما علم قدم به قدم علت‌های اشیاء را پیدا کرد و مثلاً دید که علت بیماری، میکروب است، نه خدا و... و بدین ترتیب عقب نشینی خدا ادامه یافت تا یقین شد که پدیده‌هایی هم که علتشان هنوز مجهول است، علتی از نوع علت‌های شناخته شده دارد و در این جا بشر برای همیشه عذر خدا را خواست!

این بیانات نشان می‌دهد که اگوست کنت و امثال او، خدا را مانند جزئی از جهان و در عرض سایر علل جهان می‌دانسته‌اند. با این طرز تفکر باید خدا را در میان مجهولات خود جستجو کرد و طبعاً هر چه بر معلومات بشر افزوده شود، منطقه خداشناسی محدودتر می‌گردد. طبق این نظر تنها موجوداتی که علل آن‌ها مجهول است، آیت و نشانه خدا هستند،

نه همه موجودات. اما به نظر ما این پندار، گمراهی محض است. الفبای خداشناسی این است که او خدای همه عالم است و جهان، با همه نظام‌ها و علل و اسبابش، یکجا قائم به ذات اوست. خدا در ردیف علل طبیعی نیست که بیرسیم این موجود خارجی را خدا خلق کرده یا فلان علت طبیعی.

اگوست کنت بر همان مبنا، ادوار زندگی بشر را به سه دوره ربانی، فلسفی و علمی تقسیم کرده است. او می‌گوید در دوره ربانی بشر حوادث را با قوای ماورای طبیعت و خدایان توجیه می‌کرد. در دوره فلسفی به اصل علیت پی‌برد، اما هنوز به تفصیل، علل اشیاء را نمی‌دانست، لذا درباره هر حادثه‌ای حکم می‌کرد که اجمالا علتی در خود طبیعت وجود دارد و بالاخره در دوره علمی به تفصیل علل اشیاء را در طبیعت شناخت، لذا از تفکر کلی فلسفی و ربانی روی گردان شد و روش تجربی را پیش گرفت.

این سه دوره شاید از نظر عامه مردم درست باشد که مثلا زمانی علت یک بیماری را امور غیبی مثل جن و پری بدانند، بعد بفهمند که علت آن در خود طبیعت است و سپس از راه تجربیات علمی متوجه شوند که فلان میکروب علت آن است؛ ولی این تقسیم‌بندی در مورد کل فکر بشری خطاست. زیرا در تقسیم‌بندی ادوار تفکر بشر باید فکر متفکران، این سه دوره را به شکلی که اگوست کنت می‌گوید طی نکرده است. از سوی دیگر به نظر ما همه این تفکرات در یک شکل خاص امکان اجتماع دارند، یعنی یک نفر می‌تواند در آن واحد تفکری داشته باشد که هم ربانی باشد، هم فلسفی و هم علمی.

ب - خشونت‌های کلیسا

کلیسا برخی از معتقدات بشری موروث از فلاسفه پیشین و سخنان علمای کلام مسیحی را در ردیف اصول مذهبی قرار داده بود و مخالفت با آن‌ها را موجب ارتداد می‌دانست و از سوی دیگر به این مسأله اکتفا نمی‌کرد که اگر ثابت شد کسی مرتد است، او را از جامعه مسیحیت طرد کند، بلکه با نوعی رژیم پلیسی خشن در جستجوی عقاید مخفی افراد بود و

سعی می‌کرد کوچکترین نشانه‌ای از مخالفت با عقاید مذهبی در فردی پیدا کند تا با خشونت زیادی او را مورد آزار قرار دهد. در این مورد هم صرفاً اتهام ارتداد برای اثبات مدعا کافی بود و چه بسا افرادی از روی اغراض شخصی همدیگر را متهم می‌کردند و کلیسا شخص متهم را مجازات می‌نمود، بدون این که به او بگوید جرمش چیست یا چه کسی او را متهم کرده است. شمار قربانیان کلیسا از سال 1480 تا 1808 بالغ بر 31912 نفر سوخته و 29145 نفر محکوم به مجازات‌های سنگین تخمین زده شده است. بدین ترتیب مذهب که می‌بایست پیام آور محبت باشد در اروپا تبدیل شد به عامل اختناق و استبداد، و مطمئناً عکس‌العمل مردم در مقابل چنین روشی جز نفی اساس مذهب نمی‌توانست باشد⁽¹⁹⁶⁾.

نارسایی مفاهیم فلسفی غرب

نارسایی مفاهیم فلسفی غرب، دومین علتی است که تأثیر بسزایی در گرایش‌های دسته جمعی به مادیگری داشته است. در حقیقت غرب در حکمت الهی نسبت به شرق و خصوصاً فلسفه اسلامی بسیار عقب است و بسیاری از مسائل پر سر و صدا که فلاسفه غرب از حل آن ناتوان مانده‌اند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است. بدیهی است که نارسایی در مفاهیم فلسفی، زمینه فکری را به نفع ماتریالیسم آماده می‌کرده است.

مشکل علت نخستین

برای نشان دادن نارسایی مفاهیم فلسفی در غرب، داستان فلسفی علت نخستین نمونه خوبی است. موجودات و اشیایی که در اطراف خود می‌بینیم، هر کدام علتی (به وجود آورنده‌ای) دارند، و آن علل نیز به نوبه خود معلول علتی دیگرند. اگر این سیر علت و معلول‌ها را ادامه دهیم، تا کجا ادامه خواهد یافت؟ آیا بالاخره به جایی می‌رسیم که یک علت، دیگر خود معلول نباشد و به عبارت دیگر به وجود آورنده و علت اولیه باشد؟ در این صورت، وجود این علت نخستین، چگونه قابل توجیه است؟

هگل که یکی از بزرگترین فیلسوفان غرب و جهان است، می‌گوید: ذهن انسان به تسلسل راضی نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که این سلسله علت و معلول‌ها تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، بلکه ذهن انسان متوقع است که این سلسله در جایی متوقف شود که آن جا علت نخستین است، از سویی عنوان کردن علت نخستین، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا این سؤال پیش می‌آید که چرا علت نخستین، علت نخستین شده است؟ به عبارت بهتر، هگل معتقد است که چون ذهن، مستقیماً نمی‌تواند علت نخستین را درک کند و صرفاً برای پرهیز از تسلسل آن را می‌پذیرد، لذا یک حالت اجبار برای ذهن پدید می‌آید، در حالی که ذهن قانع نشده است. برای حل این مشکل، هگل پیشنهاد می‌کند که خدا (آفریننده اولیه یا علت

نخستین) به عنوان امری که مستقیماً مورد پذیرش ذهن است، در نظر گرفته شود، و به همین دلیل می‌گوید: در بحث از جهان آفرینش نباید به دنبال علت فاعلی گشت، بلکه باید به دنبال دلیل‌ها و توجیه‌های وجود اشیاء بگردیم و بفهمیم که برای چه به وجود آمده‌اند، نه این که به وجود آورنده آنها چیست؟

کانت و اسپنسر نیز در این مورد با هگل هم عقیده‌اند که علت بی‌علت (علت نخستین) نه توسط ذهن قابل فهم است و نه یافته می‌شود. ژان پل سارتر توجیه علت نخستین را این گونه می‌داند که یک شیء به وجود آورنده خود باشد و می‌افزاید که این یک تناقض است. تصور او از علت نخستین این است که علت نخستین هم مانند همه دیگر اشیاء، نیازمند به علت است، ولی این نیاز را خود بر می‌آورد، در حالی که تصور کانت و هگل و اسپنسر این است که در میان اشیائی که همه عقلاً مانند هم و نیازمند به علت هستند، برای فرار از تسلسل یکی را استثناء می‌کنیم و آن همان علت نخستین است.

تصور سارتر به حدی کودکانه است که هیچ فیلسوف و نیمه فیلسوف و حتی انسان‌های عادی نیز چنین تصویری از خدا ندارند. اما در مورد تصور دوم و برای ارائه تصور و تفسیر درست باید گفت که حل مشکل فلسفی این دسته بستگی به دو مسأله اساسی اصالت وجود و مناط احتیاج به علت دارد که هیچ کدام در فلسفه غرب حل نشده است.

اکنون جای بحث تفصیلی در مورد اصالت ماهیت و نقطه مقابل آن، اصالت وجود نیست، اما به همین میزان توضیح می‌دهیم که بنابر نظریه اصالت وجود که قهرمان اثبات فلسفی آن صدرالمتألهین می‌باشد، هستی از آن جهت که هستی است - و همه مراتب و مظاهر مختلف آن یک حقیقت بیش نیست - هرگز احتیاج و نیاز به شیء دیگر را ایجاب نمی‌کند⁽¹⁹⁷⁾. پس هستی از آن جهت که هستی است، استغنا و استقلال از علت را ایجاب می‌کند و نیازمندی به علت ناشی از این است که موجود، عین حقیقت هستی نباشد. از همین روست که گفته می‌شود صدیقین، هنگامی که به حقیقت وجود می‌نگرند، اولین چیزی که کشف می‌کنند،

خداوند و علت نخستین است و پس از آن آثار و معلولات او را که هستی محض نیستند، می‌بینند. از این جا پوچی سخنان هر دو گروه فلاسفه غربی مذکور مشخص می‌گردد⁽¹⁹⁸⁾.

ریشه نیازمندی اشیاء به علت

قانون علیت از قطعی‌ترین معارف بشری است که علوم بشری بر پایه آن بنا شده و گریز از این قانون، مساوی با نفی هر گونه نظام، قانون علمی، فلسفی، منطقی و ریاضی در هستی است.

فلاسفه اسلامی در اثر مناقشات متکلمین مسأله‌ای مطرح کرده‌اند و آن این که ملاک نیازمندی معلول به علت چیست؟ در مورد هر معلولی می‌توان دو سؤال مطرح کرد، یکی این که چرا این معلول به وجود آمده است؟ و دوم این که چرا این معلول نیازمند و محتاج به علت است؟ به سؤال اول می‌توان از طریق علم پاسخ داد، اما آشکار است که جواب سؤال اول نمی‌تواند جواب سؤال دوم هم قرار گیرد، چرا که پاسخ به سؤال دوم به هیچ وجه در محدوده علوم نیست و صرفاً با تحلیل‌های فلسفی قابل حل می‌باشد.

در این جا سه نظریه مختلف ابراز شده است :

1 - نظر متکلمین

ملاک نیاز به علت، حدوث است؛ یعنی اگر موجودی در یک زمان نبود و در زمان دیگر بعد از آن بود شد، این موجود به علت این که نبوده و بعد بود شده، نیازمند به علت است. از نظر متکلمین اگر موجودی قدیم و دائمی بوده باشد و سابقه نیستی نداشته باشد. نیازمند به علت نیست.

2 - نظر قدمای فلاسفه (پیش از ملاصدرا)

این گروه بر نظر متکلمین ایرادهای اساسی وارد کردند و گفتند که هر چند هر حادثی نیازمند به علت است، ولی ملاک نیازمندی به علت، حدوث نیست. از نظر این فلاسفه، ملاک نیاز به علت، امکان ذاتی است. این فلاسفه موجودات را به دو دسته تقسیم می‌کنند :

دسته اول موجوداتی که هستی، عین ذات آنهاست و دیگری آن که هستی، عین ذات آنها نیستند. دسته اول را واجب‌الوجود و دسته دوم را ممکن‌الوجود می‌نامند، که این دسته چون نه عین هستی است و نه عین نیستی و نسبت به هر دو بی‌تفاوت است، برای هست شدن نیازمند به علت است.

3 - نظریه خاص صدرالمتألهین و پیروان مکتب او

صدرالمتألهین، همان گونه که اصالت وجود را اثبات کرد، تشکیک وجود یعنی دارای مراتب بودن آن را نیز اثبات نمود. بنابر نظر او، حقیقت وجود مساوی با کمال و بی‌نیاز است و نقص و نیاز و امکان، ناشی از تأخر از مرتبه ذات می‌باشد. بنابراین، شیء از آن جهت که وجود دارد، نیازمند به علت نیست، بلکه از آن جهت که وجود آن ناقص است و از مرتبه ذاتی متأخر است، نیازمند به علت می‌باشد. پس وجود صرف و کامل، یعنی بالاترین مرتبه وجود نیازمند به علت نمی‌باشد.

در مجموع این سه نظر، آن چه که مسلم است این است که ریشه نیازمندی به علت صرف موجود بودن نیست، بلکه اگر موجود بودن بخواهد دلیل بر چیزی باشد، باید دلیل بر بی‌نیاز باشد.

از آن چه که تا این جا گفتیم روشن می‌شود که : 1 - عبارت هر موجودی علت می‌خواهد تعبیر ناصحیح، بلکه یک غلط فاحش است، و به جای آن باید گفت هر ناقصی نیازمند به علت است. 2 - تصور ما نسبت به علت نخستین روشن شد و مشخص گردید که علت نخستین ذات قدیم، کامل، واجب‌الوجود و نامتناهی است و از آن جهت علت نخستین است که هستی عین ذات اوست و هستی کامل است، نه محدود تا نیاز به علت داشته باشد.

ممکن است در این جای بحث، در ذهن کسانی که در این گونه مسائل تمرینی ندارند، این سؤال مطرح شود که با همه این‌ها چرا علت نخستین علت نخستین شد و موجود دیگری علت نخستین نشد؟ پاسخ این سؤال با توجه به مطالب گذشته و ذکر این نکته مشخص می‌شود که مرتبه هر موجود عین ذات اوست. همچنان که مرتبه هر عدد، عین ذات

آن عدد است. همان گونه که سؤال چرا عدد یک، عدد یک شد و دو نشد؟ بی معنی است، سؤال مطرح شده نیز که در فلسفه غرب سؤالی بی جواب تلقی شده است، بی معنی می باشد (199).

توحید و تکامل

از جمله مسائلی که در گرایش به مادیگری اثر بسزایی داشته، توهم تضاد میان خلقت و آفرینش و ترانسفورمیسم یا اصل تکامل، خصوصا تکامل جانداران است. در مغرب زمین این اندیشه وجود داشته که لازمه این که هستی، مخلوق خدا باشد، این است که جهان آنی، دفعی الوجود، ثابت و یکنواخت باشد. از سوی دیگر امروزه علوم به اثبات یک سیر تکاملی برای جانداران نزدیک می شوند. در این زمینه نظریات لامارک و داروین، غوغایی در اروپا ایجاد کرد.

طرح مسأله به این صورت است که در کتب مقدس مذهبی، عموما خلقت انسان را از یک انسان اولی به نام آدم می دانند، که ظاهر این است که او مستقیما از خاک آفریده شده است و با نظریه ترانسفورمیسم و بازگشت نسل انسان به میمون ها و... تضاد دارد.

در مقام پاسخ می گوئیم: 1 - آن چه تاکنون علوم بیان کرده اند، صرفا یک فرضیه است و با یک فرضیه اثبات نشده نمی توان مطلبی را که در یک کتاب آسمانی آمده است - اگر به صورت صریح و غیر قابل توجیه بیان شده باشد - مردود و علامت بی اساس بودن مذهب و عدم وجود خدا دانست. 2 - علوم، تغییرات در انواع را به صورت جهش و ناگهانی مطرح کرده است؛ حال چه دلیلی وجود دارد که همین جهش ها در ابعاد بیشتر توضیح دهنده خلقت انسان اولیه از خاک نبوده باشد. (یعنی با همین قوانین تکامل، خلقت انسان از خاک قابل توجیه است.) 3 - اگر فرض کنیم که فرضیه های مورد بحث اثبات شده باشند و جواب دومی که دادیم نیز غیر ممکن شناخته شود، آیا ظواهر مذهبی که در این زمینه وجود دارد، غیر قابل توجیه است؟ قرآن کریم هرگز از داستان خلقت آدم برای اثبات خدا و خداشناسی

استفاده نکرده است، بلکه به شیوه‌ای سمبولیک، مقام معنوی انسان و برخی مسائل اخلاقی را مطرح کرده است و یک مؤمن امکان دارد که اعتقاد خود را به خدا و اسلام و قرآن حفظ کند و داستان خلقت آدم را به نوعی توجیه نماید. به هر حال این مطلب را بهانه انکار قرآن و مذهب قرار دادن، به دور از انصاف علمی است، تا چه رسد به بهانه انکار خدا قرار دادن. 4 - با فرض قطعی بودن ترانسفورمیسم و قابل توجیه نبودن کتب مقدس، نهایت این است که انسان نسبت به مذهب بی‌اعتقاد می‌شود، ولی هیچ ملازمه‌ای بین رد یک یا چند مذهب و عدم اعتقاد به خدا وجود ندارد.

حقیقت این است که مادیین اروپا فرضیه تکامل را عقلا و منطقا با وجود خدا ناسازگار می‌دانسته‌اند و برای این عقیده دو دلیل داشتند که به تقریر و نقد هر یک می‌پردازیم :

دلیل اول

مهم‌ترین دلیل الهیون، برهان اتقان صنع و استدلال به نظام متقن منظم حاکم بر خلقت می‌باشد، که با پیدایش نظریه تکامل، این برهان باطل می‌گردد. این عده فرض کرده‌اند که اگر حقیقت موجودات تدریجی بوده باشد، دیگر نیاز به خالق و قوه مدبری که بر خلقت نظارت داشته باشد نیست و مانعی ندارد که تنها تصادفات و انطباق قهری با محیط، منشأ این نظامات باشد.

نقد :

اولا : دلیل اتقان صنع نه، تنها دلیل بر وجود خداست و نه مهم‌ترین استدلال الهیون. ثانیا : نظام خلقت منحصر به ساختمان اعضای حیوانات نیست تا تکامل تدریجی جانداران برای وجود تصادفی آن کافی باشد. ثالثا : پیدایش تدریجی جانداران برای توجیه نظام‌های دقیق آن‌ها کافی نیست. تغییرات تصادفی هنگامی می‌تواند کافی شمرده شود که یک فعالیت بی‌هدف در اندام جانور تغییری حاصل کند که تصادفا به حال او مفید باشد. حال آن که از سویی علم وراثت انتقال صفات اکتسابی را انکار می‌کند و از سوی دیگر غالب اجزای جانوران به حدی مفصل و پیچیده‌اند که قابل قبول نیست که تغییرات تصادفی ولو در طول

میلیاردها سال تدریجا آن‌ها را به وجود آورده باشد. به عبارت بهتر اصول کوشش برای بقا، وراثت، انتخاب اصلح و انطباق با محیط برای توجیه خلقت موجودات و نظامات پیچیده آن‌ها کافی نیست و به طور کلی اصول تکامل بیش از پیش دخالت قوه‌ای مدبر و هادی و راهنما را در وجود موجودات زنده نشان می‌دهد. در حقیقت ضعف دستگاه‌های فلسفی و حکمت الهی غرب باعث شد که نظریه تکامل، ضد استدلال معروف الهیون از راه اتقان صنع تلقی شود.

دلیل دوم

عامل دیگر که سبب شد نظریه تکامل ضد خدا معرفی شود، این بود که فرض شد اگر خدایی در کار باشد، اولاً به خاطر علم ازلی او باید همه اشیا با طرح قبلی به وجود آیند و اگر طرح قبلی در کار باشد، نباید تصادف، هیچ نقشی در خلقت داشته باشد و ثانیاً به خاطر اراده ازلی الهی همه اشیا باید به وضع نهایی خود و بدون هیچ تأخیری از اراده الهی به وجود آیند، بنابراین خلقت باید دفعتاً و آنی صورت گرفته باشد، نه در طول زمان و تدریجی.

نقد:

دفعی الوجود بودن نه نتیجه علم ازلی الهی است، نه نتیجه اراده و مشیت ازلی. از نظر کتب مذهبی و الهیون نیز این گونه نبوده است و حتی در کتب مذهبی آمده است که خدا آسمان‌ها را در شش روز آفرید. و نیز قرآن کریم خلقت تدریجی در رحم را به عنوان دلیلی بر معرفت خدا یاد می‌کند⁽²⁰⁰⁾. البته تصادف در خلقت نیز محال است، ولی توهم وجود چنین تصادف‌هایی به این علت در ذهن به وجود می‌آید که ما معمولاً همه شرایط و اسباب را در نظر نمی‌گیریم، در حالی که اگر همه شرایط و ضمائم در نظر گرفته شوند، وجود تصادف منتفی است.

اما از نظر فلسفی باید گفت که اولاً: تصادف به هیچ وجه وجود ندارد؛ چرا که تصادف را در دو مورد به کار می‌بریم: یکی این که پریده‌ای بدون علت از عدم به وجود آید، که این

مطلب از نظر همه مکاتب الهی و مادی مردود است و مورد دیگر استعمال آن هنگامی است که یک پدیده از راهی حاصل شود که آن راه، راه حصول آن پدیده نیست. مانند اینکه کسی بگوید: دوست شیرازی خود را تصادفا در جاده تهران قم دیدم. در این موارد همیشه فرد جاهل به اسباب و علل، دچار توهم تصادف می‌شود و گرنه از نظر واقع و نفس الامر تصادف و اتفاقی در کار نیست.

ثانیا: لازمه مشیت و اراده مطلقه ازلی خداوند این است که همه چیز همان گونه که او اراده می‌کند باشد، نه این که همه چیز دفعی و آنی به وجود آید؛ به عبارت دیگر لازمه اراده الهی این است که اگر او خواست چیزی ناگهانی به وجود آید، این گونه شود و اگر خواست طی مراحل زمانی به وجود آید و بتدریج حاصل شود این گونه باشد⁽²⁰¹⁾.

ازلیت ماده

از دیگر نمونه‌های نارسایی مفاهیم فلسفی غرب، این است که میان ازلیت ماده و اعتقاد به خدا، منافات قایل شده‌اند، در حالی که در فلسفه اسلامی چون ملاک نیازمندی به علت را حدوث نمی‌دانند، اشکالی ندارد که یک موجود، ازلی و ابدی باشد و در عین حال مخلوق نیز باشد، بلکه حکمای الهی معتقدند که لازمه اعتقاد به ازلیت و دوام، فیاضیت اوست و این مطلب مستلزم ازلیت خلق می‌باشد.

خدا یا آزادی

از دیگر نارسایی‌های فلسفه غرب این است که نتوانسته بین قضا و قدر الهی و آزادی انسان جمع کند و این مطلب تا آن جا حاد شده است که ژان پل سارتر می‌گوید: چون به آزادی، ایمان و اعتقاد دارم، نمی‌توانم خدا را بپذیرم، چرا که قضا و قدر الهی با آزادی انسان قابل جمع نیست.

از نظر اسلامی اعتقاد به خدا، با آزادی انسان هیچ تعارضی ندارد⁽²⁰²⁾. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: **(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)**⁽²⁰³⁾

تصادف، خدا، علیت

گروهی از الهیون غرب اثبات خدا را در گرو خدشه وارد کردن بر قانون علیت و اصل ضرورت علی و معلولی دانسته‌اند و گفته‌اند که مثلا حرکت ذرات اتم تحت هیچ نظم و قاعده‌ای نیست و نتیجه گرفته‌اند که اتم اصلا در حوزه عمل قانون علیت نیست.

در پاسخ باید گفت اولاً: هیچ دلیلی بر بی‌قانونی بودن حرکت اتم‌ها ارائه نشده و هرگز ارائه نخواهد شد. ثانياً: اگر قانون علیت نباشد جهان بی‌قانون می‌شود و همه استنباطهای ما درباره جهان و درباره خدا نقش بر آب خواهد شد. ثالثاً: قانون علیت، قانون فلسفی است نه فیزیکی، لذا فیزیک نه می‌توان آن را اثبات کند و نه نفی.

مفهوم آفرینش

از دیگر مواردی که فلسفه غرب در تبیین فلسفی آن دچار مشکل شده، بحث آفرینش و چگونگی آن است. آیا آفرینش به این معنی است که خالق، معدومی را موجود می‌کند یا موجودی را موجود می‌کند؟ می‌بینیم که هیچ کدام از این دو حالت دارای مفهوم معقولی نیست چون اولی تناقض است در دومی تحصیل حاصل.

مثلا راسل در کتاب جهان بینی علمی با این فرض که جهان از نظر زمانی آغازی داشته می‌گوید: در این جا دو فرضیه وجود دارد یکی این که جهان به وسیله خالق آفریده شده باشد و دیگر این که خود به خود به وجود آمده باشد. راسل مدعی است که ترجیحی میان این فرضیه‌ها وجود ندارد چون هر دو مغایر با قانون علیت است⁽²⁰⁴⁾.

فلاسفه غربی از جمله راسل در جواب به این سؤال، سر در گم مانده‌اند، در حالی که حکمای اسلامی این مسأله را تحت عنوان مسأله جعل مطرح کرده اند و به آن پاسخ داده‌اند که شرح آن از دامنه این بحث بیرون است و ما در این جا صرفا به ذکر نارسایی‌های فلسفه غرب می‌پردازیم⁽²⁰⁵⁾.

برهان نظم

ساده‌ترین و عمومی‌ترین برهانی که بر وجود خدا اقامه می‌شود، برهان نظم است و معمولا آن چنین بیان می‌کنند که نظم و سازمان اشیاء دلیل بر این است که نیروی نظم دهنده‌ای در کار است. دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی در قرن 18 خدشه‌هایی بر این برهان وارد کرد و از دید غربیان اعتبار این برهان را از بین برد. بی‌اعتبار شدن ادله اثبات خدا، خصوصا دلیل نظم در میان غربیان یکی از علل گرایش به مادیگری می‌باشد.

از نظر هیوم برهان نظم واجد مشخصات زیر است :

الف - برهانی تجربی و مولود تجربه ما از طبیعت است و باید واجد شرایط براهین طبیعی باشد.

ب - این برهان مدعی است که تجربه نشان داده است که طبیعت شباهاتی کامل با مصنوعات آدمی دارد.

ج - قاعده کلی براهین تجربی این است که شباهت معلولها، دلیل بر شباهت علل است، پس جهان نیز از یک روح و عقل و اندیشه بزرگ ناشی شده است.

انتقادات هیوم بر برهان نظم

الف - شباهت جهان به مصنوعات آدمی شباهتی کامل، یقینی و قطعی نمی‌باشد، بلکه احتمالی است و نمی‌توان گفت که آیا جهان بیشتر به موجودات زنده و گیاهان شبیه است یا مصنوعات آدمی.

ب - این برهان هنگامی یک برهان تجربی است که مکرر تکرار شده باشد، در صورتی که چنین نیست؛ یعنی جهان‌هایی به همین شکل و وضع از موجودی انسان گونه صادر نشده که مورد تجربه ما واقع شده باشد.

ج - این برهان، وجود خدای حکیم و قادر و کامل مطلق را اثبات نمی‌کند، زیرا ما به این علت که جهان دیگری را ندیده‌ایم، نمی‌توانیم اثبات کنیم که این جهان کامل‌ترین و بهترین جهان ممکن است.

د - در صورتی که این جهان بهترین و کامل‌ترین نیز باشد، باز هم تا وقتی اثبات نکنیم که خداوند در خلق این جهان تجربه ناموفق دیگری نداشته است و یا از دیگری تقلید نکرده است صفات کمال خدا اثبات نمی‌شود.

ه - از همه این‌ها گذشته نقص‌ها، زشتی‌ها و بدی‌های موجود در جهان با حکمت الهیه، جور نمی‌آید.

- 1 - نه تنها برهان نظم ماهیت تجربی ندارد، بلکه حتی استدلال رایج ما در مورد انسان‌ها که از آثار و مصنوعات آن‌ها به عقل و اندیشه و میزان معلومات آن‌ها پی می‌بریم، نیز تجربی نیست. یک برهان هنگامی تجربی است که در مورد کشف رابطه میان دو جزء طبیعت باشد که هر دو طرف آن قابل احساس و تجربه باشد، در حالی که هم در برهان نظم و هم در استدلال‌های مذکور یک طرف خارج از محدوده حواس و تجربه است. در حقیقت استدلال از آثار و مصنوعات بر وجود عقل و اندیشه خالق آن‌ها یک برهان عقلی می‌باشد.
- 2 - هیوم می‌پندارد که الهیون می‌خواهند ثابت کنند که جهان کاملاً شبیه مصنوعات انسان است، در حالی که از نظر فلاسفه الهی محال است که صنع خداوندی، مانند صنع انسان باشد و خداوند از این مشابهت منزّه است و در صنع آدمی پیوند بین اجزای مصنوع پیوندی غیر طبیعی است که برای بر طرف کردن نیاز و رساندن انسان به هدفش برقرار شده است، در حالی که در صنع الهی پیوندها طبیعی است و هدف و غرض از صنع، رساندن مصنوع به کمال خود است، زیرا صانع، کمال مطلق و بی‌نیاز مطلق است.
- 3 - اشتباه دیگر هیوم در این است که پنداشته کمال مطلق الهی نیز به واسطه برهان نظم اثبات می‌شود، در حالی که ارزش برهان نظم فقط در این است که ما را تا سر حد ماورای طبیعت می‌برد و اثبات می‌کند که این عالم ماورایی دارد و مسخر آن است، ولی صفات آن مورا را نمی‌تواند اثبات کند و اثبات این مطالب، برعهده فلسفه الهی است.
- 4 - پاسخ این اشکال هیوم هم که از کجا که صانع جهان آن را از دیگری تقلید نکرده باشد و یا با ممارست و بتدریج صنعت خود را تکمیل نکرده باشد، این است که همه مسائل الهیات را با یک برهان نظم نمی‌توان اثبات کرد و به عبارت دیگر اشکال هیوم در این است که از حدود کاربرد برهان نظم غافل است.

5 - پاسخ اشکال هیوم در مورد شرور و آفات و طوفان‌ها و... بر نظم معقول جهان را در کتاب عدل الهی به طور مشروح داده‌ایم و خوانندگان را به آن کتاب ارجاع می‌دهیم⁽²⁰⁶⁾.

نارسایی مفاهیم اجتماعی و سیاسی

علت دیگر برای گرایش غربیان به ماتریالیسم، نارسایی برخی مفاهیم اجتماعی و سیاسی بوده است. هنگامی که مسأله حقوق طبیعی و خصوصاً حق حاکمیت ملی به میان آمد، عده‌ای طرفدار استبداد سیاسی شدند و حق توده مردم در مقابل حکمران را نفی کردند و خدا را پشتوانه این استبداد قرار دادند! بدین بیان که مردم در مقابل حکمران، مسؤولیت و وظیفه دارند، اما حکمران فقط در مقابل خدا مسؤول است، نه در مقابل مردم. به خاطر همین، در افکار مردم نوعی ملازمه و ارتباط غلط به وجود آمد میان اعتقاد به خدا و اعتقاد به لزوم تسلیم در برابر حکمران؛ یعنی در برابر کسی که خدا او را برای حکومت برگزیده است، مردم باید تسلیم باشند و حق هیچ گونه اعتراضی ندارند. مردم پنداشتند در صورت پذیرش خدا باید اختناق اجتماعی را نی بپذیرند. واضح است که چنین روشی جز گریزاندن مردم از دین و سوق دادن آن‌ها به ماتریالیسم و ضدیت با خدا، محصولی نداشت، لذا مردم اروپا برای رسیدن به آزادی اجتماعی، دست به انکار خدا زدند.

این مطلب در اسلام کاملاً بر عکس است، از نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست، بلکه تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل حقوق اجتماع مسؤول می‌سازد. از نظر اسلام، حق دو طرفه است، هر کسی از آن بهره‌مند شد مسؤولیتی هم در مقابل خواهد داشت⁽²⁰⁷⁾.

عللی که تا کنون ذکر شد مسائلی بود مربوط به موجبات چرایش غرب به مادیگری. حال به سه علت دیگر گرایش به مادیگری اشاره می‌کنیم که در میان ما نیز وجود دارد و مربوط می‌شود به روش غلط تبلیغی و یا عملی که پیروان ادیان داشته و دارند :

اظهار نظر غیر متخصص

مسائل دینی خصوصا قسمت‌های خداشناسی از جمله پیچیده‌ترین مسائل علمی است که همه کس شایستگی اظهار نظر در آن را ندارند. البته اساس خداشناسی آن اندازه که عموم مردم مکلفند که بدانند و ایمان داشته باشند ساده و فطری است، اما بحث در صفات و اسماء و افعال و قضا و قدر الهی و... فوق العاده پیچیده می‌شود که به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام دریایی عمیق است و تنها نهنگ‌ها می‌توانند در اعماقش شنا کنند؛ اما می‌بینیم هر کسی خود را در این قسمت صاحب نظر می‌داند و به بحث و اظهار نظر و استدلال می‌پردازد که گاه به سخنان مضحکی می‌انجامد. مثلا می‌گویند کشیشی می‌خواست حکمت الهی را از راه هدفداری جهان اثبات کند، خطوط روی طالبی را به عنوان مثال ذکر کرد که این خطوط برای آن قرار داده شده که هنگام تقسیم طالبی در خانواده محل گذاشتن کارد مشخص باشد و عادلانه تقسیم شود تا بچه‌ها دعوا نکنند! یا از یک نفر دلیلی بر وجود خدا خواستند، گفت: تا نباشد چیزی، مردم نگویند چیزها! و...

متأسفانه بسیاری از مستمعان می‌پندارند که سخن این جاهلان همان اعماق تعلیمات دین است، لذا این ضعف منطق‌ها را به حساب دین گذاشته، از دین روی گردان می‌شوند. از سوی دیگر حتی عده‌ای هم که در این هرج و مرج سیستم تبلیغات دینی در رد مادیون کتاب می‌نویسند، اظهار نظرهایی می‌کنند که اسباب تمسخر و استهزا می‌گردد و در واقع بهترین تبلیغ به سود مادیگری خواهد بود⁽²⁰⁸⁾.

خداپرستی یا زندگی؟!

در وجود بشر غرایز نهاده شده مانند تمایل به فرزند، ثروت دوستی برای رفع حوایج مادی، حس حقیقت جویی و دانش‌طلبی و... مسلماً وجود این غرایز عبث نیست؛ البته نه این که بگوییم بشر باید چشم بسته تابع غرایز خود باشد، بلکه می‌خواهیم خاطر نشان کنیم که نمی‌توان این غرایز را مهمل نهاد یا به مبارزه کلی با آنها پرداخت و برای همیشه آنها را تعطیل کرد، کار دین نی‌محو غرایز نیست بلکه تعدیل و اصلاح و رهبری و تسلط بر آنهاست؛ حالا اگر با نام خدا و دین با این غرایز مبارزه شود، مثلاً اگر ترک زن و فرزند مقدس شمرده شود و ازدواج سبب پلیدی، اگر جهل موجب نجات معرفی گردد و علم (حقیقت‌طلبی) سبب گمراهی، اگر ثروت و قدرت مایه بدبختی شناخته شود و فقر و ضعف مایه سعادت و خوشبختی و...، چه عوارضی دست می‌دهد؟ انسان از طرفی تحت تأثیر جاذبه و تلقینات دینی است و از طرف دیگر تحت تأثیر جاذبه شدید این غرایز، و با این دوگانگی یک روحیه مردد و یک بیماری روانی تمام عیار پیدا می‌کند. متأسفانه چه در جامعه ما و چه در جامعه غرب بسیاری از مبلغین، دین و غرایز را در مقابل هم قرار می‌دهند، لذا باید گفت این مبلغین و زاهد مآبان جاهل نیز یکی از عوامل گرایش به مادیگری هستند. بر همین اساس کسی مثل راسل می‌گوید: به نظر کلیسا انسان باید یکی از دو بدبختی - محرومیت در دنیا یا محرومیت در آخرت - را تحمل کند، زیرا خوشبختی و بهره‌مندی از نعمت‌ها و لذت‌های دنیا و آخرت با هم جمع نمی‌شود.

در پاسخ به این طرز تفکر می‌گوییم: نگر خداوند بخیل است؟ چه مانعی دارد که خدا هم خوشبختی آخرت را؟! کسانی که این فکر را تبلیغ کرده‌اند خیال می‌کنند علت نهی چیزهایی مثل شراب و قمار و زنا و ظلم و... این است که این امور خوشبختی و بهجت می‌آورد و خدا خواسته تا انسان در دنیا خوشی نداشته باشد تا بتواند در آخرت به خوشبختی برسد! در حالی که این حرف کاملاً خطاست. اگر خداوند شراب و دیگر

محرمات را نهی کرده نه به خاطر این که در دنیا خوشبختی می‌آورند و خوشبختی دنیا با خوشبختی آخرت سازگار نیست، بلکه چون این گناهان موجب بدبختی است، هم در دنیا و هم در آخرت. واجبات نیز چنین اند؛ یعنی همه آن‌ها در همین زندگی دنیا اثر نیک دارند. نه این که واجب شده‌اند تا از خوشبختی دنیا بکاهند و انسان در آخرت به خوشبختی برسد. قرآن با کمال صراحت فواید و مصالح واجبات، و مفساد و مضار محرمات را توضیح داده، و این مصالح و مفساد را علت وجوب یا تحریم اینها معرفی کرده است. قرآن کریم نه تنها مسائل معنوی را وسیله سازش بیشتر با یک محیط زندگی سعادت‌مندانه می‌شمارد. قرآن کریم می‌فرماید: نماز بخوانید و روزه بگیرید تا روحتان نیرومند گردد و اخلاق زشت از شما زدوده شود. اما به هر حال تعلیمات جاهلانه برخی سبب شده که مردم خداشناسی را مستلزم قبول محرومیت و بدبختی این جهان بیندارند و از دین فراری شوند⁽²⁰⁹⁾.

محیط اخلاقی و اجتماعی نامساعد

خداشناسی و خداپرستی بذری است که در روح‌های مساعد و زمین‌های پاک رشد می‌کند، اما زمین‌های فاسد این بذر را فاسد کرده، از بین می‌برند. اگر انسان به شهوترانی بپردازد، تدریجاً افکارش هم به حکم اصل انطباق با محیط، خود را با محیط روحی و اخلاقی او سازگار می‌کند. علاوه بر جو روحی نامساعد، جو اجتماعی نیز بر روی افکار مؤثر است؛ جو فاسد اجتماعی جو روحی را فاسد می‌کند و جو فاسد روحی، زمینه رشد اندیشه‌های متعالی را ضعیف، و زمینه رشد اندیشه‌های پست را تقویت می‌کند.

برای فهم بهتر مطلب خوب است توضیحی دهیم: ماد دیگری گاهی اعتقادی است و گاهی اخلاقی. مادیت اخلاقی یعنی اگرچه فرد ممکن است از نظر اعتقاد، ماورای طبیعت را قبول داشته باشد، اما از نظر اخلاق و عمل، مادی است و به دنبال ایده اخلاقی و معنوی نمی‌رود. این انفکاک اعتقاد و اخلاق اگرچه امکان‌پذیر است، اما دوام نمی‌یابد و در آخر یکی فدای دیگری می‌شود. وقتی انسان فکر مادی پیدا کند و بگوید که جهان بی‌هدف و بی‌شعور، و

خلقت انسان‌ها هم تصادفی و عبث است، طبعاً به مادیت اخلاقی روی می‌آورد، زیرا دیگر دلیلی برای چشم پوشی از لذات مادی باقی نمی‌ماند. علاوه بر این تفکر مادی درباره جهان آدمی را سخت در فشار می‌گذارد و شخص برای فرار از این پوچی، به عیش و عشرت و مخدرات و مسکرات و... روی می‌آورد. عکس این حالت هم امکان دارد یعنی گاهی هم اخلاق روی اعتقاد تأثیر می‌گذارد و مثلاً عیش و نوش و خوشگذرانی باعث می‌شود بتدریج اندیشه‌های مادی در ذهن انسان شکل بگیرد.

باید توجه داشت که ایمان و اعتقاد مذهبی مثل افکار ریاضی، یک سلسله فکر مجرد و خشک نیست که فقط گوشه‌ای از ذهن را مشغول کند، بلکه این افکار به علت پیوند با سرنوشت انسان، هنگامی که پیدا می‌شوند، زنجیروار یک سلسله اندیشه‌های دیگر را نیز می‌آورند که خط مشی انسان را عوض خواهد کرد. انسان وقتی خدا را پذیرفت باید حکمت او را هم بپذیرد، آن وقت همدفداری خلقت، جهان و انسان را هم باید بپذیرد، بعد بحث وظیفه انسان پیش می‌آید و...، لذا توحید مقتضی تعالی روح است و می‌خواهد روح را با هدف‌های حقیقی حیات و خلقت سازگاری دهد، از طرف دیگر عصیان‌های اخلاقی، روح را از آن مقام قدسی تنزل می‌دهد و هنگامی که جو روحی و عملی فاسد شد، زمینه‌ای برای رشد اندیشه‌های متعالی نخواهد ماند.

نه تنها در مفاهیم مذهبی بلکه در تمام مفاهیم مقدس ولو غیر مذهبی، مطلب به همین منوال است. شرافت، شهامت، عزت، آزادگی و... در هر کسی رشد نمی‌کند. در انسان شهوتران، سجایای انسانی می‌میرد. یک نمونه تاریخی این مطلب، سقوط اسپانیای اسلامی است. زمانی که دشمن از جنگ مستقیم ناتوان شد، بین مسلمانان باده‌گساری و عیاشی را رواج داد تا نتوانست سیادت و استقلال و در آخر دینشان را نابود سازد: (ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ)⁽²¹⁰⁾ آری؛ سیه‌کاری، سیه‌دلی می‌آورد و سیه‌دلی، سیه‌فکری؛ برای همین است که اولیای حق حتی از بسیاری لذات

مباح هم چشم می‌پوشیدند، زیرا می‌دانستند آنجا که انسان پای بند لذات گردد، تعالی روح از او گرفته می‌شود؛ چه رسد به آنجا که پای بند گناه باشد⁽²¹¹⁾.

سنگر قهرمانی و پرخاشگری

در این جامی خواهیم به علتی اشاره کنیم که برخلاف علل قبل، سابقه تاریخی ندارد و تنها در عصر ما موجب گرایش مادی شده است. در عصر ما، ماتریالیسم کم و بیش نوعی جاذبه دارد. جاذبه ماتریالیسم در دو قرن پیش، از نظر روشنفکری و هماهنگی آن با علوم بود. اما آن موج کاذب تضاد علم و دین امروزه دیگر از بین رفته است. جاذبه و کشش جدید در عصر ما از ناحیه خاصیت انقلابی و مبارزه‌طلبی ای است که ماتریالیسم بدان معروف شده است. امروزه جوانان می‌بینند که قیام‌ها و انقلاب‌ها و مبارزات قهرمانانه ضد استبداد را طرفداران ماتریالیسم اداره می‌کنند و الهیون غالباً در جناح بی‌تحرک‌ها قرار دارند و مفاهیم دینی در عصر ما از هر گونه حماسه‌ای تهی گشته است؛ همین امر کافی است تا یک جوان که بیشتر با احساسات سروکار دارد نه با استنتاجات منطقی، در قضاوت خود، مکتب الهی را محکوم و مکتب مادی را تأیید نماید.

این جریان، عجیب به نظر می‌رسد و قاعدتاً باید بر عکس باشد، زیرا خداپرستی انسان را در اره هدف‌های عالی خود باگذشت می‌کند، برخلاف ماتریالیسم که طبیعتاً انسان را به مادیات و حیات فردی و حدود شؤون مادی محدود می‌گرداند. در تاریخ نیز همواره پیامبران بوده‌اند که قدرت فرعون‌ها را در هم شکسته‌اند: (وَكَايِن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِئِيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ)⁽²¹²⁾. قرآن کریم نیز به نوبه خود مبارزات انقلابی و ضد استبدادی را بسیار تشویق کرده است: (فَضَلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)⁽²¹³⁾ یا (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ)⁽²¹⁴⁾ و... سراسر قرآن، حماسه پیکار و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر است، البته در این زمینه از کلیسا تعجبی نیست، زیرا قرن هاست که

اسلام و قرآن و پیامبر اسلام ﷺ را مورد شماتت قرار داده که چرا پا از گلیم رهبانیت درازتر کرده و با ستمگران به نبرد برخاسته است؟! اما از مدعیان پیروی قرآن بسیار جای تعجب است.

به عقیده ما خالی کردن این سنگر از طرف خداپرستان از زمانی شروع شد که عده‌ای عافیت طلب به جای پیشوایان دین نشستند و مفاهیم دینی را چنان توجیه کردند که با رفاهشان تضاد و تزامنی نداشته باشد. مثلاً در شیعه مفهوم تقیه وجود دارد که عبارت است از به کار بردن تاکتیک معقول در مبارزه برای حفظ بهتر و بیشتر نیروها، یعنی به کار بردن سپر برای بیشتر ضربه زدن و کمتر ضربه خوردن؛ ولی امروزه تقیه به معنی از میدان به در رفتن و صحنه را به دشمن واگذار کردن و به جای آن جروبحث و هو و جنجال پرداختن در آمده است.

از سوی دیگر در مورد این که چرا مادیون سنگر انقلاب و مبارزه‌طلبی را اشغال کردند، باید گفت در این زمینه کلیسا بیش از همه مسؤول است، زیرا همان طور که ذکر شد، در غرب، کلیسا از سویی مفاهیم نامعقولی را درباره خدا و آخرت و... عرضه کرد که افکار آزاد و روشن نمی‌توانست آن‌ها را بپذیرد و از سوی دیگر نوعی ارتباط تصنعی میان ایمان به خدا و مشروعیت استبدادها پدید آمد. اینها موجب شد برخی مصلحان اجتماعی برای این که خود را در راه مبارزات اجتماعی یکسره از این قیود آزاد کنند، از اساس منکر خدا و هر چه رنگ خدایی دارد شده، به ماتریالیسم روی آورند. بعدها تدریجاً این گمان ایجاد شد که شاید اندیشه ماتریالیسم است که چنین افراد مبارزی پدید آورده، حال آن که این ماتریالیسم بود که از آن عده کسب اعتبار کرد، نه برعکس⁽²¹⁵⁾.

نتیجه

اکنون باید ببینیم از نظر آنها که می‌دانند امیدی به بقای بشریت منهای معنویت و خداپرستی وجود ندارد، چاره چیست و چه باید کرد؟ اگر بررسی‌های گذشته را ملاک قرار

دهیم، در مرحله اول باید مکتب الهی را به طور معقول و استدلالی و به دور از خرافات عرضه کنیم و این وقتی میسر است که به یک مکتب استدلالی و مستحکم که پاسخگوی این نیاز باشد، بیوندیم که معارف اسلامی از این نظر فوق‌العاده غنی است. متأسفانه اخیراً گروهی به نام روشنفکر مسلمان تحت تأثیر فلسفه حسی غرب از یک سو و سوابق اشعری‌گری از سوی دیگر، نوعی جمود فکری را در الهیات رواج می‌دهند و تحت عنوان این که ماورای طبیعت از حدود توانایی عقل خارج است، به طور کلی باب معارف را سد می‌کنند و می‌پندارند حد نهایی الهیات، انگشت حیرت به دندان گزیدن است. به نظر این گروه مطالعه یک دوره تاریخ طبیعی برای همه مسائل الهیات کافی است. اینها نمی‌دانند که مطالعه نظام خلقت، قدم اول خداشناسی است نه قدم آخر؛ با علوم حسی حداکثر این است که به مرز میان طبیعت و ماورای طبیعت می‌رسیم، نه بیشتر؛ بنابراین برای شناخت ماورای طبیعت نیازمند علمی هستیم که بتوان در آن به صورت استدلالی و برهانی به تحقیق پرداخت. عرضه کردن چنین مکتب الهی در پاسخ به نیازهای فکری اندیشمندان، یک گام مهم در راه مبارزه با مادیگری خواهد بود.

در مرحله دوم باید پیوند مسائل الهی با مسائل اجتماعی و سیاسی مشخص گردد تا قبول خدا ملازم با قبول زورگویی و استبداد حکمرانان تلقی نشود. خوشبختانه از این نظر نیز تعلیمات اسلام غنی و رساست، اگرچه کمتر عرضه شده است.

در مراحل دیگر باید با هرج و مرج تبلیغی و اظهار نظرهای غیر تخصصی مبارزه شود؛ همچنین باید به مسأله محیط مساعد اخلاقی و اجتماعی که هماهنگ با مفاهیم متعالی معنوی باشد کمال اهمیت داده شود که گفتیم این امر برای ایجاد زمینه‌ای برای رشد مفاهیم عالی معنوی بسیار ضروری است و از همه ضروری‌تر این که باید آشنایان به مفاهیم واقعی اسلامی سعی کنند بار دیگر حماسه را که رکنی از مفاهیم اسلامی بود، به اسلام برگردانند که این کار نیازمند است به جهادی فکری و قلمی و زبانی و جهاد عملی⁽²¹⁶⁾.

خلاصه کتاب «انسان و سرنوشت»

مقدمه: عظمت و انحطاط مسلمین

این مطلب جای تردید نیست که مسلمین، دوران عظمت و افتخار اعجاب آوی را پشت سر گذاشته‌اند. به اعتراف محققین بی غرض غربی مانند گوستاولوبون و ویل دورانت، تمدن عظیم و حیرت‌انگیز جدید اروپایی بیش از هر چیز دیگر از تمدن باشکوه اسلامی مایه گرفته است. از سوی دیگر وقتی شاهد این هستیم که مسلمانان امروز در مقایسه با بسیاری از ملل جهان و حتی در مقایسه با گذشته پرافتخار خودشان در حال انحطاط و عقب افتادی رقت باری به سر می‌برند، طبعاً این پرسش پیش می‌آید که چطور شد مسلمانان پس از آن همه پیشروی و ترقی در علوم و معارف و صنایع به قهقرا برگشتند؛ مسؤول این انحطاط و سیر قهقرایی مسلمانان چیست و کیست؟

پاسخ به این پرسش کار ساده‌ای نمی‌باشد و برای این کار باید یک رشته مباحث نسبتاً طولانی پیش کشید و در هر یک آن‌ها با اسلوب علمی تحقیق کافی نمود تا بتوان به طور نسبی به پاسخی برای پرسش فوق دست یافت.

در اینجا به مجموع موضوعاتی که لازم است در سلسله مباحث عظمت و انحطاط مسلمین بحث شود اشاره می‌کنیم:

الف) عظمت و انحطاط مسلمین در دیدگاه تاریخی

این بحثی است مقدمه‌ای برای سایر مباحث. موضوعاتی که در این قسمت قابل طرح است، عبارتند از:

- 1 - پایه عظمت و رفعت تمدن اسلامی
- 2 - علل و موجبات تمدن اسلامی
- 3 - تأثیر اسلام در اعتلای مسلمین
- 4 - اقتباس تمدن جدید اروپایی از تمدن اسلامی

- 5 - وضع حاضر جهان اسلامی از نظر مظاهر انحطاط و تأخر
- 6 - زنده و فعال بودن اسلام در عصر حاضر و گسترش و رقابت آن با مکاتب نیرومند دیگر (علی رغم نابودی تمدن اسلامی)
- 7 - بیدار شدن و به پا خاستن ملل اسلامی

ب) اسلام و مقتضیات زمان

این مبحث شامل دو قسمت است؛ قسمت اول مربوط می‌شود به فلسفه تاریخ، که آیا همان طور که بعضی از فلاسفه تاریخ ادعا می‌کنند؛ همواره همان چیزی که سبب ترقی و پیشرفت قومی می‌شود، سبب انحطاط آن‌ها نیز می‌گردد؟ طبق این فلسفه و قاعده، لزومی ندارد که شخص یا قوم یا جریانی را تمدن دیگر و بلکه هر پدیده زنده دیگر، زاییده شد و رشد کرد و جوان شد و به پیری رسید و سپس مُرد؛ آرزوی بازگشت آن هم چیزی است شبیه آرزوی بازگشت مردگان! از این بحث فلسفی - تاریخی و نقد نظریات غلط نمی‌توان چشم پوشید، زیرا گفته‌های خام در این زمینه فراوان است و بسیاری افراد می‌گویند که این گفته‌های خام را باور دارند. قسمت دوم مبحث اسلام و مقتضیات زمان بحثی است درباره کیفیت انطباق قوانین اسلامی با عوامل متغیر زمان⁽²¹⁷⁾.

ج) علل انحطاط مسلمین

این قسمت با توجه به گفته‌های دیگران، اعم از مسلمان و غیر مسلمان در سه بخش کلی باید بررسی شود:

- بخش اسلام

- بخش مسلمین

- بخش عوامل بیگانه

هر یک از این بخش‌ها مشتمل بر موضوعات و مسائلی متعددی است؛ مثلاً در بخش اسلام ممکن است برخی از افکار و اعتقادات اسلامی مؤثر در انحطاط مسلمین معرفی شود

و ممکن است عده‌ای سیستم اخلاقی اسلام را ضعیف و انحطاط آور بدانند و همچنین امکان دارد قوانین اجتماعی اسلام عامل انحطاط مسلمین دانسته شود.

در میان افکار و معتقدات اسلامی، مسائل ذیل مورد این اتهام واقع شده‌اند:

- اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر
- اعتقاد به آخرت و تحقیر زندگی دنیا و جدی نگرفتن مسائل زندگی
- شفاعت، و بی‌قیدی نسبت به گناهان و رذایل و جرایم
- تقیه، که گفته می‌شود شیعیان را نسبت به مقابله با حوادث ترسو و ضعیف به بار آورده است.

- انتظار فرج، که گفته می‌شود مردم شیعه به جای اصلاح کار خود، منتظر باشند که دستی از غیب برون آید و کاری بکند.

در اخلاق اسلامی، عناصر زهد، قناعت، صبر، رضا، تسلیم و توکل، متهم به تأثیر در انحطاط مسلمین می‌باشند.

از قوانین و مقررات اسلامی آنچه لازم است از این نظر بررسی شود، موضوعات ذیل می‌باشد:

- حکومت از نظر اسلام، که به گمان عده‌ای، اسلام تکلیف مسلمین را در این مسأله مهم به طور کامل معین نکرده است.

- قوانین اقتصادی اسلام، به ویژه در مورد مالکیت وارث.

- قوانین جزایی اسلام

- حقوق زن در اسلام

- قوانین بین‌المللی اسلام درباره محدودیت‌های روابط مسلمان با غیر مسلمان

اینها مجموع مسائلی است که در بخش اسلام (افکار و معتقدات، نظام اخلاقی و قوانین اجتماعی اسلام) باید درباره آنها تحقیق کافی به عمل آید. پس از این بخش نوبت بخش

مسلمین است، یعنی فرض می‌کنیم اسلام عامل انحطاط نیست، بلکه مسلمانان در اثر کوتاهی و انحراف از تعلیمات اسلامی دچار انحطاط شده‌اند. در این بخش نیز بحث‌های متعددی پیش می‌آید که می‌توان به این موضوعات اشاره نمود:

- جعل و تحریف حدیث
 - اختلاف شیعه و سنی و اثر آن در انحطاط مسلمین
 - اشعریت و اعتزال
 - جمود و اجتهاد
 - فلسفه و تصوف
 - نقش زمامداران جهان اسلام در انحطاط مسلمین.
- در پایان، بخش عوامل بیگانه قرار دارد که در این بخش نیز جریان‌های زیادی باید مورد توجه قرار بگیرد که بعضی از آنها عبارتند از:
- فعالیت‌های تخریبی و ضد اسلامی اقلیت‌ها (یهودیان، مسیحیان، مجوسیان، مانویان، زنادقه و...)
- شعوبیگری در جهان اسلام (حرکت‌ها و نهضت‌های سیاسی و دینی غیر مسلمانان برای تضعیف یا محو اسلام)
 - جنگ‌های صلیبی
 - سقوط اندلس
 - حمله مغول
 - استعمار که به ویژه در قرون اخیر کمر مسلمانان را در زیر نظام خود خم نموده است.
- آنچه ذکر شد مجموع موضوعاتی است که به نظر می‌رسد باید جزو سلسله مباحث عظمت و انحطاط مسلمین قرار بگیرد. البته ممکن است موضوعات دیگری هم باشد که بتوان آنها را در این ردیف قرار داد و همچنین ممکن است این موضوعات را با ترتیب

بهتری تنظیم نمود. اما به هر حال اگر بنا شود تحقیق کافی و عالمانه‌ای در این موضوعات صورت گیرد، به علت گستردگی و دامنه وسیع موضوعات، بررسی همه آن‌ها از عهده یک فرد خارج است و یا لااقل سال‌ها وقت لازم دارد، این نوشته در حکم سر رشته‌ای است در دست دیگران، تا شاید به این ترتیب نوعی همفکری و همکاری در یک بحث مهم اجتماعی اسلام صورت بگیرد.

کتاب انسان و سرنوشت به عنوان نمونه و آزمایش در جهت همین هدف نوشته شده است، به این ترتیب که در میان علل انحطاط مسلمین، در بخش اسلام به یکی از موضوعات مربوط به افکار و معتقدات اسلامی، یعنی اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر می‌پردازد و در این زمینه تحقیق و بررسی می‌کند که آیا اعتقاد به سرنوشت، از نوع افکار و عقایدی است که معتقدین خود را به سستی و تنبلی می‌کشاند و چنین مردمی خواه ناخواه به انحطاط کشیده خواهند شد، یا این عقیده اگر درست فهمیده شود، هیچ تأثیر سوئی نخواهد داشت⁽²¹⁸⁾.

نگاهی به تاریخچه بحث قضا و قدر

یکی از مسائلی که توجه بشر را همیشه به خود جلب کرده است این است که آیا جریان کارهای جهان طبق یک برنامه غیر قابل تخلف قبلی صورت می‌گیرد و قدرتی به نام سرنوشت و قضا و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می‌کند؛ به طوری که انسان، مقهور و مجبور به دنیا می‌آید و از دنیا می‌رود؟ یا اصلاً چنین چیزی نیست و گذشته هیچ تسلطی بر حال و آینده ندارد و انسان، آزاد و مسلط بر مقدرات خویش است؟ یا فرض سومی در کار است که با وجود حکمرانی کاملاً مقتدرانه سرنوشت بر سراسر وقایع جهان، کوچکترین لطمه‌ای بر حریت و آزادی بشر وارد نمی‌شود، و اگر چنین است چگونه می‌توان آنرا توجیه کرد؟

مسأله قضا و قدر که از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است، به علل خاصی از قرن اول هجری در میان متفکرین اسلامی مطرح گردیده و همواره باعث پیدایش عقاید و فرقه‌های مختلف و کشمکش بین آنها شده است. این مسائل اگرچه جزء مسائل متافیزیکی است، ولی از دو نظر شایستگی قرار گرفتن در ردیف مسائل علمی و اجتماعی را دارد؛ یکی از نظر طرز تفکری که شخص در این مسأله پیدا می‌کند، یعنی این مسأله در روش اجتماعی و کیفیت برخورد و مقابله انسان با حوادث مؤثر است و بدیهی است که روحیه کسی که خود را دست بسته تقدیر و سرنوشت می‌داند، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشتش می‌داند بسیار متفاوت خواهد بود؛ در حالی که اغلب مسائل فلسفی مثل حدوث و قدم، تناهی و عدم تناهی جهان و... تأثیری در زندگی عملی افراد ندارد. جنبه دیگر در این است که این مسأله بر خلاف سایر مسائل فلسفی، برای همه افرادی که مقداری توانایی اندیشیدن در مسائل کلی دارند، مطرح می‌شود و مورد علاقه قرار می‌گیرد.

مسأله قضا و قدر در قدیم بیشتر از جنبه نظری و کلامی مطرح بوده، اما دانشمندان امروز بیشتر به جنبه عملی و اجتماعی آن و تأثیرش در طرز تفکر اقوام و ملل و عظمت و انحطاط آنها می‌نگرند، تا آنجا که برخی منتقدان اسلام بزرگترین علت انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر دانسته‌اند. اینجا این سؤال پیش می‌آید که: پس چرا این اعتقاد در مسلمانان صدر اول این تأثیر را نداشت؟ آیا به گفته برخی مورخین اروپایی، این مسأله بعداً وارد عالم اسلام شد؟ یا طرز تلقی مسلمانان اولیه از این مسأله به گونه‌ای دیگر بود؟ گذشته از این بحث‌ها، ما می‌خواهیم ببینیم منطق قرآن و پیشوایان دین در این زمینه چیست و بالاخره چه طرز تفکری را از روی استدلال باید انتخاب کرد؟

در برخی آیات قرآن صریحاً حکومت قضا و قدر، و این که هیچ حادثه‌ای جز به مشیت الهی رخ نمی‌دهد و همه چیز قبلاً در کتابی مضبوط بوده، تأیید شده است: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ دَلِيلَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)⁽²¹⁹⁾ یا (يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)⁽²²⁰⁾ یا (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ

تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁽²²¹⁾ و...؛ در قابل آیات فراوانی هم دلالت بر مختار بودن انسان در تعیین و تغییر سرنوشت خود دارد: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)⁽²²²⁾ یا (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)⁽²²³⁾ و...

این دو دسته آیات از نظر غالب علمای تفسیر و کلام معارض شناخته شدند و لذا دو گروه پدید آمدند: گروه اول آیات اختیار را تأویل کردند و جبری شدند و گروه دیگر طرفدار آزادی شده، آیات دیگر را تأویل کردند و به قدری معروف شدند و کم‌کم از اینها دو فرقه بزرگ کلامی، یعنی اشاعره و معتزله پدید آمد.

در اینجا خوب است تذکر دهیم مسلک جبر آن طور که اشاعره گفته‌اند و انسان را به کلی فاقد اختیار و آزادی دانسته‌اند، آثار سوء اجتماعی زیادی دارد و روح و اراده انسان‌ها را فلج می‌کند و دست زورگوها را بازتر و دست مظلومین را بسته‌تر می‌کند، چون بر این مبنا نه تنها در مقابل تقدیر الهی نباید ایستاد، بلکه باید بدان راضی بود! و مبارزه با ظلم نه تنها بیهوده است، بلکه ضداخلاق و منافی مقام رضا و تسلیم است! لذا می‌بینیم این مسأله مستمسک محکمی برای سیاستمداران اموی بوده که به شدت از این مسلک طرفداری می‌کردند و طرفداران آزادی و اختیار بشر را به عنوان مخالف با یک عقیده دینی به زندان می‌انداختند یا می‌کشتند.

در زمان عباسیان نیز از متوکل به بعد از عقاید جبری مسلکانه اشاعره حمایت شد که رواج این مذهب، آثار سوء زیادی در عالم اسلامی گذاشت و حتی فرقه‌های کاملاً مخالفی چون شیعه نیز از نفوذ آن عقاید مصون نماند، تا آنجا که می‌بینیم در ادبیات عربی و فارسی شیعی، آن قدر که از محکوم بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته، از آزادی و اختیار وی سخن به میان نیامده است.

در اینجا باید گفت سرّ این که سرنوشت و قضا و قدر کلمات هراس‌انگیزی شده‌اند، این است که در اثر تفوق و شیوع اشعری‌گری، این کلمات مرادف با جبر، عدم آزادی، و تسلط

بی‌منطق یک قدرت نامرئی تلقی شده است و این بهانه‌ای به دست اروپاییان مسیحی داده تا علت‌العلل انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر بدانند و اسلام را طرفدار جبر و مخالف آزادی بشر قلمداد نمایند. لذا سید جمال الدین اسد آبادی در مقام مبارزه با این انتقاد می‌گوید: اگر روحیه مردمی نامساعد و ناپاک باشد، عقاید پاک در آن‌ها هم به رنگ روحیه آن‌ها در می‌آید و بر بدبختی و گمراهی آن‌ها می‌افزاید و این انحراف را نباید به حساب آن عقاید پاک گذاشت.

بعضی می‌پندارند این معضل تنها برای الهیون مطرح است و مادیون از طرح و زحمت درک و حل چنین مسائلی فارغ‌اند. در حالی که همین مسأله با اندکی تفاوت برای آن‌ها هم وجود دارد؛ زیرا طبق قانون علت و معلول، هر پدیده‌ای مولود علت یا علل دیگری است و آن علل نیز مولد علت‌های دیگر و...

از طرفی به وجود آمدن معلول با فرض وجود علتش، ضروری است و با فرض عدم علتش، ممتنع است. اعمال و افعال بشر هم مثل سایر پدیده‌ها تابع این قانون هستند، لذا از مادیون که اصل علیت را پذیرفته‌اند می‌پرسیم: حال که اعمال بشر تحت قوانین مسلم و جبری (علیت) انجام می‌یابد، در این صورت آزادی و اختیار چگونه توجیه می‌شود؟ می‌بینیم که مادیون هم باید به این پرسش پاسخ دهند بنابراین در هر دو نظام فلسفی، مسأله جبر و اختیار مطرح می‌شود، البته بعداً خواهیم گفت که اعتقاد به قضا و قدر الهی امتیازاتی دارد که اعتقاد به جبر طبیعی، ندارد.

ریشه پیدایش این مشکل در بحث‌های فلسفه الهی و متکلمین، در چگونگی جمع مسأله توحید با تنزیه بود. به این ترتیب که از طرفی به خاطر توحید افعالی و نیز قانون علیت، تمام حوادث عالم به خداوند متعال منتهی می‌شود، اما از طرف دیگر نمی‌توان زشتی‌ها را به او نسبت داد؛ لذا گروهی تحت عنوان تنزیه، اراده و مشیت خدا را در افعال بندگان که احیاناً متصف به زشتی است مؤثر ندانستند و گروهی تحت عنوان توحید و لا مؤثر فی الوجود الا

الله⁽²²⁴⁾ همه چیز را مستند به اراده خدا کردند. هر یک از این دو دسته از طریق بیان ایراداتی که بر عقیده دسته مخالف وارد بود، می‌خواست صحت عقیده خود را اثبات کند، بدون آن که از عهده قضا و قدر، و عقیده اختیاری و آزادی، آن طور که طرفداران هر یک مطرح می‌کردند، هیچ‌چیز قابل دفاع نبوده است و اگر اینها به حقیقت مطلب می‌رسیدند، می‌فهمیدند که لازمه اعتقاد به قضا و قدر و توحید افعالی، جبر و سلب آزادی نیست و بالعکس⁽²²⁵⁾.

تعریف قضا و قدر و ارتباط آن با علیت

قضا در لغت به معنی حکم کردن و فیصله دادن به کاری است و قدر به معنی اندازه و تعیین است. حوادث جهان از آن جهت که وقوعشان در علم و مشیت الهی قطعیت یافته، مقضی به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی. به طور کلی درباره حوادثی که در جهان رخ می‌دهد سه گونه می‌توان نظر داد:

1 - حوادث باگذشته خود هیچ ارتباطی ندارند، نه در اصل وجود و نه در خصوصیات شکل و مکان و زمان و اندازه و حدود. با این فرض، سرنوشت معنی ندارد، زیرا هیچ رابطه وجودی بین اشیاء برقرار نیست. بر این اساس باید اصل علیت را یکسره انکار کنیم و حوادث جهان را گزاف و اتفاقی بدانیم. در حالی که اصل علیت و پیوند ضروری حواث با یکدیگر از اصول متعارفه همه علوم بشری است.

2 - برای همه حادثه علت قائل شویم، ولی بگوییم که در همه عالم فقط یک علت و یک فاعل وجود دارد، و آن ذات خداست، همه موجودات و حوادث بلاواسطه از او صادر می‌شوند و اراده‌اش بر هر حادثه‌ای مستقیماً و جداگانه تعلق می‌گیرد. با این بیان افعال بشر نیز یکی از این حوادث جهان است و قضا و قدر آنها را مستقیماً و بلاواسطه به وجود می‌آورد و خود بشر دخالتی اختیاری در اعمال خود ندارد. این همان مفهوم جبر و سرنوشت جبری است که گذشته از مفاسد عملی و اجتماعی، از نظر براهین عقلی و فلسفی و نیز از نظر خود قرآن کریم مردود است.

3 - اصل علیت عمومی بر جهان و جمیع وقایع آن حکمفرماست و هر حادثی، ضرورت و قطعیت و نیز شکل و خصوصیات وجودی خود را از علل متقدمه خود کسب می‌کند و یک پیوند ناگسستنی بین گذشته و حال و آینده وجود دارد، لذا سرنوشت هر موجودی (وجود و خصوصیاتش) به دست موجود دیگری یعنی به دست علت اوست و آن نیز به

همین ترتیب خود معلول علتی دیگر است و... در این جهت فرق نمی‌کند که مالهی مسلک باشیم و به علت العللی که اصل همه ایجاب‌ها (قضاها) و تعیین‌ها (قدرها) است، معتقد باشیم یا مادی مسلک شده، خدا و علت العلل را منکر شویم؛ چرا که اعتقاد به سرنوشت از اعتقاد به اصل علیت عمومی سرچشمه می‌گیرد. تنها تفاوت این دو عقیده در آن است که به عقیده یک مادی مسلک، قضا و قدر صرفاً عینی است و خود علل به کار و خاصیت خود آگاه نیستند، اما از نظر یک الهی مسلک، قضا و قدر در عین عینی بودن، علمی هم هست و سلسله طولی علل (علل مافوق زمان) به خود و کار و خاصیت خود آگاهند.

همان طور که اشاره شد طبق نظریه دوم، انسان در اعمال خود مجبور است و آزادی و اختیار بی‌معنی است، اما بسیاری از متفکرین قدیم و جدید گمان کرده‌اند که طبق نظر سوم هم انسان مجبور است، یعنی پنداشته‌اند که اصل علیت عمومی با آزادی و اختیار انسان منافات دارد. مثلاً متکلمین معتزله علاوه بر نفی قضا و قدر الهی منکر اصل ضرورت علی و معلولی در فاعل مختار شده‌اند و عده‌ای از غریبان نیز همان افکار معتزله را تحت عنوان اراده آزاد یعنی اراده‌ای که با هیچ علتی ارتباط ندارد، مطرح کرده‌اند و در حقیقت، گزاف و اتفاق و لااقل در مورد اراده بشر پذیرفته‌اند.

به عقیده ما اصل علیت عمومی نه قابل انکار است و نه استثنای پذیر. اگر رابطه اراده با علتی ماورای خود را نکار کنیم، باید بپذیریم که اعمال بشر به کلی از اختیار او خارج است و در حقیقت او را بی‌اختیار کرده‌ایم، در حالی که عملاً بشر در موارد مختلفی خود را سرچند راهه‌ای می‌بیند که فقط یکی از آنها را انتخاب می‌کند، آن هم به اراده و خواست خودش نه به اجبار. علت این که دانشمندان جدید، عمومیت قانون علیت را مورد تردید قرار داده‌اند این است که پنداشته‌اند این قانون یک قانون تجربی است و آنجا که با تجربیات علمی نتوانسته‌اند روابط علی و معلولی را کشف کنند، پنداشته‌اند این موارد از حوزه قانون علیت خارج است⁽²²⁶⁾.

در این جا خوب است برای نشان دادن عدم تعارض بین اصل علیت عمومی و آزادی بشر کمی درباره قضا و قدر حتمی و غیر حتمی صحبت کنیم.

تغییر در قضا و قدر

از اخبار دینی چنین بر می آید که قضا و قدر دو گونه است: حتمی و (غیر قابل تغییر) و غیر حتمی (قابل تغییر). حال مسأله ای پیش می آید که معنی قضا و قدر غیر حتمی چیست، زیرا قضا و قدر در واقع عبارت است از سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از علم و اراده خداوند که علت العلل است. از طرفی دیگر اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی و اراده خدا به آن تعلق گرفته یا خیر، اگر تعلق نگرفته پس قضا و قدری در کار نیست، و اگر تعلق گرفته، حتما باید واقع شود وگرنه لازم می آید عدم تطابق علم الهی با واقع و تخلف مراد از اراده خدا صورت گیرد، که هر دو مستلزم نقصان در ذات اوست؛

بنابراین همه قضا و قدرهای الهی، حتمی می باشند، پس جای این سؤال هست که قضا و قدر غیر حتمی به چه معناست. مسلما اگر مقصود از غیر حتمی بودن سرنوشت این باشد که علم و اراده الهی چیزی را اقتضا کند، آن گاه عاملی مستقل که از قضا و قدر سرچشمه گرفته، بر خلاف مشیت الهی قدم علم کند و یا آن را عوض کند، البته چنین چیزی محال است، زیرا هر عاملی، تجلی علم و اراده خدا و ابزار اجرای قضا و قدر و محکوم قانون علیت و مظهری از مظاهر آن است، پس تغییر سرنوشت به معنی قیام عاملی در مقابل قضا و قدر الهی یا مقابل قانون علیت، محال و ممتنع است.

اما این که عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر و قانون علیت عمومی است، سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی شود و به عبارت دیگر تغییر سرنوشت به معنی تبدیل قضا و قدری به قضا و قدری دیگر باشد، هر چند شگفت به نظر می رسد، اما حقیقت است. شگفت آورتر آنجاست که قضا و قدر را از جنبه الهی در نظر بگیریم؛ زیرا تغییر سرنوشت از این جنبه، مفهوم تغییر در عالم علوی و کتاب ملکوتی و علم الهی هب خود می گیرد. از همه شگفت

آورتر این که حوادث عالم سفلی و مخصوصا اراده و افعال انسانی سبب این تغییرات در عالم علوی می‌شود! اینجاست که سؤالات عجیبی مطرح می‌شود که: آیا مگر علم خدا تغییرپذیر است؟ یا حک او قابل نقض است؟ یا مگر موجود دانی می‌توان در عالی تأثیر بگذارد؟ و...

در پاسخ می‌گوییم: بله و این همان مسأله علی و شامخ بداء است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) ⁽²²⁷⁾ درباره مسأله بداء که ریشه‌ای قرآنی دارد و از لطیف‌ترین حقایق فلسفی است، باید گفت که حتی در میان فلاسفه شیعه نیز جز بعضی که در قرآن زیاد تدبر نموده و از آثار پیشوایان شیعه استفاده می‌کرده‌اند، کسی به غور این مطلب نرسیده است. به هر حال مسأله بداء، بحث مفصلی را می‌طلبد و برای مدعای ما در آنجا کافی است که قابلیت تغییر قضا و قدر و امکان بداء را نشان دهیم: موجودات جهان بر دو قسمند: در برخی از آن‌ها امکان پیدایش بیشتر از یک نوع خاص از وجود محال است، یعنی تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند، مثل مجردات علوی که قضا و قدر درباره آن‌ها حتمی و غیر قابل تغییر است. اما برخی دیگر، امکان پیدایش بیش از یک شکل خاص از وجود در آن‌ها هست و آن‌ها مادیاتند. ماده طبیعی نقش‌پذیر صورت‌های مختلف است، استعداد تکامل دارد و می‌تواند با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهرا تحت تأثیر هر کدام از آن‌ها که قرار گیرد حالت و کیفیت و اثر خاصی پیدا می‌کند، لذا در مادیات که تحت قانون حرکت می‌باشند و همواره بر سر چندراهی‌ها قرار می‌گیرند، قضا و قدرهای غیر حتمی وجود دارد، یعنی فقط یک نوع قضا و قدر، سرنوشت آن‌ها را معین نمی‌کند؛ زیرا سرنوشت معلول، در دست علت است و چون اینها با علل مختلف سر و کار دارند، سرنوشت‌های مختلفی نیز می‌توانند داشته باشند. این سرنوشت‌های مختلف می‌تواند جانشین یکدیگر شوند که این جانشینی نیز به حکم

سرنوشت است؛ مثلاً کسی که بیمار شده، اگر دوا بخورد و شفا یابد به موجب قضا و قدر است، و اگر دوا نخورد و بمیرد، باز هم به موجب قضا و قدر است.

سرّ این مطلب آن است که قضا و قدر چه از جنبه الهی یا غیر الهی، عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ همه عوامل جهان است، از این رو محال است که قضا و قدر به شکل یک عامل در مقابل سایر عوامل و مجزا از آن‌ها ظاهر شود و جلوی تأثیر عامل خاصی را بگیرد یا عامل خاصی را به کاری مجبور کند. به همین دلیل است که جبر محال است، زیرا جبر یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی اراده انسانی به صورت یک عامل مثبت برای الزام یا به صورت یک عامل منفی برای جلوگیری. به عبارت دیگر سرّ مطلب در امکان تبدیل سرنوشت این است که سرنوشت، وجود هر موجودی را فقط و فقط راه علل و اسباب خاص خود او ایجاد می‌کند، که این علل و اسباب مختلفند و لذا مواد این عالم در آن واحد استعداد متأثر شدن از چندین علت را دارند.

اعمال و افعال بشر جزء آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف‌ناپذیر ندارند، زیرا افعال انسان بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله است انواع اراده‌ها و انتخاب‌ها که از خود انسان ظهور می‌کند؛ یعنی انسان علاوه بر همه اگرهای مادی (شرایط مختلف طبیعی) عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح هم دارد. پس مختار و آزاد بودن یعنی عمل از خواست و رضایت کامل انسان و با تصویب قوه تمییزش سرچشمه بگیرد، نه این که از قانون علیت آزاد باشد، زیرا که این گونه آزادی در حقیقت جبر است؛ چه فرق می‌کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور باشد که بر خلاف خواست و میل خود عمل کند، یا این که اعمالش به هیچ علتی و از جمله خود وی، بستگی نداشته باشد و خود به خود و بدون خواست او واقع شود؟!!

نگاهی به تاریخ صدر اسلام نشان می‌دهد که مسلمانان آن دوره با اعتقاد راسخی که به قضا و قدر داشتند، این تعلیم را چنان دریافت کرده بودند که بین آن و تسلط بر سرنوشت

خود منافاتی نمی‌دیدند و مسأله تغییر و تبدیل سرنوشت نیز برایشان کاملاً حل شده بود و عجیب این که در ضمن فعالیت‌هایشان همواره از خدا بهترین قضا و قدرها را می‌خواستند، نه بهترین مقضی‌ها و مقدرها را! و این مضامین نه تنها در کلمات پیشوایان دین، که در کلمات مسلمین عادی صدر اسلام هم پیدا می‌شود و سرچشمه اصلی این نوع تعلیم که بشر را در عین اعتقاد به قضا و قدر، مسلط بر سرنوشتش می‌داند، قرآن کریم است که قضاها را متعدد نام می‌برد: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ) (228)

گفتیم که مجردات علوی بر خلاف موجودات طبیعت قضا و قدرشان حتمی است. باید اضافه کنیم که در طبیعت نیز قضا و قدرهای حتمی (جریان‌های غیر قابل تبدیل) وجود دارد؛ مثلاً قوانین و نظامات کلی حاکم بر جهان (که قرآن از آن‌ها تعبیر به سنت الهی کرده است) غیر قابل تغییر و تبدیلتند: (وَلَنْ نَّجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) (229) به عنوان نمونه می‌توان از این سنت الهی یاد کرد که تا وقتی مردمی با ابتکار خود در اوضاع و احوال خود تغییری ندهند، خداوند تعالی اوضاع و احوال عمومی آن‌ها را عوض نمی‌کند: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (230)

مطابق آنچه توضیح دادیم، انقسام قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی، از وضع خاص موجودات سرچشمه می‌گیرد و ناشی از جنبه قابلی است نه جنبه فاعلی. اما این مسأله به طور دیگری نیز تفسیر شده است. بعضی به مقیاس انسان تفسیر کرده‌اند که واقعیت‌هایی که تغییر و تبدیلتش به دست انسان است، تقدیرش غیر حتمی است. مثلاً تغییر دادن اوضاع عمومی زمینی مانند طوفان و زلزله و... غیر مقدور بشر است، پس اینها مقدرات حتمی دارند، اما تغییر اوضاع اجتماعی مقدور بشر است، پس مقدرات اینها غیر حتمی است. اما این صحیح نیست، زیرا نمی‌توان قدرت و امکانات بشر را ملاک حتمی و غیر حتمی بودن مقدرات قرار دهیم، مخصوصاً که اخبار دینی هم با این تفسیر مطابقت ندارد.

بعضی دیگر حتمی و غیر حتمی بودن را به مقیاس تحقق و عدم تحقق شرایط دانسته‌اند و می‌گویند: مقدرات حتمی یعنی مقدراتی که شرطش واقع شده، اما مقدرات غیر حتمی آن

عواملی است که می‌توانسته تأثیر بگذارد، ولی به وقوع نپیوسته است. این تفسیر هر چند فی حد ذاته، مطلب قابل قبولی است، اما نمی‌توان همه تعبیرات دین را در این زمینه به این معنی حمل کرد.

مسئله در مواردی که شرایط یک قانون کلی تحقق پیدا کرد، هنوز امکان تغییر وجود دارد و قضیه از نظر ذات خود، ممکن است جور دیگری صورت بگیرد. پس با فرض تحقق شرایط باز قضا و قدر جنبه غیر حتمی خود را از دست نمی‌دهد.

تفسیر دیگر اینکه گفته‌اند سرنوشت حتمی آن است که از طرف خداوند تأکید و ایجاب شده که حتما هم واقع خواهد شد ولی غیر حتمی آن است که اراده خدا نسبت به آن بی‌طرف است؛ یا بی‌طرف نیست، اما الزام و ایجابی هم در کار نیست (شبهه واجب و حرام، مباح، مستحب و مکروه اما در امور تکوینی). این، غیر علمی‌ترین تفسیر و بلکه نفی قضا و قدر است، زیرا محال است که اراده حق نسبت به حادثه خاصی بی‌طرف باشد یا بی‌طرف نباشد ولی ایجاب نکند؛ همان طوری که محال است حادثه‌ای از قانون علیت مستثنی باشد یا تحت این قانون باشد، اما ضرورت و ایجابی نداشته باشد. باید به اینها گفت که قیاس گرفتن حقایق تکوینی به امور قراردادی روش صحیحی نیست⁽²³¹⁾.

نقش انسان در تغییر سرنوشت خود

آنچه تا اینجا در مورد تغییر سرنوشت ذکر کردیم از حدود عوامل مادی بیرون نمی‌رفت و بدیهی است که از نظر جهان بینی مادی باید تنها به همین روابط علی و معلولی مادی اکتفا کرد، لذا از نظر مادی عوامل مؤثر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و... منحصر مادی است. اما از نظر جهان بینی الهی علل دیگری که علل معنوی نامیده می‌شوند نیز در نظام علی و معلولی عالم مؤثرند. از این دیدگاه، جهان یک واحد زنده و با شعور است که نه تنها نسبت به خوب و بد بی تفاوت نیست و نسبت به آن‌ها عکس العمل نشان می‌دهد، بلکه ندا و فریاد جانداران را می‌شنود و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. فلسفه تأثیر دعا در سرنوشت انسان

نیز همین است: الدعاء یرد القضاء بعد ما أبرم ابراما⁽²³²⁾ به طور کلی گناه و طاعت، عدل و ظلم و... از اموری هستند که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی مؤثر هستند و نباید سلسله علل و معلولات را منحصر به امور مادی کرد.

در بعضی از بیانات روایی ما مطلبی به این مضمون بیان شده است که اگر قضا و قدر بیاید، اسباب و علل مخصوصا عقل و قوه تدبیر انسان از کار می افتد: ان الله اذا اراد امضاء أمر نزع عقول الرجال حتی یمضی أمره فاذا أمضاه رد الیهم عقولهم و وقعت الندامة⁽²³³⁾ ظاهرا این بیانات، گذشته از این که با عمومیت قضا و قدر و اصل علیت عمومی منافات دارند، مخالف این که هیچ چیزی خارج از حوزه قضا و قدر نیست، می باشند و می رسانند که قضا و قدر الهی فقط در موارد خاص و استثنایی پا به میان می گذارد و وقتی هم که آمد، همه چیز را به هم می زند! به نظر من، این اخبار نه با اصل علیت منافی است و نه با عمومیت آن، بلکه ناظر به مواردی است که علل و اسباب معنوی، علل و اسباب مادی را تحت الشعاع قرار می دهد، پیشوایان دین خواسته اند تذکر دهند که نظام کلی عالم و مجموعه علل و اسباب، منحصر به نظام مادی نیست. در خود قرآن کریم این مطلب به بیانی بلیغ تر و رساتر آمده است: (وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي آعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ)⁽²³⁴⁾

با بیان فوق مزیت مکتب معنوی بر مکتب مادی روشن می شود، زیرا گفتیم که اشکال قضا و قدر و حتمیت حوادث بر هر کس که قانون علیت را بپذیرد، وارد است و فرقی بین مادی و الهی نیست، اما مزیت مکتب الهی این است که با اعتقاد به وجود نظامی فراتر از این نظام مادی، آثار تربیتی و اجتماعی فوق العاده ای در پیروانش گذاشته، باعث ایجاد امید و نشاط و افزونی اعتماد آن ها به نتیجه گرفتن از تلاششان می شود؛ زیرا مطابق این نظر، جهان نسبت به حق و عدالت بی طرف نیست و به یاری یاریگران حق بر می خیزد (وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)⁽²³⁵⁾ بنابر نظر مادی، سنن تشریحی حساب مخصوصی در میان سنن تکوینی ندارد، لذا یک نفر مادی هر اندازه که به مسلکه خود مؤمن باشد، بیش

از این عقیده ندارد که به اندازه سعی و کوشش در راه تحقق بخشیدن به آرمانش، نتیجه می‌گیرد، یعنی از نظر او در صورت تلاش یکسان، یک عدالت خواه همان قدر موفق است که یک ظالم؛ اما انسان معتقد به تقدیر الهی، به حکمت الهی نیز معتقد است و می‌داند که اگر به سنن تشریحی الهی قیام کند یعنی کارش به خاطر خدا و همراه با توکل و اعتماد بر خدا باشد، نظام تکوین نیز به یاریش بر خواهد خاست و نیرویی با صدها هزار برابر، او را برای رسیدن به هدفش یاری می‌کند.

مطابق آنچه گفتیم معلوم می‌شود که در قرآن کریم تناقضی بین مسأله قضا و قدر با مسأله اختیار و آزادی وجود ندارد و هر چند این مطلب را مسلمانان صدر اسلام بخوبی فهمیده بودند، اما هنگامی که در چهارچوب علم کلام قرار گرفت، نتوانست مورد قبول واقع شود و اعتقاد به تقدیر مساوی جبر تلقی شد و هر گروهی دست به تأویل سری از آیات زدند؛ اما با بیانات فوق، دیگر نیازی به تأویل و توجیه آیات نداریم، زیرا در آنجا که قرآن کریم، هدایت و ضلالت، عزت و قدرت، رزق و سلامت، و حسنات و سیئات را به مشیت و تقدیر خود انسان مستند می‌کند، به هیچ وجه مستلزم نفی علل و اسباب طبیعی نیست؛ قرآن کریم جبر را بشدت نفی می‌کند و دست آویز قرار دادن آن را برای فرار عمل قبیح می‌شمارد : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ) ⁽²³⁶⁾ و سرّ مطلب این است که قضا و قدر و مشیت و علم الهی علتی است در طول علل طبیعی نه در عرض آنها؛ پس می‌توانیم چیزی را به خدا نسبت دهیم و در عین حال آن را فعل مخلوق بدانیم. نباید میان خالق و مخلوق تقسیم کار کرد، زیرا هر چیزی در عین این که فعل فاعل نزدیک خود هست، فعل خدا هم است و این خداست که به موجودات خاصیت و امکان تأثیرگذاری می‌دهد ⁽²³⁷⁾.

منطق عالی اسلام

در اخبار دینی بدین مطالب تصریح شده است و همین امر از نشانه‌های اعجاز اسلام است، زیرا آن منطق بسیار عالی، نه تنها با فهم آن عصر تطبیق نمی‌کند، بلکه با منطق قرن‌ها بعد که کلام و منطق و فلسفه رایج شد نیز تطبیق نمی‌کند و بسی برتر از آن‌هاست و همین نشان می‌دهد که قرآن کریم و فهم معصومین علیهم السلام از آن، از جایی دیگر نشأت گرفته و لذا جای تعجب نیست که حتی بسیاری از متکلمین شیعه هم نتوانسته‌اند این مطلب را به درستی دریابند و تحت تأثیر القائنات اشاعره و معتزله قرار گرفته‌اند. تاریخ نویسان و مستشرقین اروپایی نیز به خاطر همین کج فهمی‌ها هر وقت در این مسأله اظهار نظر کرده‌اند، یا رسماً اسلام را یک دین جبری معرفی نموده‌اند یا مدعی شده‌اند که عقیده قضا و قدر در قرآن و صدر اسلام نبوده و بعدها متکلمین آن را ابداع کرده‌اند و به خاطر همین برداشت اشتباه از مفهوم قضا و قدر، معتزله را که منکر آن بوده‌اند، بسیار می‌ستایند!

یکی از مباحث قابل توجه این است که منشاء پیدایش این افکار در میان مسلمین چیست؟ ما شکی نداریم که علت ورود مسلمین در این مباحث، آیات قرآن و کلمات رسول اکرم ﷺ است. مسأله سرنوشت و آزادی و اختیار نیز از مسائلی است که طبیعتاً مورد علاقه هر کسی است، مخصوصاً که قرآن در هر دو مورد آیاتی دارد. اما برخی از مورخین اروپایی معتقدند که در اسلام نه سخنی از جبر است و نه بحثی از اختیار، و این مسائل بعدها در بین متکلمین عنوان شد! بعضی هم چنین وانمود می‌کنند که فکر اشاعره مبنی بر جبر و عدم آزادی بشر، مطابق تعلیمات اسلام است، اما معتزله این مسأله را مانند بسیاری از حرف‌های دیگر اسلام که با عقل و منطق منطبق نمی‌شد (!) نپذیرفتند و موضوع آزادی و اختیار بشر را برای اولین بار در مسلمین مطرح کردند! تازه آن‌ها هم در اثر معاشرت با ملل دیگر خصوصاً مسیحیان متوجه این فکر عالی شدند!! در حالی که دیدیم که خود قرآن و روایات، اولین مدعیان و حل‌کنندگان این بحث بودند (238).

پاسخ یک شبهه

در خاتمه بحث قضا و قدر، بد نیست که به ذکر معروف‌ترین اشکال عقلی جبریون پردازیم و آن را تجزیه و تحلیل کنیم تا پاسخ آن روشن گردد⁽²³⁹⁾. معروف‌ترین شبهه جبر، ارتباط قضا و قدر الهی با مسأله علم خداوند است. می‌دانیم که اولاً خداوند به همه چیز آگاه است. ثانیاً علم الهی نیز نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر، زیرا در غیر این صورت تمامیت و کمال واجب الوجود زیر سوال می‌رود و لازم می‌آید علم او جهل شود؛ پس حوادث و کائنات جبراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند. ثالثاً علم الهی، علم فعلی و ایجابی است که در آن معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه بگیرد. با قبول این سه مقدمه، این اشکال پیش می‌آید که اگر در ازل، علم الهی چنین بود که فلان شخص در فلان ساعت معصیتی را مرتکب می‌شود، آن شخص قادر نخواهد بود طور دیگری رفتار کند :

می خوردن من، حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل شود!
باید بگوییم این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام علی و معلولی جهان، حساب جداگانه‌ای فرض شده، گویی که علم الهی مستقل از این نظام به وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند و از این رو باید نظام علی و معلولی جهان کنترل شود و مثلاً در مواردی جلو اراده و اختیار انسان گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می‌شود مطابقت کند تا علم خدا جهل نشود!

این چنین تصویری درباره علم الهی، منتهای جهل و بی‌خبری است، زیرا علم خداوند از نظام علی و معلولی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است؛ یعنی به طور مستقیم و بلاواسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوعش، بلکه به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش تعلق می‌گیرد. علت‌ها و فاعل‌ها هم دو قسمند: بعضی

مجبورند و برخی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب می‌کند این است که اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور، و اثر فاعل مختار از فاعلی مختار صادر شود. پس معنی این که علم ازلی به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته، این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود اطاعت می‌کند و چه کسی معصیت؛ آنچه که آن علم ایجاب می‌کند این است که آن که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و همین طور است کسی که معصیت می‌کند؛ یعنی انسان مختار بالاجبار است و نمی‌تواند مختار نباشد.

پس آن سه مقدمه‌ای که در اول شبهه آوردند، صحیح است، اما لازمه آن‌ها این نیست که انسان مجبور باشد. از اشکال کننده می‌پرسیم آیا آنچه حق از ازل می‌دانست، می‌خوردن اختیاری و از روی میل و اراده شخص بود، یا می‌خوردن اجباری و تحمیلی به وسیله یک قوه خارجی، یا می‌خوردن مطلق بدون توجه به اسباب و علل؟ مسلماً می‌خوردن اختیاری را می‌دانست، پس اگر با اختیار می‌نخورد و با جبر بخورد، علم خدا جهل بود :

علم ازلی، علت عصیان کردن نزد عقل از غایت جهل بود

اینها همه در صورتی است که محل بحث را علم حق نیز هست، زیرا ذات حق به ذات همه اشیاء از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی در نزد او حاضر است، او همه جاست و با همه چیز است : (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)⁽²⁴⁰⁾ بنابراین خود جهان با همه نظام‌هایش، از مراتب علم خداوند است و در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است نه دوتا، تا در آن، بحث انطباق و عدم انطباق علم با معلوم پیش آید.⁽²⁴¹⁾

پاورقی ها:

- 1 - Jean-paul Sartre فیلسوف و نمایشنامه نویس فرانسوی (1905 - 1980)
- 2 - Emil Durkheim جامعه شناس فرانسوی (1858 - 1917)
- 3 - Karl marks فیلسوف سیاسی و جامعه شناس آلمانی (1818 - 1883)
- 4 - Sigmund Freud پزشک و متخصص اعصاب اتریشی و بنیانگذار روانکاوی (1856 - 1939)
- 5 - Alfred Adler روانپزشک و روانشناس اتریشی (1870 - 1937)
- 6 - Carl Gustar jung روانشناس و روانپزشک سوئیسی (1875 - 1961)
- 7 - Thomas Hobbes فیلسوف تجربه گرای انگلیسی (1588 - 1679)
- 8 - Jan-Jacques Rousseau فیلسوف و نویسنده‌ی سوئیسی تبار فرانسوی (1712 - 1778)
- 9 - Plato فیلسوف یونان باستان (347 - 427 قمری.میلادی)
- 10 - Rene Descartes فیلسوف عقل گرا و ریاضی دان فرانسوی (1596 - 1650)
- 11 - sophists
- 12 - Ernest Cassirer
- 13 - ارنست کاسیرر، رساله‌ای در باب انسان، صفحه 46
- 14 - و نفع فیه من روحه و خداوند در انسان از روح خود دمید. (سجده 9/)
- 15 - و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا درباره‌ی روح از تو می‌پرسند، بگو روح از (عالم) امر پروردگار من است و به شما جز اندکی از علم نداده اند. (اسراء 85/)
- 16 - به نقل از آقای دکتر غلامعلی حداد عادل.
- 17 - مطهری، انسان و ایمان، صفحه 63 و جامعه و تاریخ، صفحات 8 و 105
- 18 - به نقل از آقای مصطفی ملکیان.
- 19 - مطهری، فطرت، صفحه 14
- 20 - همان، صفحات 18 - 14
- 21 - همو، وحی و نبوت، صفحه 113 و جامعه و تاریخ، صفحه 189
- 22 - همو، امدادهای غیبی، صفحه 46 - 45 و علل گرایش به مادیگری، صفحه 166
- 23 - همو، جهان بینی توحیدی، صفحات، 65 - 64، جامعه و تاریخ، صفحه 234
- 24 - همو، اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، صفحه 324 و 424؛ الهیات شفا، ج 16، صفحه 23
- 25 - همو، نقدی بر مارکسیسم، صفحه 118

- 26 - همو، انسان و ایمان، صفحات 61 - 56
- 27 - همو، خدمات متقابل اسلام و ایران، صفحات 62-79
- 28 - همو، فطرت، صفحه 18، جامعه و تاریخ، صفحه 56
- 29 - مطهری، فطرت، صفحه 9
- 30 - فطرت، صفحات، 18 - 14
- 31 - انبیاء / 56
- 32 - انعام / 14
- 33 - انفطار / 1
- 34 - مزمل / 18
- 35 - روم / 30
- 36 - هر کس هنگام تولد بر فطرت (اسلام) آفریده شده است. (اصول کافی، ج 2، صفحه 12)
- 37 - بقره / 138
- 38 - (حنفیت) همان فطرتی است که خداوند مردم را بر آن اساس آفریده و تغییر در تبدیلی در خلقت خداوند وجود ندارد. (توحید الصدوق، صفحه 330)
- 39 - فطرت، صفحات، 38 - 18
- 40 - فطرت، صفحات، 59 - 41.
- 41 - آن‌ها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است؛ آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. (رعد/28)
- 42 - و هرگز تقاضای نقل مکان از آنجا (بهشت) یا تغییر و تحول آن را نمی‌کنند. (کهف/108)
- 43 - و به آن‌ها دستوری داده نشده بود جز اینکه خدا را بیرستند در حالی که دین خود را برای او خالص کنند. (بینه / 5)
- 44 - نفوذ شرک در دل آدمی از حرکت یک مورچه سیاه در شیبی تاریک بر روی صخره‌ای تیره مخفی‌تر است. (عوالی اللثالی، ج 2، صفحه 74 با اندکی اختلاف)
- 45 - فطرت صفحات 99 - 59 و 129 - 114 و 199 - 189
- 46 - از روح خود در او (انسان) دمیدم. (صفحه / 72)
- 47 - خداوند متعال ملائکه را آفرید و در خلقت آن‌ها عقل را ممزوج کرد، و چهارپایان را آفرید و در خلقت آن‌ها شهوت را، و انسان را آفرید و در خلقت او هم عقل را و هم شهوت را ممزوج نمود.
- 48 - ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس. (انسان / 3)

- 49 - فطرت، صفحات، 109 - 100
- 50 - فطرت، صفحات، 146 - 134
- 51 - فطرت، صفحات، 155 - 146
- 52 - ریشه این عقیده در خود دین است، مثلاً قرآن کریم می‌فرماید: قل ان الخاسرين الذين خسروا أنفسهم بگو: زیانکاران واقعی کسانی هستند که سرمایه وجود خویش را از دست داده‌اند. (زمر/15) حال ما به آن‌ها اشکال می‌کنیم که شما اول بگویید حقیقت این خود چیست که صحبت از بیگانگی با آن می‌کنید؟ چگونه می‌توان خود را اعتباری انگاشت و درباره از خودبیگانگی سخن گفت؟
- 53 - فطرت، صفحات، 170 - 159
- 54 - من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمان‌ها و زمین را آفریده است (انعام/79)
- 55 - فطرت، صفحات، 186 - 171
- 56 - ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهمیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم. (قصص/5)
- 57 - فطرت، صفحات، 215 - 203
- 58 - (یوسف/53) با تعبیر ان النفس لأمارة بالسوء
- 59 - قیامت/2
- 60 - فجر/27
- 61 - نهج البلاغه، نامه 45
- 62 - فطرت، صفحات، 236 - 219
- 63 - روم/30
- 64 - اصول کافی، ج 2، صفحه 12
- 65 - نهج البلاغه، خطبه 1
- 66 - به نظر می‌رسد بحث درباره فطرت و بررسی آیات قرآن ادامه داشته، ولی این جلسات در همین جابه پایان رسیده و ادامه نیافته است (فطرت، صفحات، 261 - 239)
- 67 - فلسفه اخلاق، صفحات، 33 - 12
- 68 - نهج البلاغه، نامه 31
- 69 - فلسفه، اخلاق، صفحات 93 و 95 - 36 و 46
- 70 - انبیاء/73
- 71 - شمس/8

- 72 - کنز العمال، ج 3، صفحه 432
- 73 - فلسفه اخلاق، صفحات 89 - 53
- 74 - فلسفه اخلاق، صفحات 114 - 92
- 75 - تبدیل انسان و نظام فکری او به نظامی فکری شبیه جهان خارجی.
- 76 - در (کار) دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید. (نور/2)
- 77 - فلسفه اخلاق، صفحات 53 - 47
- 78 - شایسته‌ترین افراد برای گذشت و بخشش، تواناترین فرد بر مجازات است. (نهج البلاغه، حکمت 52)
- 79 - فلسفه اخلاق، صفحات 323 - 318
- 80 - فلسفه اخلاق، صفحات، 270 - 252
- 81 - هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید. (اسراء/44)
- 82 - انبیا/73
- 83 - بگو: نماز و تمام عبادات من و زندگی و مرگ من همه برای خداوند پروردگار جهانیان است. (انعام/162)
- 84 - و از مردم کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایه اعجاب تو می‌شود (در ظاهر اظهار محبت شدید می‌کند) و خدا را بر آن چه در دل دارند گواه می‌گیرند. (این در حالی است که) آنان سرسخت‌ترین دشمنانند. (نشانه آن این است که) هنگامی که روی بر می‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد زمین کوشش می‌کنند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند. (بقره/205 - 204)
- 85 - دشمنی با جمعیتی شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند. عدالت کنید که به پارسایی نزدیک‌تر است. (مائده/8)
- 86 - خدایا تو را نه از ترس مجازات و نه با میل به پاداشت عبادت کردم بلکه تو را شایسته پرستش یافتم و تو را پرستیدم. (عوالی اللثالی، ج 2، صفحه 11 با اندکی اختلاف)
- 87 - فلسفه اخلاق، صفحات 137 - 116
- 88 - و آن کسی که از مقام پروردگار خود ترسان باشد و نفس را از هوا و هوس باز دارد، قطعاً بهشت جایگاه اوست. (نازعات/41 - 40)
- 89 - همانا نفس (سرکش) بسیار به بدی‌ها امر می‌کند. (یوسف/53)
- 90 - همانا انسان با ایمان روز و شب نمی‌گذراند، مگر این که نفس او در نزد او مورد بدگمانی است. (نهج البلاغه، خطبه 176)

- 91 - نفس خود را از هر کار پستی باز دار، گرچه تو را به امور مورد علاقه‌ات برساند، آگاه باش که تو در مقابل آنچه وجود و نفس خود صرف می‌کنی، هرگز معادل شایسته‌ای دریافت نمی‌کنی. (نهج البلاغه، نامه 31)
- 92 - نیازهای خود را با عزت نفس بخواهید. (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 20 صفحه 317)
- 93 - عزت مخصوص خدا و رسولش و مؤمنین است. (فاطر/10)
- 94 - دشمنی با جمعیتی شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند. (مائده/8)
- 95 - بگو: زیانکاران واقعی کسانی هستند که سرمایه وجودی خویش را از دست داده‌اند. (زمر/15)
- 96 - هر که نفسش برایش دارای کرامت و حیثیت باشد شهوات و تمایلات برای او پست می‌شود. (نهج البلاغه، حکمت 449)
- 97 - هر کسی که نفسش نزد او پست شد. از شر او در امان نباش. (بحار الانوار، ج 72 صفحه 300 و تحف العقول، صفحه 484)
- 98 - تعجب می‌کنم از کسی که به دنبال شیء گم شده خود می‌گردد، در حالی که نفس خود را گم کرده ولی به دنبال آن نیست. (میزان الحکمه، ج 3، صفحه 1876)
- 99 - و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آن‌ها را به خودفراموشی گرفتار کرد. (حشر/19)
- 100 - بحار الانوار، ج 2، صفحه 32
- 101 - به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار شود که او حق است. (فصلت/53)
- 102 - و در زمین نشانه‌هایی برای جویندگان یقین هست. و در وجود خود شما (نیز). (ذاریات/21 - 20)
- 103 - هیچ کسی تکبر و ابراز بزرگی نمی‌کند مگر به خاطر خواری و ضعفی که در نفس خود می‌یابد. (اصول کافی، ج 2، صفحه 312)
- 104 - فلسفه اخلاق، صفحات، 196 - 222
- 105 - حکمت گمشده مؤمن است، پس آن را هر جا بیابد، او به آن شایسته‌تر است. (بحار الانوار، ج 2، صفحه 99)
- 106 - فلسفه اخلاق، صفحات، 224 - 250
- 107 - مسأله شناخت، صفحات 17 - 12 و 38 - 37
- 108 - در این بحث‌ها اگر در لابلای سخن مطلبی از قرآن می‌آوریم، قصد ما این نیست که به استناد قرآن، شناخت صحیح را معرفی کنیم. بلکه بحث ما یک بحث علمی است پیرامون شناخت‌شناسی، که در کنار ذکر نظرات دیگران، نظر قرآن را هم بیان می‌کنیم.

- 109 - خداوند (حقایق) تمام اسما را به آدم آموخت. (بقره /31)
- 110 - مسأله شناخت، صفحات 34 - 17
- 111 - و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود در حالی که چیزی نمی دانستید. (نحل /78)
- 112 - بگو در زمین سیر کنید و ببینید سرانجام گناهکاران چگونه بوده است. (نمل /9)6
- 113 - مسأله شناخت، صفحات 81 -59
- 114 - نحل /78
- 115 - به آنچه که در آسمان و زمین است بنگرید. (یونس /101)
- 116 - هر کس نفس خود را پاکیزه و تزکیه کرده، رستگار شده و آن کس که نفس خویش را با گناه و معصیت آلوده ساخت خسران نمود. (شمس 10 -9)
- 117 - و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند قطعا به راه های خود هدایتشان خواهیم کرد. (عنکبوت /69)
- 118 - انفال /29
- 119 - کسانی که هدایت یافته اند خداوند بر هدایتشان می افزاید. (محمد /17)
- 120 - کهف /14
- 121 - هر کس چهل روز خود را برای خدا خالص کند، چشمه های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می شود. (عیون اخبار الرضا، ج 1، صفحه 74)
- 122 - مسأله شناخت، صفحات 58 - 36
- 123 - مسأله شناخت، صفحات 99 - 84
- 124 - مسأله شناخت، صفحات 109 -99
- 125 - مسأله شناخت، صفحات، 127 - 112
- 126 - و از نشانه های او این که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد. (روم /21)
- 127 - و از آیات او آفرینش آسمان ها و زمین و تفاوت زبان ها و رنگ های شماست. (روم /22)
- 128 - انعام /76
- 129 - من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمان ها و زمین را آفرید؛ من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم. (انعام /79)
- 130 - مسأله شناخت، صفحات، 167 - 130
- 131 - امت من بر خطا جمع نمی شوند. (مجمع الروائد، ج 5، صفحه 218)

133 - این مطلب به بیانی در استدلال‌های امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه نیز وجود دارد. حضرت اصحاب خود را مورد تعرض قرار می‌دهد و به صورت یک پیش بینی می‌گوید: معاویه و اصحابش بر شما پیروز خواهند شد، در حالی که تئوری شما حق است و دنبال رهبر حق می‌روید و قرآن هم می‌گوید باطل در نهایت شکست می‌خورد، نه حق. طبق این منطق، وقتی می‌بینیم که معاویه در مبارزه پیروز شد و علی علیه السلام شکست خورد و پس از مدت کمی شهید شد، باید بگوییم که معاویه حق است، نه علی علیه السلام؛ یعنی به نتیجه عملی نگاه می‌کنیم که معاویه در عمل بر علی پیروز شده و می‌گوییم دلیل حقانیت یک تئوری یا یک مکتب، پیروزی عملی آن است. اما این مطلب در صورتی درست است که تنها همین فرضیه موجود باشد که: هر کس بر حق باشد، پیروز می‌شود. اما حضرت می‌فرماید که خیر، فرضیه‌های دیگری هم وجود دارد و این پیروزی ربطی به مکتب علی علیه السلام و معاویه ندارد، بلکه به روحیه پیروان هم مرتبط است: باجماعهم علی باطلهم و تفرقکم عن حقکم یعنی عامل دیگری در اینجا دخیل است و آن این که پیروی اصحاب حضرت از حق، فقط اسمی است نه عملی، ولی پیروی اصحاب معاویه از وی عملی است. (نهج البلاغه، خطبه 25)

مسیحی‌ها نیز این حرف را زنده‌اند که اسلام یک مکتب است و محسبیت هم یک مکتب، باید ببینیم هر کدام بهتر ثمره می‌دهد، دنبال همان برویم؛ امروز کشورهای مسیحی، هم در فرهنگ مادی و هم در فرهنگ معنوی متمدند، ولی مسلمانان مردم عقب مانده‌اند. اگر فقط با این فلسفه که معیار حقیقت تنها نتیجه عملی است، بنگریم این برای محکومیت اسلام در مقابل مسیحیت کافی است، ولی جوابش این است که اگر مسیحیت صددرصد پیاده شده مقایسه می‌شد، حرف شما صحیح بود. اتفاقاً دلیل برتری اسلام بر مسیحیت همین است که تا زمانی که ما به اسلام و آن‌ها به مسیحیت، ولو بطور نسبی عمل می‌کردیم، ما پیشرفته‌ترین ملل دنیا بودیم و آن‌ها عقب مانده‌ترین. اما از وقتی که ما اسلام را رها کردیم و آن‌ها مسیحیت را آن‌ها جلو افتادند و ما عقب ماندیم.

134 - و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید و برایتان قدرت شنوایی و بینایی و عقل قرار داد، شاید که شکر نمایید. (نحل/78)

135 - مسأله شناخت، صفحات 243 - 194 استاد بسط بیشتر مباحث اخیر را به جلسه بعد محول می‌نماید که متأسفانه به خاطر دستگیری ایشان توسط رژیم طاغوت این مباحث نیمه کار می‌ماند. به این ترتیب هشت مبحث از مباحث شناخت یعنی تعریف شناخت، اهمیت شناخت، امکان شناخت، منابع شناخت، ابزار شناخت، مراحل شناخت، ملاک شناخت، و معیار شناخت از سوی استاد بیان شده و همان طور که خود ایشان اشاره می‌کند به همین مقدار مباحثی از مسأله شناخت باقی می‌ماند که عبارتند از: محتوای شناخت، انگیزه شناخت، متد شناخت، موضوعات شناخت، انواع شناخت (جامد و پویا)، ثبات و تغییر شناخت، تکامل شناخت و موقت بودن یا نبودن شناخت.

- 136 - انسان و ایمان، صفحات 18 - 7
- 137 - در عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم، آیه 16 و 17 درباره آدم و بهشت چنین آمده است: خداوند، آدم را امر فرموده گفت: از همه درختان باغ بی‌ممانعت بخور، اما از درخت معرفت، زنه‌ار نخوری، زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد.
- 138 - این مسأله بعداً تحت عنوان جهان بینی مطرح خواهد شد.
- 139 - احیای تفکر دینی، صفحه 203
- 140 - لذات فلسفه، صفحه 131
- 141 - لذات فلسفه، صفحه 193
- 142 - شش بال، صفحه 305 انسان و ایمان، صفحات 32 - 19
- 143 - اگر خدا را یاری نماید، خدا نیز شما را یاری خواهد کرد. (محمد/7)
- 144 - خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نخواهد کرد. (توبه/120)
- 145 - انسان و ایمان، صفحات 48 - 33
- 146 - طرح و بررسی تحولات جامعه در کتاب «جامعه و تاریخ» بحث می‌شود.
- 147 - در کتاب ختم نبوت درباره کلیت و اطلاق ایدئولوژی اسلامی و نقش اجتهاد در تطبیق آن با شرایط مختلف بحث شده است. انسان و ایمان، صفحات 65 - 48
- 148 - اکثر مردم چنین‌اند که اگر بخواهی پیرو آنها باشی تو را از راه حق گمراه می‌کنند؛ برای این که تکیه‌شان بر ظن و گمان است و تنها با حدس و تخمین کار می‌کنند. (انعام/116)
- 149 - چیزی را که به آن علم نداری دنبال نکن. (اسرا/36)
- 150 - پیروی نمی‌کنند مگر از گمان و آن چه نفس‌ها خواهش می‌کنند. (نجم/23)
- 151 - آن مقدار علم و اطلاعی که به شما رسیده اندک است و برای قضاوت کافی نیست. (اسرا/85)
- 152 - چیزی را تکذیب کردند که به علم آن احاطه نداشتند. (یونس/39)
- 153 - اگر به آن‌ها گفته شود که از آن چه خدا به وسیله وی فرود آورده پیروی کنید، می‌گویند: ما همان روش‌ها و سنت‌ها را پیروی می‌کنیم که پدران گذشته خود را بر آن یافته‌ایم. (بقره/170)
- 154 - پروردگارا! ما بزرگان و اکابر خویش را پیروی و اطاعت کردیم و در نتیجه ما را گمراه ساختند. (احزاب/27)
- 155 - بگو ببینید در آسمان‌ها و زمین چه چیزهایی است. (یونس/101)

- 156 - پیش از شما سنت‌ها و قانون‌هایی به وقوع پیوسته، پس در زمین (و آثار تاریخی گذشتگان) گردش و کاوش کنید و ببینی پایان کار کسانی که (حقیقی را که از طریق وحی بر آنها عرضه داشتیم)، دروغ پنداشتند به کجا انجامید. (آل عمران/137)
- 157 - بزودی نشانه‌های خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنمایانیم، تا بر آنان آشکار شود که آن حق است. (فصلت/53) انسان و ایمان، صفحات 65 - 74
- 158 - بقره/30 و انعام/165
- 159 - بقره/33 - 31
- 160 - اعراف/172 و روم/43
- 161 - سجده/9 - 7
- 162 - طه/121
- 163 - احزاب/72 و دهر/3
- 164 - اسراء/7
- 165 - شمس/9 - 8
- 166 - رعد/28 و انشقاق/6
- 167 - بقره/29 و جائیه/13
- 168 - ذاریات/6
- 169 - حشر/18
- 170 - ق/22
- 171 - فجر/28 و توبه/72
- 172 - انسان در قرآن، صفحات، 13 - 7
- 173 - احزاب/72
- 174 - حج/66
- 175 - علق/7
- 176 - اسراء/11
- 177 - یونس/12
- 178 - اسراء/100
- 179 - کهف/54
- 180 - معارج/21 - 19

- 181 - معارج / 19 21-
- 182 - اعراف / 179 انسان در قرآن، صفحات 16 - 13
- 183 - انسان در قرآن، صفحات، 29 - 16
- 184 - انسان در قرآن، صفحات 29 36-
- 185 - انسان در قرآن، صفحات 39 - 36
- 186 - انسان در قرآن، صفحات 53 - 40
- 187 - انسان در قرآن، صفحات 64 - 54
- 188 - انسان در قرآن، صفحات 81 - 65
- 189 - ای افراد مورد اعتماد من، مرا بکشید، چون زندگانی من در کشته شدنم است.
- 190 - مرگ در این است که زنده باشید اما شکست خورده و حیات در این است که بمیرید اما پیروز باشید.
(نهج البلاغه، خطبه 51)
- 191 - آنان که به عالم غیب ایمان دارند. (بقره/3)
- 192 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 43 - 7
- 193 - و آن‌ها گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آن‌ها را می‌گیرند؛ و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند. آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند، بلکه تنها حدس می‌زنند (و گمانی بی پایه دارند). (جاثیه /24)
- 194 - علل گرایش به مادیگری. صفحات 54 - 45
- 195 - اینکه ما فقط نام کلیسا را می‌بریم، بدین معنی نیست که در منابر ما مسلمانان، همیشه افراد مطلع، مفاهیم دینی را تعلیم می‌دهند. این سخن به خاطر آن است که اولاً بحث در علل گرایش‌های مادی است و این گرایش‌ها به طور وسیع در محیط‌های مسیحی بوده نه اسلامی. در محیط‌های اسلامی هرچه پیدا شده تقلیدی از اروپا بوده و هست. ثانیاً در محیط اسلامی، مکتبی به نام فلسفه الهی وجود داشته که پاسخگوی اهل تحقیق باشد، ولی در محیط‌های کلیسایی چنین مکتبی وجود نداشته است.
- 196 - علل گرایش به مادیگری، صفحات، 72 - 55
- 197 - چرا که غیر هستی، نیستی است و ماهیت؛ که ماهیت نیز اعتباری و همدیف نیستی است.
- 198 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 87 - 73
- 199 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 101 - 87
- 200 - مؤمنون / 14 - 12
- 201 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 117 - 101

- 202 - برای بحث کامل تر در این باره به کتاب «انسان و سرنوشت» اثر استاد مطهری و خلاصه آن در صفحات 179 - 205 همین کتاب مراجعه کنید.
- 203 - ما راه را به او (انسان) نشان دادیم و او خود مختار است که شکر گزار باشد یا کافر. (دهر/3)
- 204 - جهان بینی علمی، صفحات 92 - 93
- 205 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 117 - 136
- 206 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 136 - 156
- 207 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 157 - 160
- 208 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 161 - 163
- 209 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 164 - 169
- 210 - سپس سرانجام کسانی که اعمال بد مرتکب شدند به جایی رسید که آیات خدا را تکذیب کردند و آن را به مسخره گرفتند. (روم/10)
- 211 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 170 - 177
- 212 - چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنان جنگ کردند. آن‌ها هیچ گاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سست و ناتوان نشدند (و تن به تسلیم ندادند) و خداوند استقامت کنندگان را دوست دارد. (آل عمران/146)
- 213 - خداوند مجاهدان را بر قاعدان، با پاداش عظیمی برتری بخشیده است. (نساء/95)
- 214 - خداوند کسانی را که در راه او مانند بنایی پولادین پیکار می‌کنند، دوست دارد. (صف/4)
- 215 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 179 - 188
- 216 - علل گرایش به مادیگری، صفحات 189 - 194
- 217 - انسان و سرنوشت، صفحات 7 - 15
- 218 - انسان و سرنوشت، صفحات 15 - 27
- 219 - هیچ مصیبتی (ناخواسته) در زمین و نه در وجود شما روی نمی‌دهد مگر این که همه آنها قبل از آن که زمین را بیافرینیم در لوح محفوظ ثبت است، و این امر به خدا آسان است. (حدید/22)
- 220 - می‌گفتند: آیا چیزی از پیروزی نصیب ما می‌شود؟ بگو: همه کارها (و پیروزی‌ها) به دست خداست. (آل عمران/154)
- 221 - بگو: بارالها ای مالک حکومت‌ها به هر کس بخواهی حکومت می‌بخشی، و از هر کس بخواهی، حکومت را می‌گیری؛ هر کس را بخواهی عزت می‌بخشی و هر کس را بخواهی خوار می‌کنی. تمام خوبی‌ها بدست توست؛ تو بر هر چیز قادری. (آل عمران/26)

- 222 - خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند. (رعد/11)
- 223 - (این حق است از سوی پروردگارتان، حال) هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و هر کس می‌خواهد کافر گردد. (کهف/29)
- 224 - در عالم هستی، هیچ اثرگذاری جز خدا وجود ندارد.
- 225 - انسان و سرنوشت، صفحات 52 - 29
- 226 - انسان و سرنوشت، صفحات 59 - 52
- 227 - خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و أم الكتاب (لوح محفوظ) نزد اوست. (رعد/39)
- 228 - اوست که شما را از گل آفرید؛ سپس مدتی مقرر داشت (تا انسان تکامل یابد) و اجل حتمی نزد اوست. (انعام/2)
- 229 - هرگز در سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت. (فاطر/43)
- 230 - خداوند اوضاع هیچ قوم (و ملتی) را عوض نمی‌کند مگر آن که آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند. (رعد/11)
- 231 - انسان و سرنوشت، صفحات 85 - 60
- 232 - امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: دعا کردن قضا را عوض می‌کند، حتی پس از آن که قطعی شده باشد. (اصول کافی، ج 2، صفحه 469)
- 233 - پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: هر گاه خداوند بخواهد کاری صورت گیرد عقل و قوه تدبیر مردمان را از آنان می‌گیرد، تا در آن حال خواسته خود را اجرا کند، و سپس عقول آنان را باز می‌گرداند؛ در این حال انسان‌ها پشیمان می‌شوند. (جامع الصغیر، ج 1، صفحه 253)
- 234 - و در آن هنگام که (در میدان نبرد) با هم روبرو شدید، آن‌ها را به چشم شما کم نشان می‌داد و شما را نیز به چشم آن‌ها کم می‌نمود؛ تا خداوند کاری را که می‌بایست انجام گیرد، صورت بخشد. (شما نترسید و اقدام به جنگ کنید و آن‌ها هم نترسند و حاضر به جنگ شوند و سرانجام شکست بخورند.) و همه کارها به خداوند بازگردانده می‌شوند. (انفال/44)
- 235 - و یقیناً هر کس خدا را یاری کند، خدا او را نصرت می‌دهد و خدا قوی و شکست‌ناپذیر است. (حج/44)
- 236 - و هنگامی که به آنان گفته شود: از آنچه خدا به شما روزی کرده انفاق کنید، کافران به مؤمنان می‌گویند: آیا ما کسی را اطعام کنیم که اگر خدا می‌خواست او را اطعام می‌کرد؟ پس خدا خواسته است که او گرسنه باشد! (یس/47)

- 237 - انسان و سرنوشت، صفحات 85 - 104
- 238 - انسان و سرنوشت، صفحات 106 - 124
- 239 - ادله عقلی جبريون مفصلا در پاورقی‌های جلد سوم، اصول فلسفه و روش رئالیسم ذکر و نقد شده است.
- 240 - او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او به هر چیزی آگاه است. (حدید/3)
- 241 - انسان و سرنوشت، صفحات 124 - 130

فهرست کتاب

- 3..... مقدمه گروه معارف اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام
- 8..... خلاصه کتاب « فطرت »
- 8..... اهمیت موضوع فطرت
- 8..... معنای فطرت
- 11..... فطریات انسان
- 11 -1 فطریات ادراکی (دانشی)..... 11
- 2 - فطریات احساسی (گرایشی)..... 13
- 20..... توجیه ارزش‌های انسانی از دیدگاه مارکسیستها
- 22..... توجیه ارزش‌های انسانی از دیدگاه اگزیستانسیالیسم
- 23..... نظریات منکرین فطری بودن دین، درباره منشأ دین
- 23..... فویرباخ و از خودبیگانگی
- 25..... آگوست کنت و جهل
- 25..... راسل و ضعف و ترس
- 27..... نظریه مارکسیسم
- 28..... نظریه دورکھیم
- 30..... نقد نظریه دورکھیم
- 32..... نظر قرآن درباره منشأ دین
- 33..... خلاصه کتاب « فلسفه اخلاق »
- 33..... افعال طبیعی و افعال اخلاقی
- 34..... معیار اخلاقی بودن یک فعل
- 1 - نظریه محبت و غیر دوستی..... 35
- 35..... نقد نظریه محبت

36.....	2 - نظریه وجدان
39.....	نقد نظریه وجدان
40.....	3 - نظریه زیبایی
41.....	4- نظریه عقل و اراده
42.....	5- نظریه نفع طلبی دوران‌دیشانه
43.....	نقد نظریه نفع‌طلبی
44.....	6 - نظریه تکامل اجتماعی
45.....	نقد نظریه تکامل اجتماعی
46.....	7 - نظریه پرستش
50.....	کرامت نفس، محور اخلاق اسلامی
56.....	بحران‌های معنوی و اخلاقی در عصر حاضر
58.....	خلاصه کتاب «مسأله شناخت»
58.....	اهمیت شناخت
59.....	امکان شناخت
61.....	منابع شناخت
64.....	ابزار شناخت
68.....	مراحل و درجات شناخت
71.....	شناخت حسی و ویژگی‌های آن
72.....	شناخت عقلی و گستردگی آن
73.....	تعمیم شناخت حسی
75.....	تعمیق شناخت حسی (شناخت آیه‌ای یا استنباطی)
78.....	ملاک شناخت (شناخت حقیقی)
81.....	معیار شناخت و بررسی منطق عمل
87.....	خلاصه کتاب «انسان و ایمان»

87 انسان و حیوان
87 شعاع آگاهی‌ها و سطح خواسته های حیوان و انسان
87 ملاک امتیاز انسان
88 آیا انسانیت روبنا است؟
89 علم و ایمان
89 رابطه علم و ایمان
90 تأثیر علم و ایمان بر همدیگر
91 جانشینی علم و ایمان
92 ایمان مذهبی
93 آثار و فواید ایمان
93 الف) بهجت و انبساط
94 ب) بهبود روابط اجتماعی
95 ج) کاهش ناراحتی‌ها
95 مکتب و ایدئولوژی
99 اسلام مکتب جامع و همه جانبه
99 لغزشگاه های اندیشه از نظر قرآن
100 منابع تفکر در اسلام
101 خلاصه کتاب « انسان در قرآن »
101 انسان در جهان بینی اسلامی
101 ارزش های انسان
103 ضد ارزش ها
104 زشت یا زیبا؟
105 موجود چند بعدی
108 خودشناسی

108	پرورش استعدادها
108	پرورش جسم
109	پرورش روح
109	نقش مؤثر انسان در ساختن آینده خویش
111	میدان آزادی و اراده انسان
111	طغیان انسان علیه محدودیت ها
112	انسان و قضا و قدر الهی
112	انسان و تکلیف
114	شرایط صحت
116	آگاهی های انسان
122	خلاصه کتاب « علل گرایش به مادیگری »
122	مقدمه : ماتریالیسم در ایران
126	ماتریالیسم
128	نقش کلیسا در گرایش های مادی
128	الف - نارسایی مفاهیم کلیسایی در مورد خدا و ماورای طبیعت
129	ب - خشونت های کلیسا
131	نارسایی مفاهیم فلسفی غرب
131	مشکل علت نخستین
133	ریشه نیازمندی اشیاء به علت
135	توحید و تکامل
139	ازلیت ماده
139	خدا یا آزادی
139	تصادف، خدا، علیت
140	مفهوم آفرینش

140	برهان نظم
141	از نظر هیوم برهان نظم واجد مشخصات زیر است:
141	انتقادات هیوم بر برهان نظم
142	نقد و بررسی ایرادها
143	نارسایی مفاهیم اجتماعی و سیاسی
144	اظهار نظر غیر متخصص
145	خداپرستی یا زندگی؟!!
146	محیط اخلاقی و اجتماعی نامساعد
148	سنگر قهرمانی و پرخاشگری
149	نتیجه
151	خلاصه کتاب «انسان و سرنوشت»
151	مقدمه: عظمت و انحطاط مسلمین
151	الف) عظمت و انحطاط مسلمین در دیدگاه تاریخی
152	ب) اسلام و مقتضیات زمان
152	ج) علل انحطاط مسلمین
155	نگاهی به تاریخچه بحث قضا و قدر
160	تعریف قضا و قدر و ارتباط آن با علیت
162	تغییر در قضا و قدر
166	نقش انسان در تغییر سرنوشت خود
169	منطق عالی اسلام
170	پاسخ یک شبهه
172	پاورقی ها: