تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

سرشت و سرنوشت

« خلاصه آثار استاد شهيد مرتضى مطهرى »

گروه معارف اسلامى دانشگاه امام صادق عليه‌السلام

# مقدمه گروه معارف اسلامى دانشگاه امام صادق عليه‌السلام‏

مى‏توان انسان‏شناسى را مناقشه برانگيزترين موضوعى دانست كه دانشمندان به آن پرداخته‏اند. اين موضوع، معركه‏ى آراء و نظرياتى است كه تنوع و تعارض آن‏ها در كمتر موضوعى ديده مى‏شود. به عنوان مثال در مباحث انسان‏شناسى عده‏اى اعتقاد دارند كه انسان فاقد طبيعت و هويت اوليه است. در اين ميان برخى مانند ژان پل سارتر(١) مى‏گويند انسان هر گونه كه خود بخواهد خود را مى‏سازد و برخى ديگر مانند اميل دوركيم‏(٢) و كارل ماركس‏(٣) معتقدند جامعه انسان را مى‏سازد، گروهى همچون زيگموند فرويد(٤) غريزه‏ى جنسى و گروه ديگر مثل آلفرد آدلر(٥) برترى جويى را محور طبيعت انسان مى‏دانند و عده‏اى كثير مانند كارل گوستاو يونگ‏(٦) قائل به طبيعت دوگانه براى انسان هستند. دسته‏اى مثل توماس هابز(٧) انسان را ذاتا شرور و جماعتى مثل ژان ژاك روسو(٨) ذات انسان را نيك مى‏دانند. برخى همچون افلاطون‏(٩) و رنه دكارت‏(١٠) قائل به معلومات فطرى براى انسان هستند و برخى ديگر مانند سوفسطاييان‏(١١) و شكاكان قديم و جديد اصلا علم و معرفت را غير ممكن مى‏شمارند و...

به اختلاف نظر دانشمندان در مسائل زيادى مى‏توان اشاره كرد، اما آن چه موضوع انسان‏شناسى را در اين ميان متمايز مى‏كند، اختلاف نظرهاى فروناكاستنى و تعارضات حل نشدنى است كه متفكران در طول تاريخ به آن مشغول بوده‏اند و بر خلاف موضوعات ديگر، هر چه كه به پيش مى‏رويم، در باب انسان‏شناسى وفاق كمترى حاصل مى‏شود و حل تعارضات پيشين غير ممكن مى‏نمايد.

ارنست كاسيرو(١٢)در فصل اول كتاب رساله‏اى در باب انسان تحت عنوان بحران در شناخت نفس مى‏گويد : به علت تحول نظريه‏ى جديد، انسان مبدأ و مركز عقلى خود را از دست داده است و در مقابل، آن چه به دست آورده، همانا آشفتگى كامل انديشه مى‏باشد. البته در سابق هم در باب مسأله‏ى انسان‏شناسى اختلاف آراء و فرضيات زياد بوده، اما لااقل اين حسن را داشت كه كليه‏ى اختلاف عقايد و تئورى‏ها واجد يك جهت كلى بودند و مى‏شد همه‏ى آنها را به يك مبدأ و مرجع تحويل كرد. مابعدالطبيعه، الهيات، رياضيات و زيست‏شناسى پشت سر هم نقش هدايت افكار را پيدا كردند و در آن چه مربوط به مسأله‏ى انسان مى‏شود، خط سير تحقيق را معين نمودند. وقتى اين قدرت متمركز كننده كه قادر به هدايت كليه‏ى كوشش‏هاى انفرادى دانشمندان بود از بين رفت، مسأله‏ى انسان دچار بحران واقعى خود شد. علماى الهيات، دانشمندان، سياستمداران، جامعه شناسان، و علماى زيست‏شناسى و روان‏شناسى، مردم شناسان و اقتصاددانان، همگى مسأله‏ى انسان را از نقطه نظر خود نگاه مى‏كنند. جمع كردن و يكى كردن همه‏ى اين جهات متعدد و تمامى اين مناظر گوناگون علمى غير ممكن مى‏نمايد(١٣).

به اعتقاد ما اين تعارض حل نشدنى در شناخت انسان به خاطر حقيقت ماورايى و نفخه‏ى الهى دميده شده در انسان‏(١٤) است و مجموع علوم و معارف بشرى توان درك آن حقيقت را ندارد(١٥).

در ميان متفكران مسلمان كمتر شخصيتى را مى‏بينيم كه همچون استاد شهيد مرتضى مطهرى به موضوع انسان‏شناسى اهتمام داشته باشد. اهتمام استاد مطهرى به بحث انسان‏شناسى از دو حيث قابل توجه است : يكى از حيث گستره‏ى توجه ايشان به مباحث مربوط به انسان‏شناسى همچون شناخت‏شناسى، اخلاق، فلسفه‏ى اخلاق، جبر و اختيار، ديندارى، علل گرايش به ماديگرى، انسان كامل، فطرت و... اما جنبه‏ى مهم‏تر توجه و اهتمام استاد مطهرى به بحث انسان‏شناسى آن است كه اين موضوع محور نظريه‏پردازى ايشان در معارف اسلامى مى‏باشد. استاد مطهرى انسان‏شناسى اسلامى را در قالب نظريه‏ى فطرت پايه ريزى نمود و آن را محور انديشه و نظريه‏پردازى خود مى‏دانست. وقتى از استاد مطهرى سؤال مى‏شود كه هر فيلسوفى در يك زمينه تخصص دارد، مانند فلسفه‏ى اخلاق، فلسفه‏ى معرفت، فلسفه‏ى دين، فلسفه‏ى سياست و...، تخصص اصلى شما چيست؟ ايشان پاسخ مى‏دهد كه من فيلسوف فطرت هستم‏(١٦) عنايت استاد به نظريه‏ى فطرت در اولين آثار علمى ايشان قابل مشاهده است، چنان كه در جلد دوم كتاب اصول فلسفه و روش رئاليسم كه در سال ١٣٣٣ تأليف شده به طور شاخص و برجسته به نظريه‏ى فطرت و از جمله ادراكات فطرى بر مى‏خوريم. اين عنايت به نظريه‏ى فطرت ادامه پيدا كرده و به تدريج بيشتر مى‏شود، به طورى كه در اواخر عمر شريف و در دوران پختگى و غناى فكرى ايشان، تأكيد بر نظريه‏ى فطرت به حدى مى‏رسد كه مى‏گويند : فطرت، ام‏المسائل معارف اسلامى است‏(١٧). و حتى نقل شده كه در ماه‏هاى قبل از شهادت در بيشتر جلسات، دانشجويان خود را ترغيب مى‏كردند كه به نظيه فطرت بپردازند و در آن زمينه تحقيق كنند(١٨).

اهميت نظريه‏ى فطرت نزد استاد مطهرى از حد شعار فراتر رفته و به نظريه‏پردازى در عرصه‏هاى گوناگون مى‏رسد همان طور كه خود استاد مى‏گويند : نظريه‏ى فطرت شاخه‏هاى زيادى در جاهاى مختلف پيدا مى‏كند(١٩) نمونه‏هاى مهمى از اين شاخه‏ها عبارتند از : تربيت و انواع آن‏(٢٠)؛ اعتقاد به اصلاح پذيرى و امكان بازگشت از انحراف انسان ولو پليدترين افراد(٢١)؛ ملاكى در ارزيابى اديان مختلف از نظر سازگارى آموزه‏ها با گرايش‏هاى طبيعى بشر(٢٢)؛ تقدم روانشناسى انسان بر جامعه‏شناسى انسان‏(٢٣)؛ و البته نه اصالت فرد و اعتبارى بودن جامعه‏(٢٤)؛ اين كه تاريخ ساخته‏ى انسان است و نه انسان ساخته‏ى تاريخ‏(٢٥)؛ اعتقاد به وجود فرهنگ و ايدئولوژى بيگانه‏(٢٦) و با توجه به نكته‏ى اخير، پاسخ به اين شبهه كه آيا دين اسلام براى مليت ايرانى بيگانه بوده است‏(٢٧) و حتى موضوع تكامل تاريخ‏(٢٨).

آنچه پيش روى داريد خلاصه‏ى كتاب‏هاى اصلى استاد مطهرى در باب انسان‏شناسى اسلامى است. اگر چه دفتر سوم از خلاصه آثار، تحت عنون انسان بر آستان دين نيز مشتمل بر برخى از مباحث مربوط به انسان‏شناسى بود، اما مباحث كتاب‏هاى خلاصه شده در آن دفتر (تعليم و تربيت در اسلام، انسان كامل، تكامل اجتماعى انسان، نبرد حق و باطل، امدادهاى غيبى در زندگى بشر، ولاءها و ولايت‏ها، عرفان حافظ) بيشتر جنبه‏ى فرعى داشت، يعنى آن مباحث به ثمرات و نتايج انسان‏شناسى اسلامى مى‏پرداخت، اما كتاب‏هاى خلاصه شده در اين دفتر به صورت ريشه‏اى و عميق به ابعادى از نظريه‏پردازى در باب انسان‏شناسى اسلامى اختصاص دارند، زيرا نظريه‏ى فطرت به عنوان نظريه‏ى اصلى انسان شناختى استاد علاوه بر كتاب فطرت در كتاب‏هاى فلسفه‏ى اخلاق و مسأله‏ى شناخت و انسان و ايمان، انسان در قرآن، و علل گرايش به ماديگرى نيز حضور دارد.در اين جا شايسته است مرور كوتاهى داشته باشيم بر تاريخچه و فضاى شكل‏گيرى هر يك از اين كتاب‏ها.

كتاب فطرت متن ده جلسه سخنرانى استاد مطهرى است كه در سال‏هاى ١٣٥٥ و ١٣٥٦ ايراد شده است. استاد مطهرى لااقل در چهار نوبت و از ديدگاه‏هاى مختلف مسأله‏ى فطرت را مورد بررسى قرار داده : در انجمن اسلامى پزشكان، در حوزه‏ى علميه قم، در مدرسه‏ى نيكان و در جلسه‏ى يزدى‏ها(٢٩) كه از اين مجموعه تا كنون فقط مجموعه‏ى بحث‏هاى استاد در مدرسه‏ى نيكان از سوى انتشارات صدرا چاپ شده كه همان كتاب فطرت است. در اين كتاب، استاد مطهرى فطريات را به دو بخش شناختى و احساسى تقسيم مى‏كند و در ادامه به طور تفصيلى به بحث فطرى بودن دين مى‏پردازد و نظر مخالفان فطرى بودن دين را نقد مى‏كند.

كتاب مسأله‏ى شناخت حاصل ده جلسه سخنرانى استاد مطهرى در سال ١٣٥٦ در كانون توحيد تهران است. استاد مطهرى با بيان تخصصى و فلسفى در ديگر آثار خود (از جمله در جلد سوم شرح مبسوط منظومه) به بحث شناخت پرداخته، اما آنچه در كتاب مسأله‏ى شناخت شاهد آن هستيم، به مقتضاى مخاطبان سخنرانى‏هاى اوليه كه دانشجويان رشته‏هاى مختلف بوده‏اند، بحثى نيمه فلسفى و در حد آشنايى با ابعاد مختلف مسأله‏ى شناخت است كه استاد از شانزده موضوع مورد نظر به هشت موضوع مى‏پردازد و اين جلسات به خاطر دستگيرى ايشان پس از آخرين جلسه‏ى سخنرانى ادامه نمى‏يابد.

دو كتاب انسان و ايمان و انسان در قرآن جلد اول و جلد چهارم از مجموعه‏ى مقدمه‏اى بر جهان بينى اسلامى است كه آخرين اثر تأليفى استاد به حساب مى‏آيد به چاپ رسيده‏اند. استاد در اين دو كتاب به صورت فشرده به معرفى ابعادى از انسان‏شناسى در جهان بينى اسلامى مى‏پردازد.

كتاب علل گرايش به ماديگرى چنان كه خود استاد در مقدمه‏ى كتاب مى‏گويد با دو سخرانى در سال‏هاى ١٣٤٨ و ١٣٤٩ شكل مى‏گيرد و در سال ١٣٥٠ چاپ مى‏شود. استاد مطهرى در چاپ‏هاى بعدى مطالب زيادى به كتاب مى‏افزايد كه از جمله‏ى آن‏ها بحث نارسايى مفاهيم فلسفى غرب است كه در تلخيص آن به خاطر دشوارى مطالب براى خوانندگان، قدرى گزينش نيز صورت گرفته است.

آخرين كتاب خلاصه شده در اين دفتر، انسان و سرنوشت از آثار تأليفى استاد مطهرى در سال ١٣٤٥ است كه در آن پس از مقدمه‏ى مفصلى در باب علل انحطاط مسلمين به اين شبهه پاسخ داده مى‏شود كه اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت از پيش تعيين شده، از جمله علل انحطاط و عقب ماندگى مسلمانان است.

آخرين نكته اين كه كتاب‏هاى خلاصه شده در اين دفتر نسبت به مجموعه‏هاى قبل به خاطر ماهيت استدلالى و انتزاعى مباحث، صعوبت بيشترى داشته‏اند و لذا تلخيص آن‏ها نيز دشوارتر بوده است. در اين دفتر سعى دشده است از يك سو تلخيص اندك و حذف حداقلى مطالب، چنان انجام شود كه در فهم متن مشكلى ايجاد نكند، و از سوى ديگر توصيه‏ى پيشين خود در دفتر اول را تكرار مى‏كنيم كه مطالعه‏ى متن خلاصه شده، خواننده را از مطالعه‏ى اصل كتب بى‏نياز نمى‏كند و لذا براى درك عميق و كامل مباحث استاد مطهرى، شايسته است خوانندگان محترم از مطالعه‏ى اصل آثار استاد غفلت نكنند.

گروه معارف اسلامى دانشگاه امام صادق عليه‌السلام

على اصغر خندان

# خلاصه كتاب « فطرت‏ »

## اهميت موضوع فطرت‏

موضوعات مهم فلسفه عبارتند از : خدا، جهان و انسان. بحث فطرت از طرفى مربوط به انسان و از طرف ديگر مربوط به خداست؛ لذا مى‏توان گفت مسأله فطرت يك بحث فلسفى است. در قرآن و سنت روى اصل فطرت تكيه فراوان شده است و همين مسأله، بينش خاصى درباره انسان پديد آورده، تا آنجا كه شايد بتوان گفت مسأله فطرت، ام المسائل معارف اسلامى است؛ يعنى پذيرش و عدم پذيرش فطرت، تأثير زيادى در مسائل ديگر خواهد داشت. به عنوان مثال در مسأله تربيت اگر قائل به فطرت شويم، تربيت انسان بايد متناسب با فطريات او صورت گيرد و تربيت مطلوب آن است كه در صدد رشد دادن استعدادهاى انسان باشد. اما در صورت رد فطرت، مربى انسان فقط خواست خود را در نظر مى‏گيرد و مى‏خواهد فرد را به شكلى در آورد كه منظور خودش تأمين شود، مثل كسى كه گوسفند را به خاطر خود مى‏خواهد، نه به خاطر گوسفند و آن را اخته مى‏كند تا چاق شود، گر چه با اين عمل خود گوسفند ناقص مى‏شود. نپذيرفتن فطرت هم باعث مى‏شود كه انسان‏ها را همين طور تربيت كنيم، مثلا بگوييم : جامعه نياز به سرباز دارد و سرباز بايد صددرصد مطيع باشد، لذا او را طورى تربيت كنيم كه اراده و عقلش را هيچ گاه به كار نگيرد، در حقيقت با اين كار آن سرباز را نسبت به مقام اصلى انسانى خود ناقص كرده‏ايم‏(٣٠).

## معناى فطرت

در قرآن ماده ف ط ر مكرر آمده است، مانند : (فَطَرَهُنَّ) ‏(٣١)، (فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ‏(٣٢)، (إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ) ‏(٣٣)، (مُنفَطِرٌ بِهِ)‏(٣٤) و... كه همه جا در مفهوم اين كلمه، ابداع و آفرينش بدون سابقه مشاهده مى‏شود. خود لغت فطرت فقط در يك آيه در مورد انسان و دين آمده است. (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّـهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّـهِ)‏(٣٥) با توجه به اين كه وزن فعلة در زبان عربى دلالت بر نوع و چگونگى دارد، جمله (فِطْرَتَ اللَّـهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) يعنى آن گونه خاصى از آفرينش كه خدا به انسان داده، و لذا فطرت انسان يعنى ويژگيهايى در اصل خلقت و آفرينش انسان. ابن اثير در النهاية در ذيل حديث كل مولود يولد على الفطرة(٣٦) مى‏گويد : معناى فطرت اين است كه انسان به نوعى از سرشت و طبيعت آفريده شده كه براى پذيرش دين آمادگى دارد و اگر به حال طبيعى خود رها شود همان راه را انتخاب مى‏كند. ابن عباس مى‏گويد : من معنى فطرت را در قرآن نفهميده بودم تا اين كه مشاهده كردم كه دو اعرابى درباره چاه آبى دعوا داشتند و يكى از آنها گفت : انى فطرتها، يعنى من ابتدا آن چاه را حفر كردم. از اين جا فهميدم كه فطرت يعنى خلقت صد درصد ابتدايى در انسان كه در غير انسان سابقه ندارد.

در قرآن كريم سه لغت فطرت، صبغة و حنيف در مورد دين به كار برده شده؛ يعنى هم فطرة الله، هم صبغة الله‏(٣٧) و هم للدين حنيفا گفته شده است. صبغة نيز بر وزن فعله به معناى چگونگى و نوع خاصى از رنگ زدن مى‏باشد؛ صبغة الله يعنى نوع رنگى كه خداوند در متن تكوين زده است، يعنى رنگ خدايى، مسيحيان هم وقتى مى‏خواهند كسى را مسيحى كنند، او را غسل تعميد مى‏دهند، يعنى او را در آبى كه رنگ خاصى دارد، غسل مى‏دهند و به اين وسيله رنگ مسيحيت به او مى‏زنند. قرآن با بيان صبغة الله مى‏خواهد بفرمايد كه اين رنگ زدن‏ها اثرى ندارد و آنچه پيامبر ما مى‏گويد، همان فطرت واقعى است و صبغة الله يا فطرت واقعى يعنى رنگى كه خدا در متن خلقت به روح و روان بشر زده است. درباره واژه حنيف و حنيفت از امام باقر عليه‌السلام سؤال شد، فرمودند : هى الفطرة التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله‏(٣٨) ابن اثير نيز توضيح مى‏دهد كه حنيفيت يعنى ميل و گرايش به حقيقت، و حنيف يعنى حق گرا و توحيد گرا؛ بنابراين همان طور كه در احاديث آمده است، دين حنيف يا دين فطرى يا صبغة الله، همان توحيد و معرفت خداوند مى‏باشد.

خوب است قبل از ورود به بحث اصلى تفاوت سه لغت طبيعت، غريزه و فطرت را هم بيان كنيم؛ ويژگى‏هاى ذاتى در اشياى بى‏جان و يا نباتات را طبيعت يا طبع مى‏ناميم، مثلا مى‏گوييم طبيعت اكسيژن اين است كه قابل احتراق مى‏باشد، يا طبيعت فلان درخت آن است كه طاقت سرماى شديد را دارد و... البته واژه طبيعت را در حيوانات و انسان‏ها هم به كار مى‏بريم، ولى در جنبه‏هايى كه با بى‏جان‏ها مشتركند. لغت غريزه بيشتر در مورد حيوانات و كمتر در مورد انسان به كار مى‏رود، ولى در مورد جماد و نبات به هيچ وجه به كار برده نمى‏شود. البته ماهيت غريزه كاملا روشن نيست ولى همين قدر مى‏دانيم كه يك حالت نيمه آگاهانه و غير اكتسابى است كه راهنماى حيوانات در زندگيشان مى‏باشد. اين حالت در انسان‏ها نيز تا حدى وجود دارد. در مورد اميال غريزى، انسان به خود ميل يك نوع آگاهى حضورى دارد، اما به خود اين آگاهى كوچكترين توجه و علمى ندارد و به خاطر همين است كه گفتيم غريزه حالتى نيمه آگاهانه است.

اما لغت فطرت فقط در مورد انسان به كار برده مى‏شود. فطرت نيز مانند طبيعت و غريزه، يك امر تكوينى و غير اكتسابى است، اما از غريزه آگاهانه‏تر است، يعنى انسان يك سلسله فطريات دارد و مى‏داند كه چنين فطرياتى دارد. فرق ديگر فطريات با غريزه، اين است كه غريزه در حدود مسائل مادى زندگى حيوانى است، اما فطريات مربوط به مسائل ماوراى حيوانى است؛ به بيان ديگر يك سلسله مسائل هست به نام انسانيت و ارزش‏هاى انسانى كه اين مسائل با منطق سود و منفعت، تضاد دارند. در منطق سودجويى، انسان ادامه حيات را به حسب غريزه دوست دارد، لذا به دنبال چيزى مى‏رود كه به سودش مى‏باشد و به بقايش كمك مى‏كند؛ اما گاهى به دنبال چيزهايى مى‏رود كه با سود مادى او قابل انطباق نيست كه نام آن‏ها را ارزش‏هاى انسانى گذاشته‏اند. حال مى‏خواهيم ببينيم اينها چيست و آيا ريشه‏اى در نهاد و سرشت انسان دارد يا خير؟ و اگر كسى ريشه‏اى در نهاد انسان براى اينها قائل نشود، آيا مى‏تواند دم از اصالت انسان بزند يا خير؟ غربى‏ها به غلط اسم اين را value (ارزش) گذاشته‏اند و در واقع خواسته‏اند بگويند : اينها واقعيت نيستند، ولى انسان به حسب قرارداد به اينها ارزش و اعتبار داده است، همان گونه كه يك اسكناس هزار تومانى، در عالم واقع ارزشى ندارد و اين ما هستيم كه ارزشى براى آن اعتبار مى‏كنيم. ما عقيده دانشمندان غربى را در اين زمينه نقد و بررسى خواهيم نمود(٣٩).

## فطريات انسان‏

در ميان موجودات جهان، هيچ موجودى به اندازه انسان ناشاخته نيست. يكى از مجهولات درباره انسان مسأله فطريات يا به تعبير بعضى روانشناسان، غرايز انسان است كه در دو قست قابل بررسى مى‏باشد : يكى در ناحيه شناخت‏ها و دريافت‏ها، و ديگر در ناحيه خواست‏ها و گرايش‏ها.

### ١- فطريات ادراكى (دانشى)

در ناحيه دريافت‏ها و شناخت‏ها، اين مسأله وجود دارد كه آيا انسان داراى يك سلسله معلومات فطرى و غير اكتسابى هست يا نه، در اين زمينه نظريات مختلفى وجود دارد : يك نظر، نظريه افلاطون است كه مى‏گويد روح انسان قبل از تعلق به بدن، در دنياى ديگرى به نام عالم مُثُل قرار داشته و حقايق اشياء را درك كرده است، وقتى كه روح به بدن تعلق گرفت، حجابى ميان او و معلوماتش برقرار مى‏شود و او موقتا آن معلومات را فراموش مى‏كند، لذا حقيقت تعليم و تعلم همان تذكر و ياد آورى است و اما نظريه حكماى اسلامى اين است كه انسان بالفطره چيزهاى كمى را ميداند كه آن‏ها اصول مشترك تفكر انسانى مى‏باشند، اما نه به آن مفهوم افلاطونى، بلكه انسان در همين دنيا متوجه آن اصول مى‏شود، ولى در دانستن آن‏ها نياز به تعليم و فكر كردن ندارد، يعنى انسان به گونه‏اى است كه با صرف عرضه شدن اين مسائل بر او، آن‏ها را به طور كلى قبول مى‏كند و خلاف آن‏ها را نمى‏تواند قبول نمايد، نه اين كه آن‏ها را قبلا مى‏دانسته است.

در ميان فلاسفه جديد نيز در اين مسأله اختلاف نظر وجود دارد. كانت معتقد است كه انسان يك سلسله معلومات قبلى و غير حاصل از تجربه و حواس دارد كه اين معلومات لازمه ساختمان ذهن انسان است. فرق كانت با حكماى اسلامى اين است كه حكماى اسلامى مى‏گويند انسان در ابتداى تولد، همان اصول اوليه تفكر را هم ندارد، ولى بعدا پيدا مى‏شود، بدين شكل كه به صرف تصور دو طرف قضيه (موضوع و محمول)، اين رابطه را تصديق مى‏كند. مثلا با در نظر گرفتن اين قضيه كه كل از جزء بزرگتر است افلاطون مى‏گويد : اين را مانند ساير مسائل، روح‏ها از ازل مى‏دانستند و در اين جا فقط ياد آورى مى‏شود. كانت مى‏گويد : به خاطر ساختمان ذهن و يك سلسله عناصر ذهنى، انسان خود به خود اين قضيه را تأييد مى‏كند. اما حكماى اسلامى مى‏گويند : انسان در ابتداى خلقت چيزى نمى‏داند، حتى اين قضيه را؛ اما همين كه تصورى از كل و تصورى از جزء برايش حاصل شد، حكم فوق را صادر مى‏كند. اين‏ها قضايايى هستند كه تصورشان موجب تصديقشان مى‏شود.

نظريه ديگر كه اغلب فيلسوفان حسى مثل جان لاك و هيوم به آن معتقدند، اين است كه لوح ضمير انسان صفحه سفيدى است و مى‏تواند همه چيز را از بيرون دريافت كند. اينها مى‏گويند فكر انسان يك سلسله اصول ثابت و غير قابل ترديد ندارد. بر خلاف اين عده فلاسفه اسلامى و همه كسانى كه قائل به اصول تفكر فطرى هستند، قضايايى مانند تناقض محال است يا كل از جزء بزرگتر است را غير قابل خطا و اشتباه مى‏دانند و مى‏گويند اين اصول در هر مكان و هر زمان و هر حالتى درست است. لذا اين عده مى‏توانند از آن اصول، فروعى بسازند و يك جهان بينى يقينى داشته باشند. اما حسيون و آن‏هايى كه منكر اين اصول مى‏شوند، بايد بگويند كه اينها هم اكتسابى است، يعنى عاملى سبب شده كه ما اين طور فكر كنيم و چه بسا با تغيير اين عامل، ما برعكس فكر كنيم و مثلا بگوييم كه جزء از كل بزرگتر است. پس اگر اين اصول تفكر فطرى را منكر شويم، ارزشى براى هيچ دريافت و هيچ علمى باقى نمى‏ماند و قهرا هيچ فلسفه‏اى اعتبار نخواهد داشت و نمى‏توان به يك جهان‏بينى و شناخت يقينى رسيد. فلسفه‏هاى ماترياليستى چاره‏اى ندارند جز اين كه حسى محض باشند، و در اين صورت مجبورند تمام انديشه‏ها را محصول عوامل بيرونى بدانند و بگويند : شايد هر چه مى‏دانيم، همگى ساخته و پرداخته شرايط خاص محيط باشد و با تغيير محيط عوض شود، و در اين صورت چاره‏اى جز شك گرايى مطلق و نفى هر علم و فلسفه‏اى نخواهند داشت. پس به آن‏ها بايد گفت همين فكر شما هم كه جهان چيزى جز ماده نيست، اعتبارى ندارد و احتمال دارد عوض شود(٤٠)

### ٢- فطريات احساسى (گرايشى)

گرايش‏ها و خواست‏هاى غير اكتسابى انسان را مى‏توان به دو دسته تقسيم كرد؛ خواست‏هاى جسمى و خواست‏هاى روحى. منظور از خواست جسمى، تقاضاهايى است كه صددرصد وابسته به جسم باشد، مانند غريزه خوردن هنگام گرسنگى، كه يك امر كاملا مادى و در عين حال غريزى است؛ يعنى ساختمان بدنى انسان و هر حيوانى اقتضا مى‏كند كه به محض گرسنه شدن به دنبال غذا برود. همين طور است غريزه جنسى و... كه ما فعلا به اين امور غريزى يعنى گرايش فطرى جسمانى كارى نداريم. اما يك سلسله خواست‏ها و ميل‏ها هست كه روانشناسى آن‏ها را امور روحى يا لذات روحى مى‏نامد، مانند حقيقت جويى يا ميل به پرستش. مى‏خواهيم ببينيم آيا اينها فطرى‏اند يا خير. در اين جا ابتدا به بررسى اين گرايش‏ها و ميل‏ها مى‏پردازيم و سپس درباره فطرى بودن يا فطرى نبودن آن‏ها بحث مى‏كنيم.

يكى از امتيازات انسان از غير انسان يك سلسله گرايش‏هاى خاص است كه مى‏توان آن‏ها را گرايش‏هاى مقدس ناميد، زيرا اين گرايش‏ها انسان را از خود محورى بيرون مى‏آورد. خود محورى يعنى گرايش‏هايى كه نهايت امر به خود فرد برگردد. مانند گرايش به تغذيه كه در حيوانات هم هست. اما آن گرايش‏هاى مقدس اولا بر اساس خود محورى و خودخواهى قابل توجيه نيست، و ثانيا انسان در وجدان خود براى آن‏ها يك نوع قداستى قائل است، يعنى اينها را در هر كسى ببيند او را انسانى متعالى تلقى مى‏كند، و ثالثا كاملا شكل انتخابى و آگاهانه دارد. به هر حال اين گرايش‏ها امورى است كه ملاك و معيار انسانيت شناخته مى‏شوند. ما ابتدا بايد اين مسائل را طرح كنيم، و بشناسيم بعد ببينيم كه آيا فطريند يا نه؟ و در صورت فطرى بودن چه نتيجه‏اى بايد بگيريم و در صورت فطرى نبودن چه نتيجه‏اى؟ و بعد برويم سراغ دليل بر فطرى بودن يا نبودن آن‏ها. اين فطريات يا خواسته‏هاى روحى انسان عبارتند از :

١ - حقيقت جويى

مى‏توانيم نام اين مقوله را مقوله دانايى يا مقوله دريافت واقعيت جهان بناميم. به هر حال در انسان گرايشى هست كه مى‏خواهد واقعيت‏ها را آن چنان كه هستند درك كند و بشناسد و همين مسأله باعث پيدايش علم و فلسفه شده است. در روانشناسى اين مقوله را به نام حس كاوش مطرح مى‏كنند. اين حالت در كودكان نيز به شكل كنجكاوى‏هاى گوناگون وجود دارد. به خاطر همين حس است كه انسان دانايى را ولو همراه با رنج و سختى، بر ابلهى ولو با ثروت و خوشى، ترجيح مى‏دهد.

٢ - خير خواهى

اين گرايش همان چيزى است كه آن را اخلاق يا خير اخلاقى مى‏ناميم. انسان به بسيارى از امور به خاطر منفعت آن‏ها گرايش دارد. گرايش انسان به منفعت، همان خود محورى است كه براى حفظ و ادامه حيات خود مى‏باشد. اما گاهى كارى را فضيلت مى‏داند، و بدان گرايش دارد. مانند گرايش انسان به راستگويى و تنفر وى از دروغ. به طور كلى اين گرايش‏ها كه فضيلت ناميده مى‏شوند دو نوع است : فردى و اجتماعى. فردى مثل گرايش به نظم، گرايش به تسلط بر نفس و... و اجتماعى مانند گرايش به تعاون، گرايش به احسان، گرايش به ايثار و...

٣ - گرايش به جمال و زيبايى

در انسان گرايش به زيبايى دوستى و زيبايى آفرينى در زمينه‏هاى مختلف وجود دارد، حتى در لباس پوشيدن. مسأله هنر هم خلق نوعى زيبايى است كه گرايش به آن در همه افراد وجود دارد. يكى از جهات معجزه بودن خود قرآن هم مقوله زيبايى يعنى فصاحت و بلاغت آن است.

٤ - گرايش به خلاقيت و ابداع

گرايشى در انسان هست كه او را وادار به نوآورى مى‏كند. ابتكار و نوآورى در مقابل تقليد است؛ بعضى فقط تابع و مقلدند و روش‏هاى ديگران را تقليد مى‏كند، اما بعضى ابتكار دارند و در زمينه‏هاى مختلف كار و صنعت و علم و... چيزهاى نو مى‏آفرينند. از بالاترين مراتب نوآورى، خلق نظريه‏هاست كه كسى نظريه‏اى خلق كند، بعد آن را اثبات نمايد و ديگران نظريه او را بپذيرند.

٥ - عشق و پرستش

عشق نيز يكى از پيچيدگى‏هاى وجود انسان است.

محبت وقتى به مرحله‏اى برسد كه بر عقل و اراده تسلط پيدا كند، به آن عشق گويند. عشق واقعى جدا از شهوات، به پرستش هم مى‏انجامد. در مورد عشق تفسيرهاى گوناگونى ارائه شده است. بعضى مانند فرويد آن را چيزى جز شهوات ندانسته و گفته‏اند : عشق همان هيجان غريزه جنسى است. بعضى ديگر مثل ويل دورانت معتقدند عشق از غريزه جنسى شروع مى‏شود ولى بعد تلطيف شده، جنبه جنسى خود را از دست مى‏دهد و حالت روحانى به خود مى‏گيرد. اما فلاسفه اسلامى قائل به دو نوع عشقند : عشق جسمانى و عشق روحانى و منشأ عشق جسمانى را غريزه مى‏دانند كه با وصال معشوق پيان مى‏يابد، اما عشق روحانى نوعى همشكلى بين روحهاست كه نه تنها وصال آن را خاموش نمى‏كند، بلكه بر حرارتش مى‏فزايد. به عقيده اينها، برخى از عشق‏هاى افراد انسان به يكديگر هم از نوع روحانى است، زيرا شخص معشوق مظهرى است از آن معشوق حقيقى، عاشق در خيال خود همه كمالات را براى معشوق فرض مى‏كند و براى همين است كه گاه عاشق، خيال محبوب را از خود محبوب عزيزتر مى‏دارد. اما بنابر نظر عرفا اصلا عشق مجازى وجود ندارد و تمام عشقها، حقيقى است. عرفا مى‏گويند : تنها جمال و زيبايى، جمال خداست و بقيه، پرتوهايى از اين جمالند. فطرت انسان در جستجوى جمال و كمال مطلق است، اما در مصداق آن اشتباه مى‏كند و سراغ اينها كه تا حدى مظهر معشوق حقيقى‏اند مى‏رود، براى همين است كه بعد از وصال به معشوق‏هاى غير حقيقى كه فاقد جمال و كمال مطلقند، احساس سرخوردگى مى‏كند.

اشتباه اين مسأله كه گفته‏اند انسان طالب تنوع است، در همين جا معلوم مى‏شود : زيرا حق اين است كه انسان چيزى را كه مقتضاى طبيعتش است، طلب كند و وقتى بدان رسيد آرامش يابد. پس انسان حقيقتا طالب تنوع نيست و اگر به مطلوب حقيقى خود برسد آرام مى‏گيرد؛ اين سرگردانى‏ها ناشى از آن است كه انسان در مصداق مطلوب خود اشتباه مى‏كند. لذا آنان كه دنبال خدا مى‏روند، آرامش مى‏يابند (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّـهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّـهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) (٤١) تنها با ياد خدا دل‏ها آرام مى‏گيرد و هيچ مطلوب ديگرى به انسان آرامش حقيقى نمى‏دهد. از اين جا سخيف بودن كلام آن‏هايى كه بهشت را جايى خستگى‏آور تلقى مى‏كنند، معلوم مى‏شود. اينها چون لذات را صرفا در لذات مادى خلاصه كرده‏اند و لذات مادى هم فقط وقتى لذتبخش است كه انسان آن لذات را نداشته باشد و با زحمت كسب كند و در بهشت هم همه لذات مهياست، از اين رو پنداشته‏اند در بهشت، انسان از چيزى لذت نمى‏برد. در حالى كه قرآن جواب اينها را داده است كه (لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا) (٤٢) اهل بهشت طالب تحول نيستند. زيرا لذت آن‏ها اين است كه مهمان خالق خود هستند و با آن حقيقت پيوند خورده‏اند، لذا ديگر آن حالت دل‏زدگى و تنوع خواهى و اين كه به جاى ديگر بروم وجود ندارد، و اصلا جاى ديگر، معنى ندارد.

به هر حال خوبى عشق ولو عشق‏هاى مجازى، اين است كه در انسان وحدت و تمركز ايجاد مى‏كند؛ روح انسان به صدها شى‏ء وابستگى دارد و فقط وقتى واقعا موحد مى‏شود كه همه اين رشته‏هاى تعلق را پاره كند، و عشق سبب پيدايش اين حالت تمركز مى‏شود. پس عشق در حقيقت همان فناى عاشق در معشوق است و به خاطر همين است كه با هيچ منطق مادى جور در نمى‏آيد. عشق، انسان را به مرحله‏اى مى‏رساند كه از معشوق، خدايى مى‏سازد و او را هستى مطلق فرض مى‏كند و بنده او مى‏شود، و اين پرستش است. جالب است كه بدانيم غربيانى مثل راسل، آن عشقهايى را كه به فناى عاشق در معشوق مى‏انجامد، عشق‏هاى شرقى مى‏دانند؛ وى در كتاب زناشويى و اخلاق مى‏گويد : براى ما (غربيها) عشق وسيله و مقدمه‏اى براى وصال است، اما عشق‏هاى شرقى، خود، هدف است و اين عشقهاست كه به روح انسان عظمت و شكوه و شخصيت مى‏دهد.

اين كه ما پرستش را مرحله نهايى عشق و پرستش واقعى را پرستش عاشقانه معرفى كرديم، ممكن است اين سؤال را پديد آورد كه پس تكليف عبادت‏هاى اغلب مردم كه به اين مرحله نرسيده‏اند، چيست؟ مى‏گوييم : اين مسأله از نظر اسلام، مسلم است كه اخلاص، شرط عبادت مى‏باشد : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّـهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ‏(٤٣) و اخلاص اين است كه معبود انسان، خود خدا باشد، نه هواى نفس. انسان گاهى بدون هيچ ارتباطى با خدا، كارى را كاملا براى هواى نفس خود انجام مى‏دهد، كه هيچ. اما گاه خدا را وسيله قرار مى‏دهد براى خواسته‏هاى نفسانى خودش؛ مثلا به در خانه خدا مى‏رود براى حل مشكلات دنيا. اين هم اگر چه نوعى شرك است، اما خداوند آن را مى‏پذيرد و همان چيزى را كه انسان مى‏خواهد، به او مى‏دهد. در آخرت هم همين طور است؛ اگر انسان خدا را براى خواسته‏اى اخروى عبادت كند، خدا آن خواسته‏ها را به وى مى‏دهد و اگر چه اين عبادت، عبادت واقعى نيست، اما خداوند اين گونه شرك‏ها را به تفضل خودش ناديده مى‏گيرد و اعمال ما را از ما خواهد پذيرفت. پرستش حقيقى آن‏جاست كه خدا، فقط و فقط به خاطر خودش و به صورت عاشقانه پرستيده شود. در روايات اسلامى آمده است : ان دبيب الشرك فى القلب، أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء(٤٤) كه اين همان شرك‏هاى مخفى است كه خدا وسيله مى‏شود براى هدف‏هاى ديگر(٤٥).

توجيه اين پنج مقوله بر اساس فطرت و نفى فطرت‏

حال ببينم چگونه مى‏توان اين پنج مقوله را توجيه كرد. به طور كلى اينها دو توجيه اساسى دارند؛ يكى اين كه بگوييم : همه اينها از فطرت سرچشمه مى‏گيرند؛ انسان حقيقتى است مركب از روح و بدن و روحش حقيقتى است الهى و ملكوتى نفخت فيه من روحى‏(٤٦) در انسان، هم عناصر مادى و طبيعى وجود دارد كه او را به طبيعت وابسته مى‏كند، هم عناصر غير مادى كه او را به امورى معنوى وابسته كرده است : ان الله تعالى خلق الملائكة و ركب فيهم العقل، و خلق البهائم و ركب فيهم الشهوة، و خلق الانسان و ركب فيه العقل و الشهوة(٤٧) پس اين كه انسان حقيقت جو و زيبايى جو و... مى‏باشد، واقعيتى است در روح او، انسان ميان اين دو گرايش آسمانى و زمينى مختار است؛ (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (٤٨) آن‏ها كه در جهت آسمانى و عقلانى پيش رفته‏اند، گروه حق را تشكيل مى‏دهند، و آن‏ها كه در حيوانيت سقوط كرده‏اند، گروه باطل را. نبردهاى انسانى تاريخ هم، صرف نبرد طبقه محروم با طبقه برخوردار، به خاطر منافع نيست، بلكه نبرد اصلى، نبرد طبقه حق‏جو با طبقه منعفت‏جو است، و البته طبقه محروم نسبت به طبقه برخوردار، بيشتر به حق گرايش دارد، زيرا حق از طرفى روح گرايش به حق او را ارضا مى‏كند و از طرف ديگر حقوق از دست رفته‏اش را به او مى‏دهد.

توجيه ديگر اين است كه بگوييم خير، اين گرايشها فطرى نيست. در اين صورت بايد به توجيه‏هاى مادى پرداخت، همان طور كه عده‏اى مى‏گويند : انسان با حيوان فرقى ندارد و آنچه به حسب غريزه مى‏خواهد همان وسايل معاش است، اما در اثر همين زندگى مادى، به يك سلسله امور ديگر هم نياز پيدا مى‏كند؛ مثلا انسان به تنهايى نمى‏تواند زندگى كند و منافع و مصالح او اقتضاى زندگى جمعى را دارد. بعد در اين زندگى جمعى يك سلسله مقرراتى وضع مى‏شود تا هر كسى حدود مرز خود را رعايت كند؛ مثلا عدالت وضع مى‏شود، چون زندگى اجتماعى بدون عدالت امكان‏پذير نيست. من عدالت را مى‏خواهم براى اين كه شما به من زور نگوييد و شما هم آن را مى‏خواهيد براى اين كه من به شما زور نگويم، و اين كه عدالت را به خاطر عدالت بخواهيم، بى‏معنى است. يا مثلا بشر مى‏بيند هر چه درباره طبيعت آگاه‏تر شود، برايش بهتر است؛ پس به دنبال علم مى‏رود و احيانا به آن يك قداستى هم مى‏بخشد، چرا كه علم بهترين ابزار كسب معاش است. گاه يك سلسله قداست‏هايى را هم نيرنگ‏ها به وجود مى‏آورند. مثلا طبقات زيرك و باهوش، مردم را فريب مى‏دهند و براى علم، هنر، خلق و ابداع و... يك قداست ذاتى قائل مى‏شوند در حالى كه هدفشان فريب مردم و استفاده از محصول كار آن‏هاست. عشق و پرستش هم اساسا بى‏معناست، زيرا انسان را از خود بيگانه مى‏كند و فناى عاشق در راه معشوق با هيچ منطقى جور در نمى‏آيد و...

در بحث فطريات علمى گفتيم كه حسيونى كه به حسى بودن خود وفادار ماندند، به دو اصل پايبند شدند و گفتند : اولا چيزى را كه حس نمى‏كنيم، نه نفى مى‏كنيم و نه اثبات؛ ثانيا بعضى مسائل مانند اصل عليت را اگرچه همه اذهان قبول دارند اما چون محسوس نيست ما قبول نداريم، چون آنچه محسوس است تعاقب است نه عليت. ولى يك عده خواستند در مقدمات، حسى باشند و در نتيجه‏گيرى، عقلى. در باب گرايش‏ها هم همين طور است. يك عده مثل نيچه، به لوازم مادى بودن روح از هر جهت ملتزم شدند و تمام ارزش‏هاى انسانى را كه اخلاق ناميده مى‏شود، نفى نمودند. واقعا هم اگر ما انسان را صدردصد مادى بدانيم، تمام گرايش‏هاى مقدس انسانى، امورى موهوم خواهند بود. اما كسانى كه اصالت ارزش‏هاى انسانى را در ظاهر قبول مى‏كنند، خود دو دسته‏اند. يك دسته كه ماركسيست‏ها باشند، اين ارزش انسانى را متغير مى‏دانند و دسته ديگر، يعنى اگزيستانسياليست‏ها، سعى كرده‏اند براى اين اصالت‏ها، پايه‏اى پيدا كنند بدون اين كه تركيب مادى بشر به هم بخورد(٤٩). اكنون به بيان و نقد اين دو ديدگاه مى‏پردازيم :

## توجيه ارزش‏هاى انسانى از ديدگاه ماركسيستها

ماركسيست‏ها مى‏گويند : چون انسان موجود ثابتى نيست، قهرا ارزش‏هاى انسانى هم ثابت نيستند. انسان در هر دوره ارزش‏هاى اخلاقى مختص به آن دوره را دارد. اساس اين نظريه مسأله نسبيت اخلاق مى‏باشد، يعنى چون انسان متغير است انسانيت نيز متغير و تابع شرايط خاص زمان و مكان مى‏باشد و هر زمانى يك اخلاق را اقتضا مى‏كند.

حال آيا واقعا ارزش‏هاى اخلاقى متغيرند؟ مثلا همين حقيقت‏جويى، آيا يك ارزش متغير است و در دوره‏هاى اشتراك اوليه، كشاورزى، بردگى، فئودالى، سرمايه‏دارى و كمونيستى براى انسان تغيير كرده يا ارزشى ثابت است؟ ثانيا اگر ارزش‏ها متغير باشند، بايد هر ارزشى در زمان خود درست باشد و در زمان ديگر خطا، و ديگر كسى حق محكوم كردن اخلاق خطاى گذشتگان را نخواهد داشت؟ مثلا بايد گفت كار فرعون در زمان خودش خوب بود، چون دوره، دوره حكومت فرعون‏ها بود! ثالثا در اين بيان روى اخلاق طبقاتى تكيه شده است و مطابق آن، مثلا در زمان ما كه نمونه‏اى از همه اين نظام‏ها موجود است، بايد بگوييم كه واقعا اخلاق براى كمونيست يك چيزى است و براى كاپيتاليست چيز ديگر، پس يك كمونيست نمى‏تواند يك كاپيتاليست را از نظر اخلاقى محكوم كند، زيرا يك اخلاق مشترك انسانى و فطرى در كار نيست كه ملاك قضاوت قرار گيرد.

از اشكالات فوق به اين نتيجه مى‏رسيم كه انسان نمى‏تواند هم قائل به اخلاق باشد و هم آن را نسبى و متغير بداند و لااقل اصول اخلاقى بايد ثابت باشند. اگر ثبات را از اخلاق بگيريم به صورت آداب و يك سلسله قواعد قراردادى در مى‏آيد كه نه مقدس خواهد بود و نه ملاك خير و فضيلت. نكته ديگر در اين فرضيه، متكامل دانستن اخلاق است كه آن هم تناقضى ديگر در اين فرضيه مى‏باشد : مى‏دانيم كه متغير، هم مى‏تواند در جهت سقوط و انحطاط باشد و هم در جهت تكامل، اگر اخلاق تنها سير تكاملى داشته باشد، ديگر فساد اخلاقى معنى ندارد و هر مرحله‏اى كه بيايد از مرحله بعد بهتر خواهد بود. براى تكامل بايد يك مبدأ كمال در نظر بگيريم و بعد مسيرى كه شى‏ء از همان مبدأ و در همان مسير رشد مى‏كند و در سطح بالاترى قرار مى‏گيرد.

در مورد جامعه بشرى تكامل سه مصداق مى‏تواند داشته باشد؛ گاه منظور از تكامل جامعه بشرى، در رابطه با انسان و طبيعت است كه مسلما در اين جنبه تكامل رخ داده است يعنى روز به روز بر تسلط انسان نسبت به طبيعت افزوده شده است. حالت ديگر، تكامل در روابط انسان‏ها با يكديگر از نظر روابط ساختمانى اجتماعى است و در اين جا نيز تكامل را مشاهده مى‏كنيم، يعنى جامعه از نظر تشكيلات، روز به روز پيچيده و گسترده‏تر شده است كه نتيجه آن، زياد شدن تخصص‏ها در جامعه، خارج شدن افراد اجتماع از تشابه و دور كردن آن‏ها از يكديگر است. حالت سوم تكامل در انسانيت و اخلاق است. ما تنها اگر اصول ارزش‏هاى انسانى را فطرى و ثابت بدانيم، تكامل معنى پيدا مى‏كند. مثلا مى‏گوييم زيبايى دوستى يكى از ارزش‏هاى انسانى است. حال اگر به تاريخ زندگى بشر بنگريم مى‏بينيم كه بشر اوليه و بشر امروزى بسيار پيشرفت كرده است. اما اگر تكامل را صرف تغيير بدانيم كه حتى وحدت مسير و معيار هم برايش قائل نباشيم و بگوييم مثلا بشر گذشته در دوره‏هاى سابق، حقيقت‏جو بود، ولى امروز اين معيار تغيير كرده، ديگر به اين تغيير، تكامل نمى‏گويند.

اينها پنداشته ‏اند اگر معيارهاى انسانيت را ثابت بشماريم، انسان را ثابت و غير متكامل دانسته‏ايم. لذا تكامل را امرى اعتبارى و طفيلى تكامل ابزار توليد دانسته‏اند. ما در تكامل ابزار توليد شكى نداريم، اما اينها مى‏گويند ابزار توليد كه تكامل مى‏يابد و هر مرحله‏اى، اخلاقى را ايجاب مى‏كند و چون آن اخلاق ناشى از مرحله تكامل يافته ابزار توليد است، پس اخلاق آن مرحله هم متكامل شده است. در صورتى كه اينها هيچ تلازمى باهمديگر ندارند؛ اولا ما اين حرف كلى را كه هر دوره ابزار توليد، اخلاق خاصى را اقتضا مى‏كند، در اصول اخلاق قبول ننداريم، زيرا ابزار توليد در هر مرحله‏اى باشد، اصول اخلاقى يكى است. اين مثل آن است كه كسى بگويد زمانى كه دزدى با شعمع بوده، كار بدى بود حال كه برق و الكترونيك آمده، ديگر دزدى كار بدى نيست! و ثانيا خود اين كه تكامل ابزار توليد را تكامل انسان بدانيم، نفى اصالت‏هاى انسانى است؛ يعنى در حقيقت خود انسانيت از آن جهت كه انسانيت است، هيچ تكاملى ندارد(٥٠)!

## توجيه ارزش‏هاى انسانى از ديدگاه اگزيستانسياليسم‏

در فلسفه اسلامى، ما دو نوع خير داريم : خير محسوس (كه مربوط به جنبه‏هاى مادى انسان است و احيانا منفعت يا سود خوانده مى‏شود) و خير معقول (كه مربوط به جنبه‏هاى معنوى انسان است)؛ اما اگزيستانسياليست‏ها چون واقعيت را منحصر در ماديات مى‏دانستند، گفتند كه انسان به حكم عقل و منطق، يا جستجوگر خير (به معنى منفعت مادى) است، يا جستجوگر يك ارزش خيالى است كه هر چند عقل مى‏گويد آن چيز هيچ ارزشى ندارد، اما انسان به دنبال آن مى‏رود.

عده‏اى مطلب فوق را با صراحت اظهار كردند و عده‏اى آن را در لفافه سخن پيچيدند و گفتند بر خلاف واقعيت‏هاى خارجى كه امورى كشف شدنى‏اند، ارزش‏هاى انسانى يك سلسله امور آفريدنى هستند، يعنى قبلا وجود نداشته‏اند كه انسان آن‏ها را كشف كند، بلكه خود انسان آن‏ها را خلق و اعتبار مى‏كند. با اين بيان مثلا عدل و ظلم در ذات خود هيچ فرقى ندارند و اين انسان است كه به عدل ارزش مى‏دهد و عدل با ظلم تفاوت پيدا مى‏كند؛ همين طور است ساير امور اخلاقى.

ما مى‏پرسيم اين خلق ارزش چگونه است؟ اگر به اين معناست كه انسان با اعتبار كردن خود به آن‏ها واقعيت خارجى مى‏دهد، كه اين اصلا معنى ندارد، تازه شما كه اصلا واقعيتى براى معنويت قائل نيستيد، انسان چگونه مى‏تواند به چيزى كه واقعيت‏پذير نيست، واقعيت بدهد؟! پس در حقيقت اين آفريدن يعنى اعتبار كردن امور قراردادى، و منظور شما از اين كه انسان ارزش را مى‏آفريند يعنى انسان براى آنچه ارزش ناميده مى‏شود، واقعيتى فرض مى‏كند در حالى كه واقعيت ندارد، كه اين هم باز مساوى نفى ارزش‏ها و اصالت‏هاست. علاوه بر اين، انسان در وسائل مى‏تواند قرارداد كند نه در هدف‏ها؛ اين كه انسان با اعتبار و قرارداد بتواند اصالت‏هاى انسانى بيافريند مثل اين است كه فرض كنيم انسان هدفى ندارد، بعد چيزى را براى خودش اعتبار مى‏كند كه هدف بشود و همان چيز هدف مى‏شود، مثل اعراب جاهليت كه بت مى‏ساختند بعد همان بت را مى‏پرستيدند! در حالى كه هدف بايد چيزى بالاتر از انسان باشد تا انسان براى رسيدن به آن تلاش كند، نه چيزى كه قراردادى و ساخته انسان است و در نتيجه پست‏تر از خود اوست.

پس اين هم راه حلى براى اين مشكل نيست. لذا اصالت‏هاى انسانى تنها وقتى مفهوم پيدا مى‏كنند كه مايه‏هايى در فطرت انسان داشته باشند و انسان همان طور كه با واقعيت‏هاى محسوس خود به سوى واقعيت‏هاى محسوس جهان حركت مى‏كند، با واقعيت‏هاى معقول و غير مادى‏اش به سوى واقعيت‏هاى غير محسوس حركت كند. پس ارزش‏ها همان خيرهاى واقعى‏اند و نمى‏شود آن‏ها را هيچ و پوچ و غير واقعى دانست، مگر اين كه تمام گرايش‏هاى مقدس را در انسان نفى كنيم و انسان را بيش از يك حيوان ندانيم‏(٥١).

## نظريات منكرين فطرى بودن دين، درباره منشأ دين‏

حال بحث فطرى بودن دين مطرح است كه آيا دين فطرى است؟ عده‏اى فطرى بودن دين را قبول ندارند و درباره منشأ آن نظريات مختلفى بيان كرده‏اند.

## فويرباخ و از خودبيگانگى

يكى از اين نظرات، نظريه فويرباخ است كه مذهب را مولود حالت از خودبيگانگى انسان نسبت به خودش مى‏داند. معنى اصطلاح از خودبيگانگى كه اولين بار توسط هگل مطرح شده، اين است كه انسان يك واقعيت و خود واقعى دارد، بعد چيزى را كه ناخود است، به جاى آن خود حقيقى مى‏پندارد، يعنى خودش را با غير خودش اشتباه مى‏گيرد(٥٢).

فويرباخ مى‏گويد : انسان داراى دوگانگى وجود است؛ وجودى عالى دارد و وجودى دانى (همان دو چيزى كه ما آن‏ها را حيوانيت و انسانيت انسان مى‏ناميم). بعد مى‏گويد كه انسان به دنائت‏ها تن در مى‏دهد و تابع جنبه دانى خود مى‏شود، بعد مى‏بيند كه با آن جنبه‏هاى عالى خودش جور در نمى‏آيد، لذا در حالى كه همين شرافت‏ها و اصالت‏ها در خود اوست، فكر مى‏كند كه اينها در ماوراى اوست و خدا را بر اساس وجود خود مى‏سازد. يعنى برخلاف آنچه كه تورات مى‏گويد : خدا انسان را بر صورت خود آفريد بايد گفت كه انسان، خدا را بر سيرت خود آفريد! وى مى‏گويد كه ابتدا آن جنبه ماورايى از انسان خيلى دور شد، لذا انسان از خداهاى مذاهب بدوى خيلى فاصله داشت، بعد خداى يهود تا حدى شبيه انسان مى‏شود و مانند انسان، احساسات و عواطف و خشم و شهوت دارد و كم‏كم در مسيحيت به صورت يك انسان در مى‏آيد. فويرباخ نتيجه مى‏گيرد انسان هر چه بيشتر خود را بشناسد، بيشتر اين از خود بيگانگى را از خودش دور مى‏كند، و زمانى كه خودش را خوب بشناسد، جايى براى مذهب باقى نمى‏ماند و انسان به آن جا مى‏رسد كه بگويد اين صفات مال من است نه مال خدا، و به جاى پرستش خدا، خود را بپرستد.

در رد اين نظريه مى‏گوييم : اولا : شما كه انسان را صددرصد مادى مى‏دانى، دوگانگى وجود او را چگونه توجيه مى‏كنى؟ اين دوگانگى را مذاهب مى‏توانند بيان كنند كه انسان را مركب از يك حقيقت خاكى و يك حقيقت ملكوتى مى‏دانند. ثانيا : بنابر فرض فوق، ما مجبوريم كه از طرفى همه انسان‏ها را ساقط شده در حيوانيت بدانيم، و نيز بايد همه اين ساقط شده‏هاى در حيوانيت را مذهبى فرض كنيم؛ در حالى كه مى‏بينيم در همه زمان‏ها انسان‏هايى كه به شرافت و انسانيت خودشان وفادار مانده‏اند، يافت مى‏شوند، و همچنين آن‏هايى كه به مذهب گرايش پيدا مى‏كنند، كسانى‏اند كه اين اصالت‏هاى انسانى در آن‏ها زنده است، و بى‏دين‏ها، افراد فرورفته در حيوانيت‏اند. به هر حال نظريه فويرباخ نظريه منسوخى است‏(٥٣).

## اگوست كنت و جهل

نظر ديگر اين است كه مذهب مولود جهل است. اگوست كنت مى‏گويد : بشر بالطبع اصل عليت را پذيرفته، اما چون علل اصلى حوادث را نمى‏دانسته، آن‏ها را به يك موجودات غيبى مثل خدايان نسبت داده است. علاوه بر اين توجيه نظرى، كسانى مانند اسپنسر ريشه مطلب را هم بيان كرده‏اند كه انسان مردگان را در خواب مى‏ديد، آنگاه فكر مى‏كرد كسى كه به خوابش آمده، واقعا يك موجود خارجى است و از طرفى هم مى‏دانست كه جسم وى زير خاك فرسوده شده، از اين جا معتقد به يك دوگانگى در همه انسان‏ها شد كه هر كس جسمى دارد و روحى؛ بعد اين را به همه اشيا تعميم داد و براى همه آن‏هاروحى قائل شد. آن گاه در گرفتارى‏ها و مصيبت‏هاى طبيعى، همان طور كه براى يك انسان قدرتمند هديه مى‏برد، در مقابل نيروهاى طبيعت هم نذر مى‏كرد و همان طور كه از يك انسان قوى تملق گويى مى‏كرد تا از شرش در امان بماند، درباره طبيعت نيز چنين كرد، و از اين جا پرستش نيروهاى طبيعت شروع شد.

## راسل و ضعف و ترس

نظريه ديگرى مذهب را ناشى از ضعف و يا ترس بشر معرفى كرده است. راسل و تأييد اين نظريه مى‏گويد : انسان پديده‏هايى را مى‏ديده و مى‏ترسيده، احتياج داشته كه اين اضطراب و نگرانى درون خودش را به آرامش تبديل نمايد. اما چون به پديده‏ها، علم و شناخت واقعى نداشته، براى تسكين خود مثلا با اعتقاد به قضاوقدر و يا اعتقاد به اين كه اگر ما در دنيا ناراحتى مى‏كشيم، در عوض بهشتى هست و... سعى مى‏كرده ناملايمات را براى خود آسان نمايد.

در نقد اين چند نظريه بايد متوجه اين نكته بود كه آن‏ها از اول فرضشان بر اين است كه يك منطق و فكر معقول نمى‏توانسته منشأ پيدايش دين باشد و بنابراين بايد به دنبال امور غير منطقى مانند ضعف و جهل و ترس و... برويم.

پاسخ ما به اين نظريه‏ها اين است كه تا وقتى از نظر منطقى و بر مبناى دستگاه ادراك بشر و آنچه انسان پيرامون خود حس مى‏كند، مى‏توان پيدايش عقيده‏اى را توجيه نمود، دليلى ندارد كه به دنبال علتى ماوراى منطق و درك بشر (مانند خواب ديدن و ترسيدن و...) برويم.

اين مسأله بسيار طبيعى است كه هر انسانى، حتى يك كودك چند ساله، وقتى به حادثه‏اى برخورد مى‏كند، دنبال سبب و علت آن مى‏رود. در مورد كل مخلوقات هم طبيعتا اين سوال مطرح مى‏شده است. در مرحله بعد بشر مى‏بيند كه تمام موجودات جهان تغيير مى‏كنند و بدون آن كه خودشان بخواهند، مى‏آيند و مى‏روند؛ در اين جا فورا اين فكر براى انسان پيدا مى‏شود كه آيا يك قدرتى كه فقط حاكم باشد نه محكوم، تغيير دهنده باشد و خود تغيير نكند، وجود دارد يا نه؟ خيلى طبيعى است كه اين فكر براى بشر در هر دوره‏اى مطرح شود. علاوه بر اينها تاريخ نشان مى‏دهد كه در همان دوره‏هايى كه اين عده به عنوان دوران جهل و نادانى بشر معرفى مى‏كنند، انسان‏هاى بسيار متفكرى وجود داشته‏اند (به قول ما پيغمبران و به قول آن‏ها فيلسوفان) كه همين تذكر را به بشر مى‏داده‏اند.

قرآن كريم در اين زمينه مى‏گويد : ابراهيم عليه‌السلام اولين بار وقتى چشمش به ستاره‏اى افتاد گفت : هذا ربى، اما وقتى ديد كه ستاره افول كرد و فهميد آن هم مثل خود او متغير و مربوب است، گفت : من چنين چيزى نمى‏خواهم فلما أفل قال لا أحب الافلين همين سخن درباره ماه و خورشيد هم تكرار شده. ابراهيم عليه‌السلام يك دفعه دست از همه اينها شست و همه عالم را به صورت يك واحد متغير و مربوب ديد و گفت :( وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) ‏(٥٤).

حال بايد به قائلين نظريه‏هاى فوق گفت كه آيا منطق قرآن قويتر است يا منطق شما؟ آيا اين انسان‏شناسى درست‏تر است يا آن طور كه شما مى‏گوييد؟ مخصوصا اين كه قرآن مثال را براى ابراهيم عليه‌السلام ذكر مى‏كند كه تا حدود شانزده سالگى در غارى بوده و عالم را نديده است، به اين ترتيب قرآن مى‏خواهد بگويد : فطرت بى‏آلايش انسان حتى در ابتداى‏ترين انسان‏ها، اين چنين حكم مى‏كند. بنابراين براى مطلبى كه از چنين پايه منطقى و معقولى برخوردار است، نوعى بيمارى و نادانى است اگر به دنبال توجيه و تحليل‏هاى غير طبيعى برويم.

اشكال ديگر نظرياتى كه دين را ناشى از جهل و ضعف و ترس مردم مى‏دانند اين است كه طبق اين نظريات به موازات پيشرفت علم و آگاه شدن انسان‏ها بايد دين از بين برود، يعنى در ميان طبقات علما نبايد ديندارى وجود داشته باشد. در صورتى كه مى‏بينيم هم در ميان طبقه جاهل افراد بى‏دين و دين‏دار وجود دارد و هم در طبقه علما، و بلكه شايد عالم‏ترين افراد در هر زمانى معتقد به دين و مذهب باشند(٥٥).

## نظريه ماركسيسم

در نظريات قبل به عامل فردى در پيدايش دين توجه شده بود و به عبارت ديگر نظريه پردازان اين مسأله را توجيه روانشناسانه كرده بودند، اما به اعتقاد ماركسيسم پيدايش دين توجيهى جامعه شناسانه دارد، به اين ترتيب كه مى‏گويند : بعد از پيدايش مالكيت و تقسيم شدن جامعه به دو گروه غنى و فقير، طبقه حاكم و استثمارگر دين را وضع كرد، زيرا اين طبقه نسبت به طبقه فقير و محروم، يك سلسله امتيازات داشت و براى حفظ اين امتيازات، احتياج به يك عامل معنوى و درونى در ميان طبقه محروم داشت تا براى آن‏ها مايه تسلى باشد و مثلا با خود بگويند : هر چه در اين جا از دست داديم، در دنياى ديگر به دست مى‏آوريم. تمام تعليمات اديان در جهت تسكين و تسليم طبقه محروم است كه مثلا با اعتقاد به قضا و قدر به فكر انقلاب نيفتند!

از نقاط ضعف نظريه ماركسيسم اين است كه اولا طبق اين نظريه در دوره اشتراك اوليه و قبل از پيدايش مالكيت، امكان ندارد دين وجود داشته باشد؛ در حالى كه تاريخ اديان نشان مى‏دهد كه از قديم‏ترين ايام و از همان دوره‏اى كه اينها آن را دوره اشتراك اوليه مى‏نامند، آثار پرستش و حتى يكتا پرستى وجود دارد. ثانيا در دوره‏هاى طبقاتى ما بايد ضرورتا قبول كنيم كه سازنده و آورنده تمام اديان از طبقه حاكم و به نفع آن‏ها بوده‏اند. اما اين هم با تاريخ قطعى اديان جور در نمى‏آيد. مثلا موسى عليه‌السلام در خانه فرعون، عليه فرعون و به سود طبقه محروم و استثمار شده قيام مى‏كند و اين به هيچ وجه توجيه ماركسيستى ندارد. قرآن كريم صريحا تعليمى دارد كه در جهت منافع طبقه محروم و نوعى دعوت به انقلاب عليه طبقه حاكم است : (وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ )‏(٥٦) پس اين هم اشكال ديگر نظريه ماركسيسم است كه نشان مى‏دهد تعاليم اديان براى ايجاد روحيه تسكين و تسليم نمى‏باشد.

اشكال ديگر اين نظريه اين است كه به حساب ماركسيست‏ها اگر امتيازات طبقاتى را از بين ببريم، دين خود به خود از بين مى‏رود؛ در حالى كه مى‏بينيم اين طور نيست و خود كشورهاى سوسياليستى بهترين دليل بر رد اين نظريه است، زيرا اگرچه در آن كشورها به گفته خودشان امتيازات طبقاتى وجود ندارد، اما هنوز خود را مجبور مى‏بينند كه عليه دين تبليغات و مبارزه كنند(٥٧).

## نظريه دوركهيم

نظريه ديگر در مورد منشأ پيدايش دين، نظريه جامعه شناس معروفى است به نام دوركهيم كه براى جامعه اصالت قائل است و مى‏گويد جامعه يك تركيب حقيقى از افراد است (مانند تركيب ئيدروژن و اكسيژن و تشكيل شى‏ء جديدى به نام آب) نه يك تركيب اعتبارى (مانند كنار هم قرار گرفتن درخت‏هاى مختلف و مستقل و تشكيل يك باغ). انسان آداب و رسوم و زبان و افكار و عقايدش را از جامعه مى‏گيرد و جامعه شخصيت او را مى‏سازد و او هم به نوبه خود در جامعه اثر مى‏گذارد. از مجموع اين تأثير گذارى فرهنگى ميان افراد جامعه، يك مركب حقيقى به وجود مى‏آيد به نام قوم يا ملت. بنابراين انسان‏ها از نظر فرهنگى داراى دو خود هستند : خود فردى و خود اجتماعى كه اين خود اجتماعى همان احساس مشترك تمام افراد جامعه است كه مثلا خود را عضو يك ملت خاص مى‏دانند.

از سوى ديگر دوركهيم و دانشمندان ديگرى كه درباره قبايل بدوى در دوران باستان مطالعاتى انجام داده‏اند، معتقدند كه در ابتدايى‏ترين حالات بشر هم نوعى پرستش وجود داشته است و بشر اوليه براى برخى از مظاهر طبيعت نوعى تقدس و احترام فوق العاده قائل بوده و به پرستش آن‏ها مى‏پرداخته است. مسأله ديگر توتم پرستى است كه مى‏گويند اقوام لوليه نوعى حيوان، مانند گاو يا يك مرغ خاصى را توتم خود مى‏دانسته‏اند و آن را پرستش مى‏كرده‏اند. در توجيه چگونگى اين مطلب دوركهيم مى‏گويد : آن حيوان يك قداست و قدرت خارق‏العاده نزد مردم داشته است و مردم آن را محافظ قوم و قبيله خود مى‏دانسته‏اند، لذا توتم پرستى، تجلى همان روح اجتماعى انسانهاست. يعنى چون هر كس يك روح فردى در خود احساس مى‏كند و يك روح جمعى، پرستش توتم از سوى اين قبايل در واقع پرستش جامعه مى‏باشد.

در اين جا مسأله ديگرى هم افزوده مى‏شود و مى‏گويند : انسان بسيارى از كارها را با اعتبار روح جمعى خود انجام مى‏دهد؛ مثلا اگر انسان ايثار مى‏كند، نبايد ايثار را مقدم داشتن غير بر خود معنى كرد و بعد به دنبال توجيه آن بود كه چگونه ممكن است انسان، ديگرى را برخود مقدم بدارد، در حالى كه بالفطره بايد براى خودش كار كند. مى‏گويند : اين توجيه و تحليل اشتباه است، زيرا انسان داراى دو خود است : خود اجتماعى و خود فردى. توجيه صحيح ايثار و فداكارى و ملت‏پرستى و ديگر صفات اخلاقى اين است كه اين جا هم انسان براى خود كار مى‏كند، اما نه خود فردى، بلكه خود اجتماعى؛ پس افعال بظاهر اخلاقى هم، كار كردن براى غير نيست، كار كردن براى خود است كه همان خود اجتماعى مى‏باشد، و گاهى انسان اين روح اجتماعى خود را فراموش مى‏كند، بعد براى انجام يك سلسله كارهاى به اصطلاح اخلاقى و داراى فضيلت كه جنبه اجتماعى به يك موضوع خارجى و ماوراى طبيعى اعتقاد پيدا مى‏كند. معنى از خود بيگانگى هم همين است، يعنى انسان خود را فواموش مى‏كند و غير را به جاى خود قرار مى‏دهد كه در اين جا منظور از خود، خود اجتماعى و منظور از غير، دين و اعتقاد به امور ماوراى طبيعى است.

### نقد نظريه دوركهيم

قبل از نقد اين نظريه بايد به چند نكته در آن توجه نمود؛ يك نكته اين است كه طبق نظريه‏اى كه مى‏گفت دين مولود جهل و ترس است، با از بين رفتن جهل و ترس و طبق نظريه‏اى كه منشأ دين را وجود فقر و غنى و اختلاف طبقاتى مى‏دانست، با از بين رفتن اختلافات طبقاتى بايد دين هم از بين برود، در حالى كه تجربه، مخالف اين را اثبات مى‏كند. اما طبق نظريه دوركهيم ريشه مذهب هميشه همراه بشر است و هرگز از جامعه بشر بيرون نمى‏رود، يعنى اين نظريه قبول مى‏كند كه مذهب از بين رفتنى نيست و همواره وجود خواهد داشت، اما در عين حال مى‏گويد مذهب ريشه ماورائى و الهى ندارد.

نكته قابل توجه ديگر اين نظريه اعتقاد به اصالت اجتماع است. ما هم قبول داريم كه جامعه يك واحد حقيقى است، نه يك واحد اعتبارى. جامعه يك وحدت و حيات مخصوص به خود دارد و لذا كل جامعه داراى قوت و ضعف و سرنوشت مشترك مى‏باشد. تا اينجاى نظيه مذكور درست است، اما به اعتقاد ما جامعه انسانى، نه يك مركب اعتبارى است و نه يك مركب حقيقى از نوع تركيب‏هاى شيميايى كه در آن‏ها شخصيت اجزا به هيچ وجه استقلال ندارد. لازمه نظريه فوق جبر اجتماعى است، يعنى بايد فرد در مقابل جامعه هيچ استقلال و اراده‏اى نداشته باشد، حال آن كه اگرچه جامعه يك مركب حقيقى است، اما در عين حال استقلال فرد در حد معينى محفوظ است و فرد مى‏تواند خود و حتى جامعه خود را عوض كند.

از سوى ديگر اين طور نيست كه انسان درون خودش، دو روح احساس كند : يك روح فردى و يك روح اجتماعى، بعد بگوييم : اگر انسان براى روح فردى خود كار كند، كار بدى انجام داده و اگر براى روح جمعى كار كند، ايثار و احسان و پرستش كرده است. اصلا اين طور نيست، زيرا انسان در ضمير خودش دقيقا احساس مى‏كند آن ضمير درونى كه كار بدى مى‏كند، همان است كه كار خير انجام مى‏دهد. اينها مراتب يك شخصيت واحد هستند، نه دو شخص جدا و مستقل. نفس انسان گاهى در يك حد پايين قرار دارد و تحت فرمان عقل نيست كه قرآن كريم به آن نفس أمارة‏(٥٨) مى‏گويد. همين نفس در يك درجه بالاتر هوشيارتر مى‏شود و خودش را براى كارهاى بد ملامت مى‏كند كه همان نفس لوامة‏(٥٩) است و بعد به درجه‏اى از آگاهى و ايمان و يقين مى‏رسد كه قرآن آن را نفس مطمئنة(٦٠) مى‏نامد. بنابراين انسان داراى دو شخصيت مستقل و جدا از هم نيست. بلكه انسان يك شخصيت دارد كه همه كارهاى متضاد را در آنِ‏واحد انجام مى‏هد.

اشكال ديگر نظريه دوركهيم اين است كه مطابق آن بايد افراد مذهبى و ديندار در ميان مردمى باشند كه روح اجتماعى در آن‏ها فراموش شده باشد، در حالى كه قضيه برعكس است و افرادى كه واقعا مذهبى هستند، دارى عالى‏ترين حس اجتماعى مى‏باشند، تا جايى كه مانند على عليه‌السلام مى‏گويند اگر در اقصى نقاط مملكت كسى گرسنه باشد، ما هم درد مى‏كشيم‏(٦١).

آنچه تا كنون ذكر شد، چيزى نبود بجز يك سلسله فرضيه كه حتى نبايد نام نظريه بر آن نهاد، زيرا نظريه يك فرضيه اثبات شده است. خود همين تعدد و گوناگون بودن اين فرضيه‏ها، دليل بر اين است كه اينها به صورت نظريه نمى‏باشند و ديديم هيچ كس دليلى براى حرف خودش ذكر نكرد و بلكه براى هر يك از آن‏ها دليل مخالف هم وجود دارد و واقعيات تاريخ اين فرضيه‏ها را نفى مى‏كند. حال مى‏خواهيم ببينيم كه نظر قرآن درباره منشأ دين چيست‏(٦٢).

## نظر قرآن درباره منشأ دين

گاهى دين را به عنوان آنچه از ناحيه پيغمبران بر مردم عرضه مى‏شود در نظر مى‏گيريم و مى‏گوييم منشأ دين وحى مى‏باشد، اما گاهى مى‏گوييم : اخلاق و تربيت و قوانين عرضه شده از سوى دين آيا مبنا و ريشه‏اى هم در انسان‏ها دارد؟ ممكن است كسى بگويد دين را خدا به وسيله وحى بر بشر عرضه داشته است، ولى بشر قبل از عرضه شدن دين نسبت به آن بى‏تفاوت بوده، مانند صفحه سفيدى كه نقش بستن هر چيز بر آن يكسان است. اما نظريه ديگر اين است كه نه، آنچه پيغمبران عرضه داشته‏اند، چيزى نيست كه انسان نسبت به آن يك حالت تساوى و بى‏تفاوتى داشته باشد، بلكه چيزى است كه انسان در طبيعت و سرشت خود اقتضاى آن را دارد و در طلب و جستجوى آن مى‏باشد. در اين صورت حالت پيغمبران حالت باغبانى مى‏شود كه گل يا درختى را پرورش مى‏دهد.

وقتى به معارف اسلامى مراجعه مى‏كنيم، مى‏بينيم قرآن و روايات، نظر دوم را تأييد مى‏كنند و مى‏گويند : انسان در نهاد و سرشت خود داراى فطرت و تقاضايى است كه بعثت پيامبران پاسخى به آن تقاضا مى‏باشد. قرآن كريم مى‏فرمايد : (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّـهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّـهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ‏)(٦٣) يعنى پس روى خود را متوجه آيين خالص پروردگار كن. اين فطرتى است كه خداوند، انسانها را بر آن آفريده، دگرگونى در آفرينش الهى نيست. اين است آيين استوار ولى اكثر مردم نمى‏دانند. از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت شده كه فرمودند : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه‏(٦٤) يعنى هر مولودى كه متولد مى‏شود، به فطرت الهى و اسلامى به دنيا مى‏آيد و اين پدران و مادران (و ديگر عوامل خارجى) هستند كه او را يهودى يا نصرانى يا مجوسى مى‏كنند. على عليه‌السلام نيز درباره علت بعثت رسولان در ميان مردم چنين مى‏فرمايد : ليستأدوهم ميثاق فطرته... و يثيروا لهم دفائن العقول‏(٦٥) خداوند پيامبران را فرستاد تا از مردم بخواهند به پيمانى كه در فطرتشان هست وفا كنند... همچنين پيامبران آمده‏اند تا مردم را آگاه كنند كه در عمق روح و عقل آن‏ها گنجينه‏هايى است و به اين وسيله مردم از غفلت خارج شوند.

در پايان ياد آورى نكته‏اى مفيد است و آن اين كه در رابطه با دين هم دو نوع فطرت داريم : يكى فطرت ادراكى و ديگر فطرت احساسى و گرايشى. منظور از فطرت ادراكى در رابطه با دين، اين است كه انسان بالفطرة دين و توحيد را مى‏پذيرد و براى قبول آن نياز به تعليم و تعلم ندارد. مانند آن كه امام صادق عليه‌السلام درباره علماى فاسد و مردم عوام دين يهود فرمود كه انسان به حكم معارف قلبى خود مى‏فهمد كه اگر كسى دستورى داد و خودش بر ضد آن عمل كرد، نبايد به حرف او اعتماد نمود و اين مطلب ديگر درس خواندن و مدرسه ديدن نمى‏خواهد. اما فطرت احساسى به اين معنى است كه از نظر ميل و گرايش، توجه به خدا به گونه‏اى است كه انسان را به سوى خود مى‏كشاند. حال منظور از اين كه دين و توحيد فطرى هستند اين است كه هم از نظر ادراكى و هم از نظر احساسى و گرايش فطرى مى‏باشند(٦٦)

# خلاصه كتاب « فلسفه اخلاق‏ »

## افعال طبيعى و افعال اخلاقى‏

افعال بشر بر دو قسمند : طبيعى و اخلاقى. افعال طبيعى، همان افعال عادى است كه حيوان‏ها هم اين كارها را انجام مى‏دهند و هيچ انسانى به موجب آن‏ها مورد ستايش واقع نمى‏شود، مانند خوردن، خوابيدن و دفاع از حق خويش و...؛ اما يك سلسله افعال هم وجود دارند كه آن‏ها را مافوق حيوانى مى‏دانيم و انجام دهنده آن را تشويق و تحسين مى‏كنيم. ارزشى كه براى اين افعال، قائل هستيم، از نوع ارزش‏هاى مادى مانند ارزش كار يك كارگر نمى‏باشد، بلكه ارزشى است كه با پول و ماديات قابل مقايسه نيست. اين گونه كارها را كارهاى اخلاقى مى‏گويند، مانند : عفو و گذشت، همدردى با ديگران، نيكى كردن در مقابل بدى، فرو خوردن خشم، افشاى خوبى‏ها و پوشاندن بدى‏ها و...

انسان بر خلاف موجودات ديگر در بدو تولد بسيار ناقص مى‏باشد، اما در عوض، استعداد ترقى و تكامل انسان از هر موجود ديگرى بيشتر است، لذا اگر بخواهد در هر زمينه‏اى از جمله در تربيت و اخلاق به انسانيت حقيقى برسد، بايد از يك سلسله اصول اخلاقى و تربيتى پيروى كند و استعدادهاى خود را رشد دهد. در اينجا عده‏اى - مثل نيچه - آن مفاهيم اخلاقى را كه همه انسان‏ها برايش ارزش قائلند، قبول ندارند و محور اخلاق خود را بر خود خواهى و خود پرستى گذاشته‏اند و مى‏گويند : تنها كوشش انسان بايد براى حفظ حيات شخصى‏اش باشد و آنچه به نام كارهاى اخلاقى و شرافتمندانه مطرح شده، همه خرافات و غير واقعى است.

عده‏اى از ماديون هم مى‏گويند : انسان يا طالب سود و منفعت شخصى است و يا طالب ارزش. امور اخلاقى از جنس ارزشند. ارزشى چيزى است كه فايده‏اى ندارد و با هيچ منطقى جور در نمى‏آيد. ارزش‏هاى اخلاقى، احساسات كاذب و بى‏ريشه‏اى هستند كه تحت تأثير تلقين، از قديم وجود داشته و چون ريشه منطقى ندارند، مى‏بينيم كه هر چه دنيا بيشتر به سوى علم پيش مى‏رود، ارزش اين اصول اخلاقى كمتر مى‏شود.

اين عقايد ماديون، مسلما مخالف فطرت انسانى است، زيرا هر كسى در وجدان خود براى امور اخلاقى ارزش و احترام و قداستى قائل است. در مقابل نظر فوق كه به نفى ارزش‏هاى اخلاقى مى‏پردازد، عده زيادى براى اخلاق اصالت قائل هستند و لذا سعى كرده‏اند اين اصالت را ريشه‏يابى كنند و علت و چگونگى آن را توجيه نمايند(٦٧).

## معيار اخلاقى بودن يك فعل‏

قبل از اين كه به بررسى نظرات مختلف در اين زمينه بپردازيم، خاطرنشان مى‏كنيم كه اين بحث، يك بحث علمى صرف نيست كه فايده عملى نداشته باشد. شناختن اين كه اخلاق از چه مقوله‏اى است، تأثير فراوانى دارد در اين كه اگر خواستيم اخلاق را در جامعه پياده كنيم، بدانيم از كجا شروع كنيم، مثلا كسى كه اخلاق را صرفا در محبت مى‏داند، در عمل بايد سعى كند كه محبت را در جامعه زياد كند، تا جامعه اخلاقى پديد آيد؛ و آن كه ريشه اخلاق را دانايى مى‏داند، براى اخلاقى كردن مردم، بايد سعى در گسترش علم در جامعه كند؛ و همين طور نظريات ديگر كه اكنون به بررسى و نقد هر يك مى‏پردازيم :

## ١ - نظريه محبت و غير دوستى

اين نظريه مى‏گويد : فعل اخلاقى يعنى فعلى كه هدف شخص، غير خود باشد، و به بيان ديگر فعلى كه ناشى از احساسات نوعدوستانه باشد، نه انگيزه‏هاى خودخواهانه و ميل‏هاى طبيعى. بر طبق اين نظريه، اخلاق يعنى محبت ورزى به ديگران. البته اين حرف به صورت يك توصيه در تمام دين‏ها و اغلب مكاتب اخلاقى وجود دارد كه : آنچه براى خودت مى‏پسندى براى ديگران هم بپسند، و آنچه براى خود نمى‏پسندى، براى ديگران هم مپسند(٦٨). اما بعضى مكاتب معيار اخلاق را تنها و تنها همين يك توصيه مى‏دانند؛ مانند اخلاق مسيحى و اخلاق هندى. گاندى مى‏گويد : من از مطالعه اوپانيشادها به سه اصل رسيدم : يكى اين كه در همه دنيا فقط يك شناخت وجود دارد و آن، شناخت نفس است؛ دوم اين كه هر كس خود را شناخت، خدا و جهان خود را شناخته است؛ و سوم اين كه در تمام دنيا تنها يك نيرو هست و آن، تسلط بر نفس است، و تنها يك نيكى هست و آن، محبت به ديگران مى‏باشد. مطابق اين نظريه تنها راه گسترش اخلاق در جامعه، اشاعه محبت بين مردم است.

### نقد نظريه محبت‏

يكى از ايرادهايى كه به اين نظريه وارد است، اين است كه هر محبتى را نمى‏توان اخلاق ناميد، همان طور كه هر عمل ممدوحى هم اخلاق نيست. مثلا احساسات مادر به فرزندش، اگر چه بسيار عالى و باشكوه و يك نوع غير دوستى است، اما آن را يك فعل اخلاقى نمى‏دانيم، زيرا محبت مادر، تنها به فرزند خود اوست، از طرفى اين كار ارادى و اختيارى هم نيست، بلكه قانون خلقت است براى حفظ نسل، در حالى كه فعل اخلاقى تنها در محدوده اختيار معنى مى‏دهد. احساسات پدرانه، خويشاوندى، وطن دوستى و... هم، چون غير اكتسابى و غير اختيارى است جزء اخلاق نمى‏باشد.

در اينجا عده‏اى با اضافه كردن يك قيد اصلاحى، خواسته‏اند مطلب را درست كنند؛ گفته‏اند : كار اخلاقى، كارى است كه ناشى از احساسات نوع دوستانه باشد و نيز حالت اكتسابى داشته باشد نه طبيعى اما باز هم ايراداتى بر اين تعريف وارد است. يك ايراد اين كه دايره اخلاق، از حدود غير دوستى وسيع‏تر است و بعضى كارهاى قابل تقديس هست كه ربطى به ديگران ندارند؛ مانند عزت نفس و دورى از ذلت، شجاعت، صبر، اراده قوى و...

ايراد ديگر درباره مفهوم محبت است. آن‏ها مى‏گويند : محبت يعنى نوع دوستى. مى‏پرسيم : اگر انسان به حيوانات ترحم كند، خلق پسنديده‏اى نيست؟! پس لااقل بايد بگوييد : جاندار دوستى اشكال ديگر اين كه اين انسان دوستى شما، گاه جنبه انسان دشمنى مى‏گيرد. زيرا شما مى‏گوييد هر كس را كه از نسل آدم ابوالبشر است، بايد دوست داشت؛ در حالى كه محدوده حقيقى انسان دوستى، در انسان‏هاى داراى انسانيت است، نه آن‏ها كه هيچ يك از ارزش‏هاس انسانى در آن‏ها وجود ندارد، مانند چنگيز و يزيد و... بنابراين اين معيار، معيار كاملى براى شناختن فعل اخلاقى نيست‏(٦٩).

## ٢ - نظريه وجدان

ايمانوئل كانت كارى را اخلاقى مى‏داند كه از واجدان انسان الهام گرفته باشد. وجدان، نيرويى است غير از عقل و عاطفه كه خداوند در درون انسان قرار داده و انسان را به انجام كارهاى خير و اجتناب از كارهاى شر دعوت مى‏كند. كانت مى‏گويد : اگر انسان كارى را به حكم اطاعت بلا شرط وجدان انجام دهد و هيچ غرض و غايت ديگرى (مثل خدمت به ديگران، رسيدن به منفعت بيشتر و...) نداشته باشد، آن كارش، فعل اخلاقى است؛ پس اين نظريه، بر خلاف نظريه سابق كه برون‏گرا بود، نظريه‏اى درون‏گراست.

بايد توجه داشت كه اين نظريه مبتنى بر چند مقدمه است؛ مقدمه اول اين كه بر خلاف كسانى كه همه سرمايه‏هاى ذهنى انسان را مأخوذ از احساس و تجارب مى‏دانند، كانت معتقد است كه معلومات ذهنى ما دو قسمند : بخشى از آن‏ها از همين راه حواس كسب شده، و برخى ديگر، قبل از احساس، در ذهن ما وجود داشته است؛ مطلب ديگر همان چيزى است كه قدماء ما مى‏گفته‏اند كه عقل انسان به دو بخش نظرى و عملى تقسيم مى‏شود كه وظيفه اولى درك هستها، و وظيفه دومى درك بايدها مى‏باشد. كانت كه تمام فلسفه‏اش نقد اين دو عقل و نشان دادن محدوده كارآيى آن‏هاست، معتقد است كه از عقل نظرى كار چندانى ساخته نيست، نيروى مهم انسان، عقل عملى است و از اينجا به مسأله وجدان مى‏رسد.

مقدمه سوم اين كه وجدان يا عقل عملى، جزء فطرت بشر است و خداوند آن را به صورت ثابت در نهاد هر كسى قرار داده است؛ لذا فرمان اخلاقى به نتايج اعمال ربطى ندارد. به عبارت ديگر، اين عقل نظرى است كه با مصلحت سروكار دارد و احكامش هميشه مشروط به مصلحت است و مثلا مى‏گويد : راست بگو به خاطر فلان مصلحت؛ اما وجدان، يك حكم بى‏قيد و شرط مى‏دهد و به اثر و نتيجه هم كارى ندارد؛ مى‏گويد راست بگو، ولو براى تو نتايج زيان آورى داشته باشد. با توجه به همين مسأله، كانت عذاب وجدان را از دلايل مهم نظريه خود مى‏داند و مى‏گويد : اگر چنين نيرويى در انسان نبود، فرد خطا كار هرگز درون خود احساس ناراحتى نمى‏كرد. اين كه اكثر جنايتگران دنيا، معتاد به يك سلسله سرگرمى‏هاى خيلى شديد و انواع مخدرها هستند، به خاطر فرار از عذاب و سرزنش همين وجدان مى‏باشد.

كانت بين سعادت و كمال تفكيك مى‏كند و مى‏گويد : وجدان اخلاقى، انسان را به كمال دعوت مى‏كند نه به سعادت؛ سعادت يعنى خوشى هر چه بيشتر كه در آن هيچ گونه رنج دنيوى يا خروى، وجود نداشته باشد؛ اما وجدان به سعادت كارى ندارد، يعنى به دنبال خوشى نيست، بلكه به دنبال كمال مى‏باشد و به صورت مطلق و بدون قيد و شرط فرمان مى‏دهد كارى را بكن كه فى حذ ذاته كمال است. خود كانت مى‏گويد اين كه اخلاق از سعادت جدا گردد، كار انسان را خيلى داشوار مى‏كند، ولى تنها راه صعود به ملكوت، اين است كه انسان راه كمال را انتخاب كند، نه راه سعادت را.

كانت از راه وجدان، مسائل پيچيده‏اى چون اختيار انسان، جاودانگى انسان و وجود خدا را اثبات مى‏كند. او كه در عقل نظرى كارش به شك‏گرايى انجاميد، مى‏گويد : اگر ما از راه فلسفه وارد شويم، آخر به اينجا مى‏رسيم كه انسان موجودى مجبور است، ولى وقتى به وجدان خود مراجعه مى‏كنيم، انسان را آزاد و مختار مى‏يابيم.

البته اين، حرف تازه‏اى نيست و كسانى هم مثل مولوى اختيار را از همين راه اثبات مى‏كنند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اين كه گويى اين كنم يا آن كنم  |  | اين دليل اختيار است اى صنم  |

كانت مى‏گويد : بقاى نفس را هم با براهين فلسفه نمى‏توان اثبات كرد، اما وجدان انسان مى‏گويد كه نفس جاويد است، به اين دليل كه وجدان همواره به اعمالى مثل عدالت و صداقت و... فرمان مى‏دهد، اما نه تنها انسان در اين دنيا به پاداش اغلب كارهاى اخلاقى نمى‏رسد، بلكه اين اعمال محدوديت‏هايى را هم براى استفاده از دنيا ايجاد مى‏كند، با اين حال باز انسان به فرمان وجدان، عمل مى‏كند. اين احساس تكليف و پيروى از فرمان وجدان متضمن ايمان به پاداش و هدر نرفتن اعمال است و لازمه اين امر، ايمان به جاودانگى و خلود نفس مى‏باشد و اين ايمان به خلود نفس، متضمن ايمان به خالق است و از همين جا مى‏توان وجود خدا را هم اثبات كرد. كانت مى‏گويد : انسان براى اثبات خدا نبايد همواره دنبال دليل عقل برود، بلكه دل هم راهى مجزا است كه دليل‏هاى بهتر و دلپسندترى دارد.

### نقد نظريه وجدان‏

بايد توجه داشت كه اسلام نيز وجدان را قبول دارد. آياتى از قرآن كريم نظير (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) ‏(٧٠) و (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (٧١) و... بيانگر همين مطلب مى‏باشد. شخصى براى شناختن كار نيك از بد و معيار تقوا و فعل اخلاقى خدمت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) رسيد. آن حضرت او را به وجدان و درون خود راهنمايى كرد و فرمود : استفت قلبك‏(٧٢) اين آيات و احاديث نشانگر پذيرش مسأله وجدان از سوى اسلام مى‏باشد، اما نظريه كانت درباره وجدان، با وجود داشتن نكات عالى و ظريف، خالى از نقص نيست و اولا : در اين نظريه محصول عقل نظرى (فلسفه) بيش از حد تحقير شده است. اين كه كانت مى‏گويد : ما از راه عقل نظرى، بدون اين كه بخواهيم راه وجدان را انكار كنيم، مى‏توانيم هم اختيار و هم خلود انسان و وجود خدا و هم خود فرمان‏هاى اخلاقى را - لااقل به عنوان مؤيدى بر وجدان - اثبات كنيم.

اشكال ديگر، تفكيك سعادت و كمال است. اين نظريه مى‏گويد : كمال، تنها راه رسيدن انسان به ملكوت است، مى‏پرسيم خود كمال و رسيدن به ملكوت اعلى، سعادت است يا شقاوت؟! مسلما سعادت است، پس هر كمالى خودش نوعى سعادت مى‏باشد. از سوى ديگر منحصر كردن سعادت و لذت، به لذات حسى اشتباه است و حتى در روانشناسى امروز هم لذات معنوى غيرحسى را امرى كاملا طبيعى، و بلكه بهتر و عميق‏تر از لذات حسى مى‏دانند، مانند لذت قهرمانى يا لذت كشف يك حقيقت علمى و... به هر حال تفكيك كمال و سعادت نيز كه امروزه در اروپا سخن رايجى شده، حرف درستى نمى‏باشد.

مسأله مطلق بودن احكام وجدان هم بدان شكل كه كانت مى‏گويد، صحيح نيست. به عنوان مثال اگر ظالمى كه قصد قتل بى‏گناهى را دارد، از شما جاى او را بپرسد و شما را مجبور به جواب گفتن كند، آيا بايد باز هم راست گفت؟ آيا وجدان اين قدر مطلق است كه مى‏گويد : اصلا به نتيجه، كارى نداشته باش؟! اتفاقا اگر در جايى راستگويى، فلسفه خودش را به كلى از دست داده باشد، وجدان انسان در اين موارد، امر به دروغ گويى مى‏كند.

به هر حال مطابق اين نظريه، براى اخلاقى كردن انسان‏ها، بايد سعى كنيم كه آن نداى وجدان خود را بشنوند. اين ندا در درون هر كس هست، ولى وقتى كه نداها و غوغاهاى هوا و هوس بلند شود، انسان ديگر نداى وجدان را نخواهد شنيد(٧٣).

## ٣ - نظريه زيبايى

قبل از بيان اين نظريه، ابتدا به ذكر چند مقدمه، متناسب با اين بحث مى‏پردازيم. عده‏اى زيبايى را به هماهنگى ميان اجزاء با كل تعريف كرده‏اند، اما اغلب دانشمندان آن را غير قابل تعريف دانسته و گفته‏اند كه براى اذعان به وجود يك حقيقت، لازم نيست كه حتما بتوان آن را تعريف كرد؛ زيبايى هم وجود دارد، اگر چه ماهيت و كُنه آن بر ما مجهول است. پس لازم نيست كه حتما تعريفى از آن به دست آوريم.

مطلب ديگر درباره مطلق يا نسبى بودن زيبايى است؛ عده‏اى معتقدند كه خيلى چيزها فى حد ذاته زيباست، خواه انسانى زيبايى آن را درك كند يا نكند. اما قول ديگر اين است كه زيبايى امر است نسبى، و رابطه مرموزى است ميان ادراك كننده و ادراك شونده؛ ليلى در چشم مجنون زيباست، نه در هر چشمى. پس عشق است كه زيبايى را مى‏آفريند نه بالعكس. (البته به نظر ما اين يك نظر افراطى است و نمى‏توان وجود زيبايى را در خارج به كلى انكار كرد.) مطلب ديگر اين كه زيبايى و جاذبه و عشق و ستاش حقايقى هستند كه با يكديگر توأمند؛ يعنى هر موجود زيبايى جاذبه دارد و اين، باعث عشق و طلب در موجود ديگر مى‏شود.

مطلب چهارم اين است كه زيبايى تنها منحصر به زيبايىِ مربوط به غريزه جنسى نيست، بلكه حتى در زيبايى‏هاى مادى و محسوس هم خلاصه نمى‏شود. بعضى به محض اين كه سخن از زيبايى به زبان مى‏آيد، فقط اندام و چهره يك زن زيبا را در نظر مى‏گيرند. اين عده اصلا حقيقت زيبايى را درك نكرده‏اند. زيرا بالاتر از اين زيبايى‏هاى محسوس هم، زيبايى هايى وجود دارد و اصلا هر چيز خوب براى هر يك از حواس زيباست. يكى از زيبايى‏هاى، مربوط به قوه خيال انسان مى‏باشد، مانند زيبايى فصاحت و بلاغت. از اين بالاتر زيبايى ديگر است كه مربوط به قوه عقل انسان و به آن زيبايى معقول (حسن عقلى) مى‏گويند و اساس نظريه زيبايى، بر روى اين نوع زيبايى مى‏باشد.

اين نظريه به دو صورت بيان شده است : برخى از متكلمين و فقهاى اسلامى به حسن يا قبح عقلى بعضى كارها معتقدند، يعنى بعضى كارها فى حد ذاته، با عظمت و زيباست، لذا جاذبه و كشش دارد و عشق و حركت ايجاد مى‏كند. معيار اخلاقى بودن هر كارى هم، زيبايى آن نزد عقل مى‏باشد. طبق اين نظريه براى گسترش اخلاق در ميان انسان‏ها بايد كارى كرد كه بشر بتواند زيبايى‏هاى معنوى كارهاى اخلاقى، و زشتى‏ها و منفوريت كارهاى بد را درك كند و فكرش در زيبايى مادى محدود نباشد.

اما نظر افلاطون اين است كه اخلاق، مربوط به روح زيباست، نه اين كه كار، فى حد ذاته زيبا باشد؛ و كار هم زيبايى خود را از روح مى‏گيرد. وى پايه اخلاق را عدالت مى‏داند و عدالت را مساوى با زيبايى؛ يعنى عدل را به توازن و هماهنگى تعريف مى‏كند، نه به معانى ديگر. وى مى‏گويد : دستگاه روحى انسان مجموعه‏اى است از انديشه‏ها، تمايلات، خواسته‏ها و اراده‏ها. براى اخلاق بودن، بايد اجزاء اين دستگاه روحى با هم تناسب داشته باشند و انسان كامل كسى است كه روحش در نهايت درجه زيبايى و هماهنگى بين نيروهاى باطنى باشد. مطابق اين نظر، اخلاقى شده يعنى كسب زيبايى روحى و معنوى و ايجاد تعادل بين استعدادهاى مختلف انسانى‏(٧٤).

## ٤- نظريه عقل و اراده

اين نظر، نظريه فلاسفه اسلامى است كه مبتنى بر اصل روح مجرد مى‏باشد. آن‏ها معتقدند كه گوهر انسان، قوه عاقله او است و كمال و سعادت نهايى و واقعى، سعادت عقلى او مى‏باشد. مى‏گويند عقل دو جنبه دارد : يكى جنبه نظرى كه قصدش كشف حقايق است و براى رسيدن به سعادت در اين جنبه، انسان بايد به معارف الهى آشنا شود و مراتب كلى عالم وجود را آن چنان كه هست، دريافت كند : صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى‏(٧٥) و يك جنبه ملى كه بايد بدن را تدبير كند و تدبيرش بايد بر اساس عدالت باشد، يعنى عقل، حاكم بر وجود انسان باشد، نه شهوت يا غضب. افلاطون فقدان عدالت را موجب به هم خوردن زيبايى مى‏دانست و فلاسفه اسلامى موجب از بين رفتن آزادى عقلى.

اينجاست كه مسأله اراده و ميل پيش مى‏آيد. ميل در انسان، كششى است به سوى يك شى‏ء خارجى، مانند عاملى كه هنگام گرسنگى انسان را به سوى غذا مى‏كشاند؛ ولى اراده مربوط به درون است، نه بيرون. اراده نيرويى است كه ابتدا همه ميل و كشش‏ها، و تنفر و خوف‏ها را تحت اختيار خود قرار مى‏دهد، سپس به عقل مى‏گويد كه مصالح و مفاسد هر عملى را بسنج و بگو كدام بهتر است تا آن را انجام دهم، پس اراده در حقيقت تسلط عقل است بر شهوت و غضب، و از ديدگاه اين مكتب، كار اخلاقى كارى است كه از عقل ريشه بگيرد و به دستور اراده باشد، نه ناشى از تسلط يك ميل، ولو اين كه آن ميل، محبت باشد كه حتى گاه لازم است با اين ميل هم مخالف كرد، مثلا درباره حد زدن بر زن و مرد زناكار قرآن كريم مى‏فرمايد : (وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّـهِ) ‏(٧٦) به همين خاطر انسان كاملى چون اميرالمؤمنين عليه‌السلام، گاه در نهايت رقت عاطفى است و گاه در تندى و خشونت نظير ندارد(٧٧).

## ٥- نظريه نفع طلبى دورانديشانه

تا اينجا ديديم كه تمامى مكاتب، نفع‏طلبى را امرى ضد اخلاقى و لااقل غير اخلاقى مى‏دانند، اما راسل به دليل مادى فكر كردنش، هيچ يك از معيارهاى اخلاقى را قبول ندارد و چون ديده كه جامعه نياز به يك سلسله ارزش‏هاى انسانى (اخلاق) دارد، خواسته است اخلاق را بر پايه نفع‏طلبى توجيه كند، منتها نفع طلبى هوشيارانه و دورانديشانه؛ مى‏گويد : چرا منافع را از اخلاق جدا مى‏كنيد؟ اخلاق در حقيقت همان منفعت‏طلبى است، منتهى شخص عاقل، شعاع عقلش را بايد وسيع كند و فقط به منافع امروزش نينديشد، در آن صورت منفعت هر يك از افراد با منفعت و مصلحت اجتماعى تطبيق پيدا مى‏كند.

مثلا يك فرد عادى ممكن است فكر كند اگر چيزى از اموال ديگران بدزد، به نفع اوست، اما اگر كمى دقت كند، مى‏بيند كه ديگران هم اموال بيشترى از او خواهند دزديد و به جاى يك سود، صد زيان مى‏برد. لذا از دزدى دست مى‏كشد. حال اگر مردم را اين طور متوجه منافع خودشان بكنيم، ديگر كسى به دزدى و دروغ و ديگر صفات ناپسند روى نخواهد آورد.

### نقد نظريه نفع‏طلبى‏

به اين نظريه چند ايراد اساسى وارد است. اول اين كه اين اخلاق برخلاف شعارهاى خود راسل، فاقد ارزش‏هاى متعالى و قداست مى‏باشد. راسل خود را انسان دوست معرفى مى‏كند، اما فلسفه‏اش منفعت خواهى است و تمام ارزش‏هاى صلح‏دوستى در نظريه او به نفع شخصى بر مى‏گردد : مثلا چرا من امروز در انگلستان با جنگ در ويتنام مخالفت مى‏كنم؟ چون سود شخص من در اين است! اما اين انسان دوستى نيست و ارزشى ندارد.

ثانيا اين اخلاق فقط در جايى نافع است كه كسى از نظر قدرت ضعيف‏تر يا مساوى با ديگران باشد، اما در جايى كه شخص خيلى قوى است و ديگران ضعيف هستند و هرگز نمى‏توانند منافع آن شخص قوى را به خطر اندازند، اين اخلاق نه تنها ديگر سودى نخواهد داشت؛ بلكه به قوى توصيه هم مى‏كند كه حق ضعيف را غصب كن؛ چون مبناى اين اخلاق، منفعت شخصى است و منفعت شخص قوى اقتضا مى‏كند حق ضعيف را غصب كند. در حالى كه اصلا اخلاق براى اين است كه جلوى قدرتمند را با اين كه در كمال قدرت است بگيرد : اولى الناس بالعفو أقدرهم على العقوبة(٧٨) اما اين اخلاق نه تنها جلوى او را نمى‏گيرد، بلكه او را به زورگويى تشويق هم مى‏كند(٧٩).

## ٦ - نظريه تكامل اجتماعى

مطابق با اخلاق كمونيستى (ماركسيستى) تنها يك چيز معيار اخلاق است : تكامل اجتماعى، كه آن هم بر اساس تكامل ابزار توليدى توجيه مى‏شود. طرفداران اين نظريه مى‏گويند : هر چيزى كه جامعه را به سوى تحول و انقلاب پيش ببرد، به هر صورت و كيفيتى كه باشد، اخلاقى است و هر چه مانع اين تكامل جامعه شود، غير اخلاقى است. البته هيچ مكتبى اخلاق خود را ضد تكامل نمى‏داند، اما اينها منظور خاصى از تكامل دارند. اين مكتب بر اساس منطق ديالكتيك، سه اصل را بر همه پديده‏ها حاكم مى‏داند : تضاد، حركت، و تغيير كيفى؛ يعنى هر شيئى (تز) در درون خودش، ضد خود (آنتى تز) را دارد و لذا حركت و كشمكش بين خودش و ضدش به وجود مى‏آيد كه منجر به يك سلسله تغييرات تدريجى مى‏شود و اين تغييرات تدريجى، در مرحله‏اى به يك تغيير دفعى منتهى مى‏شود كه كيفيت (ماهيت) شى‏ء عوض مى‏گردد و شى‏ء سومى (سنتز) پديد مى‏آيد.

جامعه نيز از اين اصول كلى مستثنا نيست و در هر مرحله‏اى كه باشد، ضد و نفى خود را در درون خود دارد كه همين منجر به كشمكش و حركت مى‏شود و در نهايت، منجر به تغيير كيفى جامعه يعنى انقلاب و تبديل نظام اجتماعى جامعه به يك نظام ديگر مى‏گردد كه قهرا اين نظام جديد، كامل‏تر از نظام قبلى است، كه اين نظام جديد نيز ضد خود را در بر دارد و...؛ ريشه همه اين تحولات، ابزار و روابط توليدى است، يعنى در جامعه هميشه دو طبقه وجود دارد : طبقه وابسته به ابزار و روابط توليدى سابق، و طبقه وابسته به ابزار و روابط توليدى جديد؛ كشمكش بين اين دو طبقه در مى‏گيرد و جبرا منتهى به پيروزى طبقه وابسته به ابزار توليد جديد مى‏شود. حال معيار اخلاق اين است كه هر كارى به سود طبقه اول و مانع تكامل و انقلاب جامعه باشد، ضد اخلاقى است. مثلا اگر در شهر عده‏اى فقيرند و تو مى‏توانى به آن‏ها كمك كنى، اول بايد ببينى كه آيا اين كار تو سبب تسريع انقلاب مى‏شود يا سبب تأخير آن؟ اگر سبب تسريع مى‏شود كارى اخلاقى است، والا ضد اخلاق است!

### نقد نظريه تكامل اجتماعى‏

همان طور كه گفتيم ظاهرا اين مكتب معيار اخلاق را تكامل مى‏داند، اما با دقت نظر، به اين نتيجه مى‏رسيم كه در اين مكتب، تنها معيار اخلاق، انقلاب است نه تكامل. يعنى اين مكتب كمك‏هاى جزئى براى رشد جامعه را مفيد نمى‏داند و به نظر او كار اخلاقى آن است كه تمام منافذ يك ديگ را ببنديم و آن قدر حرارت دهيم تا منفجر شود! با بيانى كه گفته شد، معلوم مى‏شود كه اين مكتب، مكتبى تك ارزشى است و تعارض ارزش‏ها در آن مطرح نمى‏شود. چرا كه معيار انقلابى بودن، تكليف همه چيز را روشن مى‏كند.

تعارض ارزش‏ها مثل اين است كه مثلا جوانى از كودكى يتيم شده و مادرش با مشقت بسيار او را بزرگ كرده، و حال كه مى‏خواهد از محصول زحمات چندين ساله خود لذت ببرد، هجومى از سوى دشمن رخ مى‏دهد و بايد جوانانى براى دفاع از كشور بروند. در اينجا مادر وطن به اين جوان مى‏گويد : به جنگ برو و مارد واقعى مى‏گويد : نرو. اين جوان مردد مى‏شود كه در اين تعارض ارزش‏ها، كدام را انتخاب كند. اما اين مكتب چون تك ارزشى است، با چنين تعارضى مواجه نيست و مى‏گويد : فقط آن راهى را كه به انقلاب طبقاتى كمك مى‏كند، انتخاب كن. از نظر اين مكتب، ارزش انسان را انقلاب تعيين مى‏كند و اخلاقى شدن يعنى تسريع كردن حركت انقلاب، لذا از بين بردن ده ميليون انسان غير انقلابى، ضد اخلاقى نيست!

اساس اين نظريه آن است كه اينها قائل به اصالت جامعه هستند و براى فرد، اصالتى قائل نمى‏باشند؛ لذا در تزاحم بين تكامل فرد و تكامل جامعه، فقط و فقط تكامل جامعه را در نظر مى‏گيرند. بعضى هم در مقابل اينها اصالت فردى مطلق هستند و به افراد آزادى كامل مى‏دهند. به علت اختلاف انسان‏ها در استعداد و كار و فعاليت، اگر افراد آزاد باشند، خواه ناخواه عده‏اى پيشرفت مى‏كنند و عده‏اى عقب مى‏مانند و نابرابرى پديد مى‏آيد. در اينجا اين معما پيش مى‏آيد كه : آزادى يا برابرى؟ آزادى به فرد تعلق دارد ولى موجب نابرابرى مى‏شود؛ و برابرى به جامعه تعلق دارد، ولى جلوى آزادى را مى‏گيرد. آيا ناچاريم يكى از اين دو راه را انتخاب كنيم يا راه ديگرى هم هست؟

ما معتقديم كه مكتب اسلام، آزادى و برابرى افراد جامعه را بخوبى جمع كرده؛ اما در اينجا خواستيم بگوييم مكتب ماركسيسم كه معيار را فقط تكامل جامعه مى‏داند و تنها به انقلاب و تكامل كل جامعه فكر مى‏كند، آزادى افراد را كه از مهمترين ارزش‏هاى انسانى است، ناديده گرفته است. از سوى ديگر بالفرض كه ما تكامل جامعه را معيار بدانيم، اما اين مطلب قابل قبول نيست كه تكامل منحصرا در گرو انقلاب است و انقلاب حتما به تكامل منجر مى‏شود. زيرا انقلاب‏هاى بسيارى رخ داده، بدون آن كه كمالى براى جامعه به همراه داشته باشد.

اشكال مهم ديگر اين نظريه اين است كه مى‏گويند : طبيعت، هميشه كمال خود را از راه تبديل تغييرات كمى به كيفى طى مى‏كند. يعنى همان مراحل تز، آنتى تز و سنتز؛ در حالى كه اين مطلب نه در طبيعت صادق است و نه در انسان. مثلا وقتى نهال يك درخت را مى‏كاريم، اين نهال با رشد خود مسلما به كمال مى‏رسد، اما هرگز چنين تغييرات كيفى و تبديلات تز و آنتى تز به سنتز در اين تكامل وجود ندارد. به هر حال در اين مكتب نيز، اخلاق پايه صحيحى ندارد(٨٠).

## ٧ - نظريه پرستش

اين نظريه مى‏گويد : هر كسى كه كار اخلاقى مى‏كند، كارش يك نوع خداپرستى و عبادت است ولو عبادت ناآگاهانه، يعنى حتى اگرچه شخص در شعور آگاه خود، خدا را قبول نداشته باشد، ولى با اين كارِ اخلاقى به نوعى خدا را عبادت كرده است. براى توضيح مطلب بايد چند مقدمه بيان شود : اول اين كه انسان داراى دو نوع شعور است : شعور خودآگاه و شعور ناخودآگاه. شعور ناخودآگاه اگرچه خود نوعى آگاهى است، اما انسان از آن غافل است؛ علماى روانكاوى، امروزه معتقدند كه شعور ناخودآگاه انسان بسيار عظيم‏تر از شعور خودآگاه او است و احساسات و معلومات عميقى را در بر مى‏گيرد. اين كه مى‏گوييم هر عمل اخلاقى ناشى از پرستش ناآگاهانه است، ولو اين كه فاعلش منكر خدا باشد؛ با توجه به همين شعور ناخودآگاه مى‏باشد.

مقدمه ديگر اين كه پرستش نيز مانند زيبايى براحتى قابل تعريف نيست. البته امورى را درباره پرستش مى‏توانيم تشخيص دهيم؛ مثلا تقديس، حمد و ستايش و خضوع، خروج از محدوده آمال و تمنيات كوچك، التجاء، انقطاع و استعانت در پرستش وجود دارد. همچنين مى‏توان تشخيص داد كه شريف‏ترين و باشكوه‏ترين حالت انسان، آن حالت پرستشى است كه به خود مى‏گيرد و از محدوده خود پرستى‏ها خارج مى‏شود. بايد توجه داشت كه پرستش، به همين پرستش‏هاى ظاهرى بعضى انسان‏ها مانند نماز و روزه كه به صورت آگاهانه انجام مى‏دهند، منحصر نمى‏شود، زيرا همه موجودات عالم به صورت ناآگاهانه در حال پرستشند : (وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) ‏(٨١) با پيشرفت علوم در روزگار ما كه مثلا فهميده‏اند شعور مختص به انسان و حيوان نيست و نباتات و بلكه جمادات هم شعورى دارند، درك اين گونه مباحث كمى ساده‏تر مى‏شود.

اين كه گفتيم اخلاق را مقوله پرستش است، منظور همين پرستش ناآگاهانه مى‏باشد؛ يعنى قلب انسان به حسب فطرت، خداى خود را مى‏شناسد و به حسب همان فطرت، مطابق رضاى او عمل مى‏كند، چنان كه بعضى كارهاى اخلاقى مانند از خودگذشتگى و ايثار، گرچه با منطق طبيعى و با منفعت‏طلبى انسان سازگار نيست، اما در عين حال انسان آن كارها را انجام مى‏دهد و در آن‏ها احساس شرافت و عظمت مى‏كند. بر طبق احاديث اين گونه پرستش‏هاى ناآگاهانه نيز بدون اجر نمى‏ماند، اگرچه عمده اجرها براى كارهاى آگاهانه است.

به نظر ما توجيه صحيح اخلاق همين نظريه پرستش است و هر يك از نظرات مختلف به علت عدم توجه به اين مسأله، به صورت كامل قابل قبول نمى‏باشد. به عنوان مثال نظريه‏اى كه ريشه اخلاق را وجدان مى‏داند، حرفش، هم راست است و هم نيست. راست است به اين معنى كه واقعا قلب انسان كارهاى خوب را به او الهام مى‏كند؛ و راست نيست چون اين نظريه، وجدان را مستقل از حس خداشناسى پنداشته و فكر كرده كار وجدان فقط تعيين تكليف است، بدون شناساندن مكلف؛ در حالى كه وجدان انسان به تمام عالم هستى اتصال دارد. منطق قرآن هم اين است كه : (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) ‏(٨٢) يعنى كارهاى خير را به وجدان و ضمير انسان‏ها وحى كرديم، نه اين كه به وسيله دين يك سلسله كار خير معرفى مى‏كنيم و بعد بگوييم : كار خير بكنيد!

آن نظرى كه اخلاق را از مقوله زيبايى مى‏دانست نيز اشكالش در اينجاست كه پنداشته بحث در زيبايى معنوى پايان مى‏پذيرد؛ در حالى كه انسان به صورت ناآگاهانه، منبع و اصل زيبايى را كه ذات مقدس پروردگار است، درك مى‏كند و لذا جلب رضايت او را هم بالفطره زيبا مى‏بيند. بهتر بود اينها بجاى حسن و قبح عقلى مى‏گفتند حس و قبح قلبى؛ زيرا زشتى و زيبايى از مقوله احساسند، در حالى كه كار عقل ادراك است، نه احساس. آن كسى هم كه اخلاق را از مقوله محبت مى‏دانست، بايد كمى جلوتر برود و بگويد رشته محبت و اخلاق اين است كه انسان در فطرت خود مى‏يابد كه محبوب واقعى از او مى‏خواهد كه چنين باشد، يعنى محبت از خداوند سرچشمه مى‏گيرد.

همين طور است ساير نظريات كه هر يك، قسمتى از حقيقت را گفته‏اند؛ نه تمام آن را. تمام حقيقت اين است كه اخلاق از مقوله پرستش است، و پيامبران تنها براى اين آمده‏اند كه اين فطرت و شعور ناخودآگاه را به امرى آگاهانه تبديل كنند كه در آن صورت تمام كارهاى فرد، حتى خوردن و خوابيدنش هم اخلاقى و مقدس خواهد شد : (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّـهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) ‏(٨٣) اينجاست كه معلوم مى‏شود اخلاق فقط در مكتب خدا پرستى قابل توجيه است و مكاتب مادى اگرچه از اخلاق حرف مى‏زنند، اما نمى‏توانند توجيه قانع كننده‏اى برايش بياورند.

بنابراين اگر ايمان به خدا نباشد، اخلاق پشتوانه‏اى ندارد و اگر اعلاميه حقوق بشر را هم تصويب كنند، در مقام عمل اعتنايى به آن نخواهند كرد و به فرموده قرآن كريم : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّـهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ \* وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ) ‏(٨٤) اما از اين سو، اخلاق مبتنى بر ايمان به خدا، چنان است كه حتى دشمنى و خصومت هم نمى‏تواند انسان را از مرز عدالت خارج كند. قرآن كريم مى‏فرمايد : (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ) ‏(٨٥)

خوب است در اينجا تذكر دهيم كه شايد مهمترين علتى كه باعث ابراز نظريات ماترياليستى و انكار خدا و مذهب در غرب شده، برخورد غلط كليسا در قرون وسطا مى‏باشد و علت اين كه غربيان سعى مى‏كنند به هر نحوى خدا و مذهب را منكر شوند، براى ترس از بازگشت به قرون وسطا است. البته عده‏اى هم مانند سارتر، چون وجود خدا را مزاحم آزادى انسان پنداشته‏اند، او را انكار كرده‏اند كه بعدا توضيح خواهيم داد.

در اينجا دو اشكال به ذهن مى‏رسد، يكى اين كه ما گفتيم در جامعه‏اى كه خداشناسى و امور معنوى نباشد، نمى‏توان به صورت كامل به اخلاق صحيح دست يافت؛ در حالى كه در بسيار از جوامع بى‏دين غربى، نظم و انظباط زيادى مشاهده مى‏كنيم و مردمانش ظاهرا با اخلاق‏اند و به حقوق همديگر تجاوز نمى‏كنند و از دروغ و نفاق و دزدى و خيانت هم پرهيز مى‏نمايند. پس گويا به اين نتيجه مى‏رسيم كه مى‏توان بدون اتكا به خدا، خودپرستى را از بين برد و اخلاق را حاكم كرد.

در پاسخ اين اشكال مى‏گوييم كه خودپرستى انواعى دارد. گاه خود انسان، خود شخصى است؛ يعنى فقط و فقط خودش را مى‏بيند و همه چيز را براى خود مى‏خواهد. گاهى دايره خودپرستى كمى وسيع‏تر مى‏شود، اما باز هم خودپرستى است. مثلا همان آدم خودپرست، اگر تشكيل خانواده بدهد، چه بسا در خانه، شخص عادلى باشد و به هيچ يك از اعضاى خانواده خيانت نكند و دروغ نگويد و بلكه نسبت به آن‏ها گذشت و فداكارى هم داشته باشد، ولى همين فرد وقتى از خانه بيرون مى‏آيد، همه چيز را براى خانواده‏اش مى‏خواهد و چون واحد خودخواهى او بزرگتر شده، حرص و طمع و ساير صفات رذيله‏اش بيشتر مى‏شود. اين شخص گرچه در محدوده خانواده هيچ ظلمى انجام نمى‏دهد، اما كسى وى را فرد اخلاقى به شمار نمى‏آورد و هنوز او را فردى خودخواه مى‏دانند. فقط مى‏گويند دايره خودى‏اش كمى بزرگتر شده است.

گاهى اين خود كمى وسيع‏تر مى‏شود و افراد يك گروه را در بر مى‏گيرد. و گاهى هم افراد يك ملت را. آنچه در غرب به نام اخلاق وجود دارد، چنين چيزى است. در آنجا شايد فرد به فرد ستم نكند، اما ملت‏ها بدترين اقسام ظلم‏ها را نسبت به همديگر مى‏كنند، تا آنجا كه مى‏گويند : عدالت درباره افراد صادق است، نه درباره ملت‏ها! اما اين اخلاق و عدالت ظاهرى نيز همان خودپرستى است. اخلاق حقيقى آن است كه انسان نسبت به همه انسان‏ها، بلكه همه موجودات عادلانه و موافق فطرت خدايى‏اش عمل كند، نه نسبت به بعضى.

اشكال ديگر اين كه عده‏اى مى‏گويند : اگر عبادت خدا به خاطر ترس از جهنم يا به طمع بشهت باشد و مذهب چنين عبادتى را ترويج كند، اين امر با اخلاق به معنى واقعى منافات دارد. در پاسخ به اين اشكال مى‏گوييم : از نظر اسلام، عبادت مراتبى دارد و اتفاقا عالى‏ترين مرتبه عبادت، عبادت كسى است كه از همه اين امور خالى باشد و خدا را فقط به خاطر خود خدا بپرستد، يعنى اگر بهشت و جهنمى هم نبود خدا را اطاعت مى‏كرد : الهى ما عبدتك خوفا من عقابك و لا طمعا فى ثوابك، بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك‏(٨٦)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در ضمير ما نمى ‏گنجد به غير دوست كس  |  | هر دو عالم را به دشمن ده كه ما را دوست بس(٨٧)  |

## كرامت نفس، محور اخلاق اسلامى‏

ديديم كه هر نظريه‏اى براى اخلاق روى يك نكته تكيه كرده بود كه البته اغلب آنها ناقص بودند. حال ببينيم در اخلاق اسلامى، كدام نقطه است كه اگر روى آن دست گذاشتيم، تمام استعدادهاى وجود انسان، هماهنگ با هم بدون افراط و تفريط شكوفا مى‏شوند؟ به نظر ما اين نقطه، يافتن خود واقعى و كرامت نفس است. يعنى اخلاق در اسلام بر محور خودشناسى و احساس كرامت در خود واقعى است. در تعاليم اسلامى گاه مى‏بينيم نفس بسيار تحقير شده و انسان را دعوت به مبارزه با آن كرده‏اند؛ مثلا قرآن كريم مى‏فرمايد : (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ \* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) ‏(٨٨)

يا مى‏فرمايد : (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ)(٨٩) و نيز در روايات آمده است : ألمؤمن لايمسى و لا يصبح الا و نفسه ظنون عنده‏(٩٠) و... اما در مقابل در بسيار موارد مى‏بينم كه نفس تحقير نشده بلكه تكريم آن هم امر ممدوحى شمرده شده است : أكرم نفسك عن كل دينة و ان ساقتك الى الرغائب، فانك لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضا(٩١) يا اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس‏(٩٢) و نيز قرآن كريم مى‏فرمايد : (وَلِلَّـهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ‏)(٩٣) و...

گروهى از متصوفه (ملامتيه) با توجه به دسته اول از آيات و رويات در زمينه مبارزه با نفس، امر به نابود كردن تمام خواسته‏هاى نفس كرده‏اند و حتى گفته‏اند كه براى ذليل كردن نفس اماره، بايد هر چه مى‏توانيم خودمان را در نظر ديگران تحقير كنيم و عزت نفس را از دست بدهيم؛ در حالى كه اگر به مجموعه تعاليم اسلام بنگريم، در خواهيم يافت كه اسلام براى انسان دو خود قائل است كه يكى حقيقى است و ديگرى كاذب، البته نه اين كه هر كسى تعدد شخصيت داشته باشد. به نظر اسلام بايد با خود كاذب مبارزه كرد، اما خود حقيقى را پرورش داد. زيرا انسان در عين اين كه حيوانى مثل ساير حيوانات است، اما نفخه‏اى هم از روحى الهى و ملكوتى در او وجود دارد كه خود واقعى‏اش همين خود ملكوتى است.

پس خود انسان درجاتى دارد و ميان خودهاى او جدال و كشمكش در مى‏گيرد كه از آن تعبير به جدال عقل و نفس مى‏كنند؛ مثلا انسان گاهى ميلش در يك جهت است، اما به عللى تصميم مى‏گيرد خلاف ميلش رفتار كند كه در اين جدال گاهى اراده و عقل پيروز مى‏شود گاهى ميل و هوس. در اين موارد با اين كه شخص بيگانه خارجى وجود ندارد، اگر اراده انسان پيروز شود و درون خود احساس سربلندى، و اگر ميلش پيروز شود، احساس شكست مى‏كند.

در حالى كه در هر دو حالت، انسان خودش بر خودش پيروز شده يا شكست خورده، از همين مطلب درك مى‏كنيم كه خود اصلى و واقعى و حقيقى‏اش، آن اراده اخلاقى است كه تحت فرمان عقل مى‏باشد، و خود كاذب، بيگانه‏اى است كه غلبه بر آن، موجب احساس سربلندى، و شكست از آن موجب احساس سرشكستگى مى‏شود. اينجاست كه معلوم مى‏شود كه با كدام خود بايد مجاهده كرد و كدام خود را پرورش داد. در واقع مبارزه درونى انسان، مبارزه خود با ناخود است، نه مبارزه خود با خود.

ناخود يعنى محدوديت و مرز قائل شدن، و بيرون مرز را فقط براى درون آن خواستن. لذا دو گونه مى‏توان با نفس جنگيد : يكى اين كه مثل برخى از متصوفه، نفس را ضعيف و نابود كنيم و راه ديگر توسعه دادن اين خود است كه مرزها برداشته و وجود انسان شامل همه موجودات عالم شود. لذا در اين نوع از اخلاق هيچ گونه محدوديت و مرزى براى اعمال اخلاق منظور نمى‏شود، حتى براى مسلمان و غير مسلمان : (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا)(٩٤)

به هر حال آنجا كه ميل‏هاى حيوانى زمام وجود انسان را در اختيار بگيرند، در حقيقت، خود واقعى، فراموش شده و انسان خودش را باخته است. (قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ)‏(٩٥)؛ اما آنجا كه خود حقيقى پيروز شود، تمام خوبى‏ها در انسان متجلى مى‏گردد، و براى همين است كه اين قدر در روايات اسلامى بر مسأله كرامت نفس و يافتن خود توصيه شده است : من كرمت عليه نفسه هانت عليه شهواته‏(٩٦) و من هانت عليه نفسه فلا تا من شره‏(٩٧) اسلام درباره يافتن حقيقت خود بسيار تأكيد كرده : عجبت لمن ينشد ضالته و قد أضل نفسه فلا يطلبها(٩٨) از نظر اسلام خودشناسى بدون خدا يادآورى امكان ندارد و اينها از هم جدا نيستند : (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّـهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ)‏(٩٩) و من عرف نفسه فقد عرف ربه‏(١٠٠) حتى قرآن كريم مسأله خودشناسى را به عنوان يك راه مستقل براى خداشناسى مطرح كرده است : (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)‏(١٠١)، (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ \* وَفِي أَنفُسِكُمْ ‏)(١٠٢)

در اينجا براى نمونه به يكى از اين راه‏هاى شناخت خود كه به شناخت خدا مى‏انجامد اشاره مى‏كنيم : مى‏دانيم كه عالم طبيعت هر لحظه در حال تغيير و تحول است؛ بدن ما نيز يك جريان دائم دارد و مرتب سلول‏هايى مى‏ميرند و سلول‏هاى ديگرى جاى آن را پر مى‏كنند، به طورى كه بدن من در اين لحظه، غير از بدنم در لحظه گذشته است. اما من چطور؟ آيا عوض مى‏شود؟ اگر سنم پنجاه سال باشد. آيا من امروز همان منِ پنجاه سال پيش است؟ يا او رفته و اين كس ديگرى است؟ پاسخ اين كه اگرچه بدن ما دائم در حال عوض شدن است، اما من و شخصيت حقيقى ما عوض نمى‏شود، اگرچه تكامل مى‏يابد، حال اگر كسى خود را بشناسد، آن را به صورت يك حقيقت ثابت در اين طبيعت سيال مى‏بيند، و از طرفى عالم هم كه يك جريان دائم است، يك حقيقت ماوراء طبيعى تمام مدت آن را حفظ كرده و نظام خاصى به آن داده است. همين طور كه بدن وحدت را به خاطر اين من حفظ كرده و شخصيت بدن به شخصيت واقعى و روان او است، شخصيت عالم هم به شخصيت آن حقيقت ماوراء طبيعى تغيیرناپذير است.

جهت ديگرى كه نفس آيتى براى خداشناسى است مسأله گرايش‏هاى معنوى انسان مى‏باشد. اين گرايش‏هاى با هيچ حساب مادى جور در نمى‏آيد؛ خصوصا توبه، كه قيام عليه گرايشات حيوانى و منافع دنيوى مى‏باشد، يا ايثار و فداكارى.

توجيه صحيح اين امور اين است كه گرايش‏هاى اخلاقى در انسان دروازه‏اى است براى فهم معنويت بشر، به قول ويليام جيمز در كتاب دين و روان : غرايز مادى ما را به جهان ماده پيوند مى‏دهد و گرايش‏هاى مافوق مادى پيوند دهنده ما به جهان معنويت است. اين مطلب را در بحث خلأهاى معنوى و اخلاقى در عصر حاضر بيشتر توضيح خواهيم داد كه نفى اين گرايش‏هاى چه به روزگار انسان آورده است. اينجاست كه اخلاق و احساس اخلاقى، خود وسيله‏اى مى‏شود تا انسان روح مجرد خود را بشناسد و با شناخت آن، به عالم غيب و ملكوت آگاه شود.

انسان چون روح ملكوتى دارد، جنسش جنس عظمت است، لذا وقتى خود ملكوتى را احساس كند تن به حقارت و پستى‏هاى دنيوى نمى‏دهد، مى‏فهمد كه حتى تكبر هم ناشى از حقارت نفس است : در حديثى از امام صادق عليه‌السلام آمده است : ما من رجل تكبّر أو تجبّر الا لِذِلَّةٍ وجدها فى نفسه‏(١٠٣)؛ و براى اين حقيقت انسان از عالم علم است، دنبال علم مى‏رود، و چون از عالم رحمت آمده، جود را مى‏پسندد و همين طور ساير ارزش‏هاى اخلاق. اين است كه گفتيم اخلاق در انسان بر محور خودشناسى و احساس كرامت نفس بنا شده و اگر انسان خود واقعى‏اش را پيدا كرد، مى‏بيند كه تمام ارزش‏هاى اخلاقى و ضداخلاقى معنى پيدا مى‏كند.

ماديين نيز به اين نتيجه رسيده‏اند كه خود آدمى را نمى‏شود در اين خودِ شناسنامه‏اى خلاصه كرد و به ناچار، در پى تراشيدن توجيهى براى اين خودِ عالى‏تر بر آمده‏اند. هايدگر مى‏گويد : در انسان دو خود وجود دارد : خود فردى و خود كلى. خودِ فردى همان است كه هر كسى خود را به صورت يك فرد احساس مى‏كند كه پدر و مادر او كيستند و...؛ اما يك خودِ ديگر در درون همه افراد وجود دارد و آن، خودانسانى است و اگر آدم، انسان دوست است به خاطر دوست داشتن همين خود در وجود خويش است؛ يعنى خود را دوست دارد، اما خودِ كلى را، نه خود فردى. در پاسخ هايدگر بايد بگويم كه وى معنى كلى را نفهميده كه چنين نظرى داده است. انسان كلى در فرد، عين فرد است نه چيزى جز فرد، و كل حقيقى، اصلا مصداق مادى ندارد.

بعضى مثل سارتر، خود انسان را در خود نداشتن دانسته‏اند! وى مى‏گويد : انسان يك خود حقيقى دارد و يك خود كاذب؛ خود حقيقى، جواهر اصلى انسان، آزادى مطلق و نفى هر چيزى حتى خودداشتن است، و همين كه كسى يك خود پيدا كند، خودِ حقيقى‏اش را از دست داده است؛ لذا او منكر هر گونه طبيعت و سرشت براى انسان مى‏باشد و انسان را يك اراده آزاد مى‏داند و به خاطر تأكيدش بر آزادى مطلقِ انسان، منكر خدا شده و گفته است وجود خدا با آزادى انسان منافات دارد، زيرا اگر خدايى باشد معنايش اين است كه او ذهنى دارد كه قبلا طبيعت را در ذهن خود تصور كرده، لذا من ديگر نمى‏توانم آزاد باشم و بايد همان طور باشم كه در ذهن خدا بوده‏ام. اين نظرات سارتر، ناشى از تصور ناصحيح او از خدا و مسأله آزادى است.

ماركسيسم هم وجود دو گرايش و دو خود را در انسان قبول كرده است. اما مدعى است كه خود پليد انسان، خود اختصاصى است و خود شريفش خود اشتراكى. همان طور كه قبلا گفتيم اينها اصالت را از آنِ جامعه مى‏دانند و فرد را امرى اعتبارى مى‏انگارند. مى‏گويند : در ادوار اوليه مالكيتى نبوده و همه باهم شريك بوده‏اند، لذا خود آن‏ها يك خود بوده است، همان طور كه امروزه مثلا به افراد يك خانواده، يك خود مى‏گوييم و در داخل خانواده مال من مال تو وجود ندارد و همه چيز مال همه است، و خود مساوى است با همه، اما با پيدايش مالكيت، افراد بشر از يكديگر جدا شدند و خودِ فردى پديد آمد.

لذا اگر مى‏خواهيد فساد اخلاق ريشه كن شود، تنها راهش مبارزه با مالكيت شخصى و برقرارى حالت اشتراكى است. از اينها مى‏پرسيم : آيا آن چه كه منها را از هم جدا مى‏كند، منحصر به مالكيت است يا چيزاى ديگرى از قبيل جاه و مقام، شهرت و محبوبيت، قدرت و... هم باعث تفكيك انسان‏ها از هم مى‏شود؟ بالفرض كه شما توانستيد، ثروت را كاملا مساوى توزيع كنيد، ولى در بقيه موارد، توزيع مساوى امكان دارد(١٠٤)؟

# بحران‏هاى معنوى و اخلاقى در عصر حاضر

ارزش هر عقيده‏اى دو جنبه دارد : نظرى و عملى. ارزش نظرىِ يك عقيده يعنى ميزان انطباق آن با حقيقت و واقعيت؛ اما ارزش عملى اين است كه بدون توجه به اين كه كدام نظريه با حقيقت و واقعيت تطابق دارد، در عمل ببينيم كدام مفيدتر است. مثلا يك عقيده دينى وجود خداست كه دو ارزش دارد؛ يكى ارزش نظرى، يعنى اين كه آيا واقعا خدايى وجود دارد يا نه؛ و ديگر ارزش عملى كه ببينيم اين عقيده چه راست باشد چه دروغ، چه آثارى در زندگى بشر دارد. البته از نظر اسلام ارزش عملى از ارزش نظرى قابل تفكيك نيست، و يك عقيده يا حقيقت است و سودمند، و يا باطل است و مضر؛ اما در اينجا مى‏خواهيم بدون در نظر گرفتن ارزش نظرى، ارزش عملى اعتقاد به خدا را بررسى كنيم و ببينيم كه غرب كه منكر اين واقعيت شده، به خاطر اين اعتقاد باطلش به چه مضراتى مبتلا شده و در چه بحران‏هايى غوطه‏ور است.

از مسائل مهم جهان امروز، افزايش روز افزون خودكشى‏ها، ازدياد بيمارى‏هاى عصبى، اختلالات روانى، عصيان جوانان، كمبود عواطف و از هم گسيختگى خانوادگى و... است. اگر اين مسائل در خانواده‏هاى فقير و محروم بيشتر بود، مى‏توانستيم بگوييم اينها ريشه اقتصادى دارد و ناشى از محروميت‏هاى مادى است؛ اما مى‏بينيم اينها در جاهايى رشد مى‏كنند كه از نظر جنبه‏هاى مادى كمبودى وجود ندارد يا كمتر وجود دارد.

به نظر ما، علت اين بحران‏ها، نفى دين و معنويت است. اين بحران‏ها از وقتى شروع شد كه عده‏اى مانند فرانسيس بيكن گفتند : علم همه چيز بشر است (اصالت علم) و بدين ترتيب او و پيروانش علم را از ايمان جدا كردند و بلكه خواستند علم را جايگزين ايمان كنند و گفتند : علم به دست آوريد كه در مقابل طبيعت به شما قدرت مى‏دهد. علم به دست آوريد تا بيمارى را ريشه كن كنيد. علم به دست آوريد تا با فقر مبارزه كنيد. البته استفاده از علم در اين موارد مفيد است، ولى هميشه اين گونه نيست، زيرا به عنوان مثال فقر هميشه ناشى از نقص در اقتصاد نيست كه با علم جبران شود. بالاخره گفتند علم به دست آوريد تا بر دلهره‏ها و اضطراب‏ها فائق شويد و اين كاملا اشتباه درآمد. گفتند علم به دست آوريد تا بتوانيد با حرص و آز... و يعنى با خودتان مبارزه كنيد. بر عكس، علم وسيله‏اى شد در دست حرص‏ها و آزها و ظلم‏ها و... كه امروز نتيجه‏اش را مى‏بينيم.

طرفداران اصالت علم بتدريج فهميدند كه علم به تنهايى كافى نيست؛ لذا به فلسفه اجتماعى و ايدئولوژى سازى روى آوردند و يك نهضت ضد علم (به معناى كافى نبودن علم بدون ايدئولوژى) پديد آمد. ايدئولوژى هم، جهان‏بينى و انسان‏شناسى مى‏خواهد تا بتواند نتيجه‏اى ايده‏آل و مقدس به دست آورد. اين عده به دلايل سابق‏الذكر در جهان‏بينى خدا را نفى كردند و منكر روح انسان شدند، و انسان را صرفا يك ماشين اقتصادى مى‏دانستند و بعد خواستند يك ايده اجتماعى مقدس بسازند و نتوانستند؛ زيرا امكان ندارد با نفىِ مبدأ تقدس‏ها و نفى تقدس انسان، مقدساتى براى انسان پيدا كرد. بنابراين گفتند : از فلسفه اجتماعى تنها هم كارى ساخته نيست و اين بار روشنفكرى را مطرح كردند و بين عالِم و روشنفكر فرق گذاشتند.

سارتر گفت : از علم و عالم، به تنهايى كارى ساخته نيست؛ روشنفكر به وجود بياوريد، روشنفكر كسى است كه يك نوع آگاهى خاص دارد كه او را به سوى هدف‏هاى انسانى مى‏كشاند! ديدند كه آگاهى روشنفكرى هم به جايى نرسيد، گفتند : فرهنگ انسان‏گرا لازم است و لذا روى به عرفان آوردند، آن هم عرفان منهاى مذهب. اما فرهنگ كه انسان‏گرا نيست، انسان بايد فرهنگ‏گرا باشد. اگر شما از فرهنگ‏هايى كه اينها توصيه كرده‏اند، مثل نصايح سعدى، ايمان به خدا را بگيريد، چيزى باقى نمى‏ماند. ثانيا اساس عرفان، خداآگاهى و تسليم خداست. عجيب است كه مى‏خواهند عرفان را از خدا جدا كنند، و عرفان هم باقى باشد! به هر حال چيزهايى كه اينها به دنبالش رفته‏اند همه از نوع علم و آگاهى است و علم اگرچه وسيله خوبى است و انسان را در رسيدن به هدفهايش كمك مى‏كند، اما ارزش آن بيش از روشن كردن مسير نيست و نمى‏تواند به انسان هدف بدهد.

دواى درد بشر امروز ايمان است، يعنى علم همراه با گرايش، يعنى تسليم، يعنى خداآگاهى مقرون به گرايش و تسليم در پيشگاه حق. بشر امروز علم دارد، اما ايمان ندارد، و براى نجات از اين بحران چاره‏اى نيست جز بازگشت به ايمان. براى همين است كه اسلام آگاهى علم را فقط براى كسى سزاوار و مفيد مى‏داند كه به ايمان رسيده باشد : الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها(١٠٥) علم و ايمان مانند دو بال يك پرنده است كه پرواز بدون آنها ممكن نيست‏(١٠٦).

# خلاصه كتاب « مسأله شناخت‏ »

## اهميت شناخت‏

امروزه مسأله شناخت اهميت فوق‏العاده‏اى پيدا كرده است، زيرا فلسفه‏هاى اجتماعى و مكاتب و ايسم‏هاى مختلف در عصر جديد اهميت زيادى يافته‏اند و هر كسى كه مى‏خواهد زندگى خودش را بر اساس يك منطق محكمى بنا كرده باشد، دم از ايدئولوژى مى‏زند و چون هر يك از اين ايدئولوژى‏ها براى خود حاميانى دارد و بازار جنگ عقايد شديدى ميان آنها به وجود آمده است. علت اختلاف اين ايدئولوژى‏ها هم در جهان‏بينى‏هاى آنهاست. زيرا هر جهان‏بينى، تكيه‏گاه يك ايدئولوژى است. جهان‏بينى يعنى نوع برداشت، تفسير و تحليلى كه يك انسان درباره هستى و انسان دارد و ايدئولوژى راهى است كه يك مكتب براى رسيدن به هدف خود ارائه مى‏دهد. ايدئولوژى از بايدها حرف مى‏زند كه چگونه بايد بود و چگونه بايد زيست و چگونه بايد شد و چگونه بايد ساخت و... همه اين بايدها يك چرايى و علتى دارد كه جهان‏بينى بدان پاسخ مى‏دهد. پس ما هر طور كه در جهان‏بينى فكر كنيم، ناچار ايدئولوژى ما تابع آن خواهد بود، مثلا امكان ندارد كسى جهان را ماده محض بداند و آن وقت بخواهد درباره آخرت و سعادت جاويدان فكر كند.

اكنون اين سؤال مطرح مى‏شود كه چرا جهان‏بينى‏ها مختلف است؟ اينجا مسأله شناخت پيش مى‏آيد كه هر كسى جهان را به گونه‏اى خاص مى‏شناسد و امكان ندارد كه همه شناخت‏ها صحيح باشد؛ پس بجاى اين كه بخواهيم درباره چگونگى جهان بحث كنيم كه بعد متناسب با آن، يك ايدئولوژى در پيش بگيريم، بايد قبلا سراغ مسأله شناخت برويم و شناخت صحيح و غلط را از يكديگر تشخيص دهيم.

در مورد تعريف شناخت، عده‏اى مى‏گويند : شناخت يعنى انعكاس جهان بينى در عالم ذهن. بعضى ديگر مدعى هستند كه انسان هر چيز را با شناخت تعريف مى‏كند، اما خود شناخت نياز به تعريف ندارد و فقط بايد آن را با الفاظ روشن‏ترى توضيح داد كه مثلا شناخت يعنى آگاهى‏(١٠٧).

## امكان شناخت‏

اولين سخن در باب شناخت كه از قديم هم مطرح بوده، اين است كه اصلا آيا شناخت ممكن است يا نه؟ در ميان علماى اسلامى، غزالى فكر خود و مكتب خود را از شك شروع كرد؛ البته او مدعى است كه از شك گذشته و به يقين دست يافته است. وى ابتدا در همه چيز اطرافش شك كرد، او ابتدا گفت : در اين كه من اينجا هستم و اين جهان را مى‏بينم و... كه نمى‏شود شك كرد؛ ولى متوجه شد كه گاهى در عالم خواب هم همين حالت را داشته، لذا با خود گفت : از كجا معلوم من كه الان اينجا هستم و مى‏خواهم يك مبدأ فكرى پيدا كنم، در يك خواب طولانى نباشم؟ دكارت هم وقتى جهان‏بينى خود را بازنگرى مى‏كرد، متوجه شد كه وجود همه چيز قابل مناقشه است و نه بر حس مى‏توان تكيه كرد و نه بر عقل. در همين حال يك مرتبه متوجه شد كه : اگر در همه چيز شك مى‏كنم در شك كردن خودم، شك نمى‏كنم. بعد گفت : من شك مى‏كنم، پس من هستم. و بدينسان شروع به حركت كرد.

شك غزالى و دكارت نشانگر اين است كه درميان دانشمندان، برخى نسبت به امكان شناخت ترديد داشته‏اند و حتى عده‏اى هم منكر امكان شناخت بوده‏اند. معروفترين اين اشخاص كه در يونان باستان به سوفيست‏ها معروفند، شخصى است به نام پيرهون، كه ادله‏اى هم بر مدعاى خود مى‏آورد. ساده‏ترين دليل وى اين است كه ما فقط دو ابزار براى شناخت داريم : حس و عقل، كه هر دوى اينها در بسيارى موارد دچار اشتباه مى‏شوند و چيزى كه خطا مى‏كند، قابل اعتماد نيست پس به هيچ يك از اين دو نمى‏توان اعتماد كرد و در نتيجه رسيدن به يك شناخت قابل اعتماد براى بشر محال است.

پاسخ شبهه پيرهون اين است كه تو مى‏گويى عقل و حس خطا مى‏كنند، حال آيا مى‏دانى كه اينها خطا مى‏كنند يا در خطا كردن آنها هم شك دارى؟! وقتى تو با يقين مى‏گويى يك خطا پيدا كردم، چطور مى‏گويى كه به هيچ معرفت يقينى نمى‏توان رسيد؟! اين خودش يك معرفت است، زيرا انسان تا به حقيقتى نرسيده باشد، اشتباه بودن نقطه مقابلش را نمى‏فهمد. پس بايد بگوييم ادراكات ما گاهى اشتباه مى‏كنند و ما بايد سراغ معيارى براى اصلاح اشتباهات برويم، نه اين كه اصل شناخت را منكر شويم؛ و اينجا بود كه علم منطق براى تشخيص صحت ادراكات عقلى به وجود آمد.

حال به سراغ قرآن برويم و ببينيم قرآن چه مى‏گويد(١٠٨)، آيا قرآن شناخت را ممكن مى‏داند يا ناممكن؟ و در صورت ممكن دانستن چه حكمى درباره آن صادر مى‏كند : ممنوعيت يا مشروعيت؟ هم در قرآن و هم در تورات داستان آدم چنين آمده كه وى و همسرش در بهشت حق استفاده از هر نعمتى داشتند جز ميوه يك درخت، كه از آن خوردند و از بهشت رانده شدند. در اينجا تحريفى در تورات واقع شده است كه به نظر مى‏رسد زيان آورترين تحريف براى بشر بوده است. تحريفگران تورات خواستند چنين وانمود كنند كه خدا مى‏خواست دو كمالِ معرفت و جاودانگى را از انسان دريغ كند. آدم از درخت معرفت، ميوده‏اى خورد و چشمش باز شد و چون خطر اين بود كه از درخت جاودانگى هم بخورد، خدا او را از بهشت بيرون انداخت! نتيجه داستان اين شد كه گفتند ميان دين و معرفت، تضاد هست.

اما قرآن هرگز چنين نظرى ندارد و آن ميوه را مربوط به جنبه حيوانيت انسان مى‏داند نه جهبه انسانيتش، مثلا چيزى در مقوله حرص يا شهوت. قرآن مى‏گويد خداوند از همان اول همه حقايق را به آدم آموخت. (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)(١٠٩)؛ پس ما هم كه فرزندان آدم هستيم مى‏توانيم به سوى شناخت بى‏نهايت برويم علاوه بر قائل شدن به امكان شناخت، قرآن كريم رسما بنى‏آدم را به شناخت جهان، خدا، جامعه و تاريخ نيز دعوت مى‏كند(١١٠).

## منابع شناخت‏

اگر به ديدگاه‏هاى مختلف پيرامون مسأله شناخت توجه كنيم خواهيم ديد كه همه معتقدند انسان در آغاز تولد چيزى نمى‏داند؛ البته به استثناى قسمتى از نظريات دكارتى، و نيز نظريه معروف افلاطونى كه قائل است روح انسان قبل از آمدن به اين دنيا در عالم ايده‏ها به تمام كليات آگاه بوده، اما با آمدن به دنيا و يكى شدن با بدن، پرده‏اى روى معلوماتش افتاده است؛ لذا هر چه در اين دنيا فرا مى‏گيرد، يادگيرى نيست بلكه يادآورى است. پس علم، در حقيقت همان تذكر است. اما چون اين دو نظريه طرفدارى ندارد، بحث خود را پيرامون عقيده مشهور ادامه مى‏دهيم كه مى‏گويد : انسان در آغاز تولد چيزى نمى‏داند. قرآن نيز با صراحت اين مطلب را بيان كرده است : (وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا)(١١١) اكنون اين سؤال مطرح مى‏شود كه انسان بعد از تولد و آغاز رشد و تكامل، از كجا و چه منبعى و با چه ابزار يا ابزارهايى، شناختِ ممكن را كسب مى‏كند. لذا ابتدا وارد مبحث منابع شناخت مى‏شويم.

يكى از منابع شناخت، طبيعت است؛ يعنى عالم جسمانى، عالم زمان و مكان و حركت و در يك كلام همين عالمى كه در آن زندگى مى‏كنيم و با حواس خود با آن در ارتباطيم. اكثر صاحب نظران طبيعت را منبعى براى شناخت مى‏دانند، ولى در اين بين افلاطون و دكارت نظر ديگرى دارند و جزئى، يعنى اشيا و پديده‏هاى موجود در طبيعت را حقيقت نمى‏دانند و چون رابطه انسان با طبيعت از طريق حواس، ادراكى جزيى است، لذا افلاطون آن را به عنوان منبعى براى شناخت قبول ندارد و منبع شناخت را منحصر در عقل مى‏داند. دكارت نيز با اين كه خود يك فيلسوف طبيعت گراست و بشر را به مطالعه طبيعت دعوت كرده، و يكى از دو فيلسوفى است كه علم را در مسير جديد انداختند، براى طبيعت از نظر منبع شناخت بودن ارزشى قائل نيست و معتقد است كه حس، ابزار شناخت طبيعت است و علمى كه به ما مى‏دهد، تنها ارزش عملى دارد؛ يعنى پيشرفت صنعت و تكنولوژى و قدرت و تسلط بر طبيعت را افزايش مى‏دهد، بدون اين كه بتوانيم مطمئن باشيم كه، واقعيت را همان طور كه هست نشان مى‏دهد.

برتراند راسل نيز با اين كه يك ماترياليست است با كمال صراحت و تأييد نظر دكارت اذعان مى‏كند كه اگرچه روز به روز بر ارزش عملى علم افزوده مى‏شود، ولى همچنين روز به روز از ارزش نظرى و شناختى آن كاسته مى‏شود.... علم امروز هيچ چيز را نمى‏تواند ثابت كند و بايد آنها را به صورت امور مفروض قبول كند. اما به هر حال فعلا اين طور فرض مى‏كنيم كه طبيعت يكى از منابع شناخت است، بويژه اگر شناخت را به معنى اعم بگيريم؛ يعنى هم آن شناختى كه به ما قدرت و توانايى علمى مى‏دهد و هم شناختى كه واقعيت را آن چنان كه هست به ما ارائه مى‏كند.

منبع ديگر شناخت همان نيروى عقل و خرد انسان مى‏باشد كه منبعى درونى است. مكتب‏هايى اين منبع را مطلقا نفى مى‏كنند، بعضى هم به عقل مستقل از حس قائل نيستند و بعضى هم عقل را منبعى مستقل مى‏دانند كه در بحث‏هاى آينده به آن اشاره خواهيم كرد.

منبع سوم، منبع قلب و دل است. مسلما هيچ مكتب مادى اين منبع را قبول ندارد، زيرا اگر ما دل را منبع شناخت بدانيم و قبول كنيم كه به دل انسان الهاماتى مى‏شود، اين مساوى با قبول كردن جهانى ماوراء ماده و طبيعت است؛ اما علمايى كه الهى فكر مى‏كنند، به اين منبع فوق‏العاده ايمان دارند كه علاوه بر علماى اسلامى از دانشمندان غربى مى‏توان برگسون، ويليام جيمز، الكسيس كاركل و پاسكال را نام برد.

منبع ديگر شناخت كه منحصرا امروز به آن اهميت مى‏دهند و قرآن نيز به آن اهميت زيادى داده، تاريخ است. منظور ما از تاريخ يعنى جامعه در حال حركت و جريان. توضيح مطلب اين كه جامعه را مى‏توان دو گونه مطالعه كرد : يكى در حال ثبات، كه موضوع علم جامعه‏شناسى است و ديگر در حال تغيير و تحول، يعنى مقايسه جامعه امروز و گذشته و در نظر گرفتن آن به صورت يك جريان، كه اين موضوع تاريخ و فلسفه تاريخ مى‏باشد. جامعه‏شناسى، قانون موجود را بيان مى‏كند، اما فلسفه تاريخ، قانون تحولات جامعه را.

قرآن كريم نيز به طور صريح بر تاريخ به عنوان يك منبع شناخت تكيه كرده و آياتى مثل (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)‏(١١٢)، معرف اين مطلب مى‏باشد. مسأله دعوت قرآن به مطالعه تاريخ، بسيارى از نظرات قرآن درباره فلسفه تاريخ را روشن مى‏كند؛ زيرا اولا : اگر حوادث علم تصادفى باشد، مطالعه تاريخ گذشته، ربطى به امروز پيدا نمى‏كند و بى‏فايده است؛ پس قرآن اصل تصادف را انكار، و سنن و اصل قانونمندى تاريخ را قبول مى‏كند. ثانيا : اگر تاريخ داراى سنن و قوانينى باشد ولى خارج از اختيار بشر، يعنى اين سنن، جبرى محض باشند، باز درس گرفتن از تاريخ معنى ندارد؛ زيرا در اين صورت تحول تاريخ، چه من بخواهم يا نخواهم، صورت مى‏گيرد و مطالعه تاريخ سودى نخواهد داشت. ثانيا : اگر عوامل مؤثر در تاريخ، عوامل منفى و بدى باشند مانند عامل زور و فساد، و عامل ديگرى نقش نداشته باشد، آن وقت، تاريخ اگرچه معلم بشر است، اما معلم بدى است و اين نيز با منطق قرآن توافق ندارد كه انسان را براى تحصيل نزد معلم بدى بفرستد. از نظر قرآن تقوا و خير و نيك انديشى در تاريخ نقش دارند و پيروزى نهايى هميشه از آن حق است. پس بايد توجه داشته باشيم كه قبول كردن منبع تاريخ از نظر قرآن مشروط به شروط فوق است‏(١١٣).

## ابزار شناخت‏

اين بحث ارتباط بسيار نزدكى با بحث قبل دارد؛ زيرا بعد از اين كه ما امكان شناختى براى انسان قائل شديم و منابعى در اين زمينه معرفى كرديم، بايد ببينيم انسان با چه ابزارى مى‏تواند از آن منابع بهره‏بردارى كند. گفتيم كه يكى از منابع شناخت طبيعت است؛ ابزار بهره‏گيرى از اين منبع، حواس گوناگون مانند بينايى، شنوايى، چشايى و... مى‏باشد. اگر كسى فاقد همه حواس باشد، فاقد همه شناخت‏ها خواهد بود. مثلا يك كور مادرزاد محال است بتواند تصورى از رنگ‏ها داشته باشد، و به هيچ بيانى نمى‏توان يك رنگ را به او شناساند. به نظر ما حواس به عنوان يك ابزار بسيار مهم، اگرچه شرط لازم براى شناخت است، اما كافى نيست.

منبع ديگر عقل بود كه ابزار شناخت آن، استدلال‏هاى منطقى و عقلى مى‏باشد. منظور از اين ابزار همان اعمالى است كه ذهن انجام مى‏دهد. يكى از اين اعمال، دسته‏بندى كردن اشياء است. انسان تا اشياء را دسته بندى نكند، نمى‏تواند آنها را بشناسد. عمل ديگر، تعميم و كليت دادن است كه اشياء را به صورت جزئى حس مى‏كنيم و بعد با يك عمل عقلى، آن تصور را تعميم مى‏دهيم. عمل ديگر تجريد است؛ يعنى دو چيز را كه در عالم خارج غير قابل انفكاك هستند، با اين نيروى ذهنى از يكديگر جدا مى‏كنيم؛ مثلا در عالم خارج هرگز عدد مجرد نداريم؛ در خارج پنج درخت، پنج گردو و... داريم، اما پنج نداريم، ولى ذهن در عالم خود آن جا كه مثلا عدد ٥ را در عدد ٥ ضرب مى‏كند، عدد را به صورت مجرد و بدون معدود در نظر مى‏گيرد. به علت همين اعمال ذهنى مانند دسته‏بندى، تعميم و تجريد است كه ذهن قادر به تفكر مى‏شود.

در مورد ابزار عقل اختلاف نظرهايى هم وجود دارد : برخى مثل افلاطون فقط عقل را منبع شناخت و استدلال‏هاى عقلى را تنها ابزار شناخت مى‏دانند و بعضى هم براى عقل ارزش زيادى قائل نيستند و نقش آن را بسيار ضعيف دانسته، ابزار شناخت را منحصر در حواس مى‏دانند كه فيلسوفان حسى اروپايى از اين جمله‏اند؛ مانند هيوم، جان لاك و هابز.

يكى ديگر از ابزارهاى شناخت، عمل و تجربه است. تا وقتى سروكار ما فقط با ابزار حس باشد، نام آن استقراء است، ولى وقتى پاى عمل نيز در ميان بيايد، كار عقل هم بيشتر مى‏شود و اسمش تجربه يا آزمايش است. يكى از اشتباهات بسيار بزرگ فيلسوفان اروپايى، عدم تفكيك ميان استقراء و تجربه است. چون فرق است ميان احساس ساده (استقراء) و احساسى كه توأم با يك نوع عمل باشد (تجربه) و آن عمل و تجربه ما چيزى نظير عمل عقلى است. چنانكه در عقل تجزيه و تركيب مى‏كنيم، در خارج نيز تجزيه و تركيب مى‏كنيم، جدول‏بندى مى‏كنيم، كم و زياد مى‏كنيم، لذا برخلاف استقراء كه اعتبار ظنى دارد، تجربه داراى اعتبار يقينى مى‏باشد.

منبع ديگر شناخت، منبع دل بود كه ابزار استفاده از آن راه تزكيه نفس است، يعنى انسان از راهى غير از حس و عقل به نوعى شناخت مى‏رسد. جالب اينجاست كه نه تنها برخى از عرفاى ما، بلكه بعضى از علماى جديد مانند برگسون، راه شناخت را منحصرا در استفاده از اين ابزار و اين منبع مى‏دانند. بايد توجه داشت كه مسأله تزكيه نفس دو نقش دارد : يكى بصيرت بخشى به عقل است، يعنى فضا را از آلودگى هوا و هوس - كه غبار عقلند و مانع تشخيص صحيح و غير مغرضانه مى‏شوند - پاك مى‏كند، ديگرى كه مهم‏تر هم هست الهاماتى است كه به عقل مى‏كند كه منشأ نوعى شناخت يقينى مى‏شود. عارف نظرش اين است كه با پاك كردن قلب خود، جهان را بهتر از فيلسوف در خود منعكس مى‏كند.

حال به بررسى نظر و قرآن پيرامون اين چند منبع و ابزار مى‏پردازيم. همان طور كه قبلا گفتيم قرآن، لوح وجود انسان را در بدو تولد خالى از هر شناختى مى‏داند و مى‏فرمايد : (وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)‏(١١٤) در اين آيه، به دو ابزار اشاره شده است : حس و عقل. در ميان حواس انسان، آنچه بيش از همه در شناسايى تأثير دارد، چشم و گوش است. قرآن نيز مى‏فرمايد كه ما انسان را كه هيچ چيز نمى‏دانست خلق كرديم و به او چشم و گوش داديم، اما قرآن به حواس اكتفا نمى‏كند، بلكه ابزار عقل را نيز ذكر مى‏كند؛ افئدة در دل در زبان قرآن همان قوه‏اى است كه تجزيه و تركيب مى‏كند، تعميم مى‏دهد، تجربه مى‏كند و...، يعنى قوه عاقله. نكته جالب در آخر اين آيه مسأله تأكيد بر شكرگزارى است. شكرگزارى غير از خواندن صيغه شكر است كه بر زبان جارى مى‏شود؛ شكرگزارى يعنى دانستن قدر و ارزش نعمت و بهره‏بردارى صحيح از آن. شكرِ چشم، مطالعه عالم است : (قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)‏(١١٥) شكرِ گوش، شنيدن حقايق است و شكر دل، فكر كردن و انديشيدن. پس طبق آيه فوق، قرآن اين دو ابزار را صريحا به رسميت مى‏شناسد.قرآن علاوه بر حواس و عقل، راه قلب و دل را نيز معتبر مى‏داند. امروزه برخى به اصطلاح روشنفكران ميگويند كه اين راه، اصلا در قرآن مطرح نيست و قرآن تنها به ظاهر محسوس و طبيعت توجه داشته و از درون‏گرايى و پرداختن به امور معنوى و ماوراء طبيعى اعراض نموده است، اما چنين نيست. قرآن اگرچه بر مطالعه طبيعت و تاريخ و... تأكيد دارد، ولى اين امر به معنى روى‏گردانى از معنويات و امور باطنى نمى‏باشد. قرآن كريم در آيات بسيارى بر راه تزكيه نفس تأكيد كرده است؛ مثلا مى‏فرمايد : (قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا)(١١٦) يعنى شرط سعادت و از جمله شرط شناخت صحيح، آدم بودن است؛ يعنى اى انسان! اگر مى‏خواهى شناختت صحيح باشد، بايد وجودت را پاكيزه كنى. قرآن نه مثل بعضى فيلسوف‏هاست كه منكر راه دلند و نه مثل بعضى عرفا كه راه عقل را مطلقا نفى مى‏كنند، بلكه معتقد است ابزار هر يك از عقل و دل به انسان داده شده و هر يك نيز مسير خاصى دارد و به نتايجى مى‏رسد كه از ديگرى به دست نمى‏آيد. بنابراين قرآن نمى‏گويد اگر مى‏خواهى طب ياد بگيرى، برو تزكيه نفس كن.

از آيات ديگرى كه بر راه دل تأكيد مى‏كنند، آيه (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)(١١٧) است. نبايد گمان كرد كه منظور از مجاهده، فقط مجاهده بيرونى است. خير، در اسلام بيرون و درون با هم توأمند. بهترين نمونه ادغام اين دو جهاد، جنگ اميرالمؤمنين عليه‌السلام با عمرو بن عبدود است كه اگرچه حضرت در مجاهده بيرونى است، اما سلوك درونى را فراموش نمى‏كند و آنجا كه احتمال خشم و غرض شخصى پيش مى‏آيد، در كشتن عمرو درنگ مى‏كند. قرآن كريم صريحا مى‏گويد : (إِن تَتَّقُوا اللَّـهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا)(١١٨) اگر تقوا داشته باشيد، خدا به دل شما نور مى‏افشاند و مايه تمييز حق از باطل به شما مى‏دهد، يا مى‏فرمايد : (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى)‏(١١٩) كسى كه يك قدم به سوى خدا بردارد، خدا قدم بزرگترى به سويش بر مى‏دارد. اين مطلب در داستان اصحاب كهف بهتر نمودار مى‏شود كه مى‏فرمايد : (إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى \* وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ)‏(١٢٠)... آنها يك قدم برداشتند، ايمان آوردند، ما دو قدم برداشتيم؛ به آنها روشنى بخشيديم و قوت قلب عطا نموديم. حديث معروفى نيز از پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نقل شده كه فرمود : ما أخلص عبد لله عزوجل أربعين صباحا الا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه‏(١٢١) اينجا ديگر صريحا راه دل به عنوان يك راه مستقل براى شناخت، معرفى شده است. بنابراين از مجموع مطالب بخوبى فهميده مى‏شود كه اسلام علاوه بر حس و عقل، راه دل را هم معتبر مى‏داند(١٢٢).

## مراحل و درجات شناخت‏

آمپريست‏ها (حس گراها) براى عقل در مقابل حس، و كلى در مقابل جزئى، نقشى قائل نيستند و هر معقولى را عبارت از يك محسوس كاستى گرفته، مى‏دانند. توضيح مى‏دهند كه يك جزئى كه در ذهن انسان مى‏آيد، ابتدا با همه خصوصياتش مى‏آيد؛ مثلا آقاى زيد را با قد و قيافه و چشم و ابرو و...، به ذهن مى‏سپاريم. اما پس از مدتى كم‏كم خصوصيات وى را از ياد مى‏بريم و يك شبح كلى در ذهن مى‏ماند كه همان تصور انسانِ كلى در ذهن مى‏باشد. پس كلى يعنى جزئىِ كاستى گرفته. اينها فقط چيزى را به عنوان علم و ادراك قبول دارند كه از دروازه‏هاى حس وارد ذهن شده باشد و غير آن را خيال و وهم مى‏دانند؛ پس راه شناخت را منحصر مى‏دانند در حس، و قهرا شناخت يك مرحله‏اى مى‏شود.

از نظر كسانى مانند دكارت و افلاطون كه فقط عقل را منشأ شناخت مى‏دانند و براى حس ارزشى قائل نيستند، باز شناخت يك مرحله‏اى مى‏شود، البته خود تعقل ممكن است درجات داشته باشد، ولى به هر حال يك مرحله‏اى است. برگسون و افراد ديگرى هم كه شناخت را تنها از راه دل ميسر مى‏دانند، آن را به يك معنى يك مرحله‏اى مى‏دانند. البته در مورد راه دل و مكانيسم آن بايد توضيحى بدهيم :

در اخلاق فلسفى، فلاسفه خيال كرده‏اند كه نفس و روح انسان، موجودى است كه بايد مجموعه فضايل اخلاقى مثل ايثار، شجاعت، سخاوت و... در آن وجود داشته باشد و به آن اضافه شود، اما عرفا اين را قبول ندارند. آنها انسان را مانند مسافرى داراى حركت و تحول مى‏دانند كه بايد مسيرى را منزل به منزل طى كند. بنابراين اگر منازلِ دهگانه يا صدگانه عرفا را در نظر بگيريم، آن وقت شناخت، چند مرحله‏اى است؛ ولى اگر از اين جهت بنگريم كه همه اينها از يك منبع يعنى از دل برمى‏خيزد، شناخت تك‏مرحله‏اى محسوب مى‏شود.

مكاتبى هم هستند كه شناخت را چند مرحله‏اى مى‏دانند، از جمله مكتب فيلسوفان خود ما كه سه مرحله براى شناخت قائل است : مرحله احساس، مرحله تخيل (به حافظه سپردن) و مرحله تعقل. از فيلسوفان بزرگ اروپا هم عده‏اى شناخت را چند مرحله‏اى مى‏دانند : كانت براى شناخت يك حقيقت، قائل به دو مرحله است : وى اصلا احساس را مرحله‏اى براى شناخت نمى‏داند و معتقد است كه حس، ماده بى‏شكل و بى‏صورت را به انسان مى‏دهد، و ماده بى‏شكل و بى‏صورت، شناخت نيست. اما ذهن پس از دريافت حواس به آن ماده صورت مى‏دهد؛ مجموع ماده و صورتى كه در ذهن پيدا مى‏شود، يك مرحله از شناخت است. وى معتقد است كه مكان و زمان، واقعيت عينى ندارند، بلكه واقعيت‏هايى ذهنى هستند و ما چيزى را نمى‏توانيم تصور كنيم يا بشناسيم الا در زمان و مكان.

مثلا وقتى مى‏گوييم خورشيد آنجاست، خورشيدى در بيرون از ذهن وجود دارد، اما آنجا ساخته ذهن است. پس مرحله اول شناخت، اين است كه ما ماده شناخت مثلا خورشيد يا ديگر محسوسات را از بيرون مى‏گيريم و سپس ذهن، صورت زمان و مكان را به آن محسوسات مى‏بخشد. مرحله دوم مرحله علمى و فلسفى است. اينجا كانت، مقولات دوازده گانه خودش را مطرح مى‏كند، كه از مباحث بسيار طولانى فلسفه است. هگل نيز مانند كانت براى شناخت مراحلى قائل است : مرحله علمى و مرحله فلسفى، كه قضيه آن هم مفصل است و چون امروز هيچ يك از اين دو فلسفه در مسأله شناخت پيرو ندارد، عجالتا از آنها صرف نظر مى‏كنيم.

عده‏اى به تبعيت از اسپنسر قائل به فلسفه علمى هستند و فرق ميان فلسفه و علم را در بالا رفتن درجه معلومات مى‏دانند، نه در اختلاف مسائل؛ اينها هم براى شناخت مراحلى ذكر مى‏كنند؛ ابتدا مرحله احساس جزئى‏هاست و سپس مرحله شناخت علمى است، مانند علوم حساب، زيست‏شناسى، فيزيك و... كه در هر علم به يك سلسله قواعد كلى دست مى‏يابيم و در اين مرحله، هر علمى جدا از علم ديگر قواعدى دارد. مرحله سوم و بالاترين مرحله آن است كه انسان فلسفه علمى مى‏سازد و درجه معرفتش بالا مى‏رود. در اين مرحله، قاعده يك علم را با قاعده علوم ديگر كنار هم مى‏گذارند، و يك قاعده كلى‏تر كه شامل همه اينها باشد به دست مى‏آورند.

مثلا جامعه ‏شناسى را مطالعه مى‏كنند به تكامل بر مى‏خورند، زيست‏شناسى را مطالعه مى‏كنند به تكامل بر مى‏خورند و... بعد به عنوان يكى از مسائل فلسفه علمى مى‏گويند : تكامل، قانون كلى جهان است. طرفداران ماترياليسم ديالكتيك نيز در واقع همان شناخت علمى از ديد اسپنسر را به عنوان مراحل شناخت مى‏شناسند و معتقدند شناخت سه مرحله دارد : مرحله احساس (بررسى)، مرحله تعقل و فرضيه، و مرحله عمل (تغيير يا پراتيك).

همان طور كه در علوم تجربى معمول است، دانشمندان ابتدا به بررسى و مشاهده امور مى‏پردازند و مشاهدات خود را يادداشت مى‏كنند، سپس مى‏خواهند راه حل پيدا كنند، با اندكى تفكر و تأمل فرضيه‏اى به عنوان علت مسأله پيشنهاد مى‏كنند (همان چيزى كه قدماى ما به آن حس مى‏گفتند) و در آخر باز به عالَم عمل باز مى‏گردند و تمام احتمالات ممكن در مورد فرضيه را آزمايش مى‏كنند و با تغيير دادن شرايط و باقى ماندن اثر، از صحت فرضيه خود مطمئن مى‏شوند و شناخت يقينى پيدا مى‏كنند.

فيلسوفان اسلامى هم براى شناخت مراحلى قائلند. آنها شناخت‏هاى تجربى را مانند بيان فوق، سه مرحله‏اى مى‏دانند، اما چون شناخت‏ها را منحصر به شناخت تجربى نمى‏دانند، قائل به شناخت‏هاى دومرحله‏اى (شناخت تعقلى غير تجربى) هم هستند كه اين شناخت از احساس آغاز مى‏شود و با تعقل پايان مى‏يابد، بدون نياز به مرحله عمل؛ اينجاست كه ماركسيست‏ها اين سؤال را مطرح مى‏كنند كه اگر عمل نباشد، پس معيار شناخت چيست؟ در بحث معيار شناخت، توضيح خواهيم داد كه ما معيار شناخت را شناخت مى‏دانيم نه عمل، و آنجا هم كه عده‏اى معيار شناخت را عمل پنداشته‏اند، در حقيقت باز هم معيار، شناخت است. حال براى اين كه بتوانيم مرحله تعقل را كه مورد قبول همه است مقدارى تشريح كنيم، ناچاريم يك سلسله بحث‏ها را در اينجا مطرح نماييم. (عجالتا از مكاتبى كه پيرو ندارد، صرف نظر مى‏كنيم‏(١٢٣).)

## شناخت حسى و ويژگى‏هاى آن‏

گفتيم كه در اين مكاتب، احساس، مرحله اول از شناخت است و تعقل، مرحله دوم. شناخت حسى كه همان شناخت سطحى و غير عمقى است، يعنى ديدن جهان، شنيدن اصوات و... اين شناخت اگرچه در انسان نسبت به حيوان‏ها و نيز در خود حيوان‏ها شدت و ضعيف دارد، ولى به طور اجمال بين انسان و حيوان مشترك است. ويژگى اول اين مرحله، جزئى بودن آن است، كه به تك‏تك اشياء و اشخاص تعلق مى‏گيرد و هيچ معناى كلى وجود ندارد.

ويژگى دوم، اين است كه ظاهرى است و فقط ظواهر موجودات را مى‏بيند، مانند ديدن رنگ‏ها و شنيدن آوازها، نه عمقى كه بتواند به ماهيت اشياء پى ببرد و روابط درونى اشياء مثل رابطه علت و معلول را درك كند. ويژگى سوم اين كه به زمان حال تعلق دارد نه به گذشته يا آينده، يعنى فقط اشياء زمان حاضر را حس مى‏كند. چهارم اين كه محدود به مكان خاصى مى‏باشد و مثلا اگر شخصى در تهران بزرگ شده و لندن نرفته باشد، محال است آن جا را ديده باشد؛ البته منظور ديدن خود لندن است نه عكس آن.

## شناخت عقلى و گستردگى آن‏

انسان گذشته را مى‏داند، بدون اين كه آن را ببيند يا بشنود. بايد توجه داشت كه خود گذشته را نمى‏توان با شنيدن خبر آن - كه مربوط به زمان حاضر است - درك كرد؛ خود گذشته از نوع شنيدن نيست. راسل به اين مطلب، خوب توجه كرده و گفته است كه مثلا ناپلئون براى ما يك وجود استنباطى است نه احساسى. يعنى با استدلال ذهنى و يك قياس عقلى به وجود او علم داريم ولى او را احساس نكرده‏ايم؛ چون قضيه وجود ناپلئون متواتر است، و اين عقل است كه خبر متواتر را صحيح مى‏داند نه حس. از نظر حس، همان طورى كه در خبرِ يك نفر و دو نفر و سه نفر احتمال دروغ است، در خبر صدهزار نفر هم اين احتمال هست؛ زيرا از انضمام صفر به صفر عددى پيدا نمى‏شود؛ اما ذهن يك برهان عقلى ضمنى و مخفى تشكيل مى‏دهد و اين خبر را قبول مى‏كند. اينجاست كه مسأله قرائن و نشانه‏ها پيش مى‏آيد كه بزرگترين عمل شناختن ذهن بشر همين آيه و ذى الايه است كه بعدا آن را شرح خواهيم داد. علم ما به آينده نيز استدلالى و استنباطى است؛ زيرا ما بايد براى طبيعت قائل به يك جريان واحد شويم كه در شرايط واحد و متساوى، يكسان عمل كند، تا بتوانيم بگوييم با اين وضع موجود، در آينده چنين و چنان مى‏شود.

راسل يك درجه بالاتر مى‏رود و مى‏گويد : خورشيد نيز براى تو وجود استنباطى دارد و تو خيال مى‏كنى كه وجودش محسوس است. تو آن صورتى را احساس مى‏كنى كه در شبكيه چشم تو است و براى تو فرقى نمى‏كند كه مقابلش خورشيد باشد يا گلوله مذاب ديگر. اينجا مسأله معقول مى‏شود؛ يعنى تفاوت خورشيد با گلوله مذاب را به دليل عقلى مى‏فهميم و حس به تنهايى قادر به فهم آن نيست. پس انسان علاوه بر حواس، ذهنى دارد با يك سلسله عمليات كه شناخت انسان با وجود آنها تمام مى‏شود. اين عمليات ذهنى بقدرى ظريف و سريع است كه بخوبى شناخته نمى‏شود. انسان در تفكرات و شناخت‏هاى خود آن قدر عناصر معقول داخل مى‏كند كه تا حد زيادى عناصر محسوس در بين آنها ادغام مى‏شوند.

بطور خلاصه تا اينجا دانستيم كه شناخت نه تك مرحله‏اى حسى است و نه تك مرحله‏اى عقلى، بلكه داراى مراحل احساس و تعقل مى‏باشد. در اينجا مسأله اعتبار شناخت مطرح مى‏شود. در مورد اعتبار مرحله حسى و درستى اين مطلب كه مثلا ما چيزى را به شكل خاصى مى‏بينيم، جاى اشكال و ترديد نيست. زيرا اين شناخت سطحى انسان معلول رابطه مستقيم دستگاه ادراكى او با عالم خارج است. اما تعقل و شناخت منطقى كه مرحله دوم است داراى گستردگى و عمق مى‏باشد، كه اين تعميم را خود ذهن ايجاد كرده و معلول رابطه مستقيم با خارج نيست. لذا اين سؤال پيش مى‏آيد كه شناخت تعقلى چگونه مى‏تواند اعتبار داشته باشد. براى فهم اعتبار مرحله تعقلى و اشكالات مكاتب جديد، در اين بحث ابتدا مكانيسم تعميم و گسترده كردن شناخت حسى به وسيله ذهن را مطرح مى‏كنيم و بعد به سراغ عمل تعميق مى‏رويم‏(١٢٤).

## تعميم شناخت حسى‏

گفتيم كه يك كار عقل، تعميم شناخت حسى است. مسأله تعميم اين است كه به عنوان مثال، ما در هزار مورد مى‏بينيم كه آهن در اثر حرارت منبسط مى‏شود، بعد مى‏گوييم همه آهن‏ها چه در گذشته و چه در آينده در اثر حرارت انبساط مى‏يابند. در اينجا اين اشكال پيش مى‏آيد كه چگونه با تجربه محدود، قانون عام و كلى مى‏دهيم؟ بسيارى از فلاسفه نتوانسته‏اند مشكل مسأله تعميم شناخت حسى را حل كنند و عده‏اى مانند آمپريست‏ها يا حس گرايان به همين دليل از اعتبار شناخت تعقلى چشم پوشى نموده‏اند. عده‏اى هم مانند ماركسيست‏ها اصلا نفهميده‏اند معما چيست و فيلسوفان بزرگى همچون كانت و هگل را كه در حل معما گير كرده‏اند، تخطئه مى‏كنند و آنها را ايده‏آليست مى‏خوانند، در حالى كه فرق است ميان اشتباه كردن يك فيلسوف و اشتباه نكردن يك عامى، چه رسد به اشتباه كردن عامى. فيلسوف ممكن است براى رسيدن به قله، صد معبر باز كند و در آخرى بلغزد و سقوط نمايد و ممكن است ديگرى اصلا حركت نكند و سالم بماند.

ماركسيست‏ها كه به گمان خود راه حل خوبى پيدا كرده‏اند، مى‏گويند : اين شناخت احساسى كه معلول رابطه مستقيم ذهن با عالم عين است، در عالم ذهن و در مغز، بوسيله قانون «گذار از كميت به كيفيت» تبديل به شناخت منطقى مى‏شود. اين را مى‏گويند و رد مى‏شوند، به خيال اين كه معما حل شد. حال گذشتن از مرحله كميت به كيفيت چيست؟ اگر يك سلسله تغييرات تدريجى روى مواد طبيعى صورت گيرد، اين شى‏ء در حالى كه تغيير تدريجى مى‏كند، ماهيت و ذاتش هنوز محفوظ است، ولى اين تغيير تدريجى به يك مرحله‏اى كه مى‏رسد، شى‏ء ماهيت خود را از دست مى‏دهد و به شى‏ء و ماهيت ديگرى تبديل مى‏شود. مثل عمليات كيمياگران قديم كه مس را تبديل به طلا مى‏كردند. اين عبور از كميت و به كيفيت تعبير دقيقترش به زبان فلسفى : عبور از تغييرات كيفى به تغييرات ماهوى است، زيرا كه مدعيان اين قول اقرار مى‏كنند كه وقتى شى‏ء از تغييرات كمى به تغييرات كيفى پا مى‏نهد، در واقع ماهيتش عوض مى‏شود. اينجاست كه بايد گفت كه اگر واقعا تبديل كميت به كيفيت باشد، يعنى واقعا اين شناخت تغيير ماهيت داده باشد، درست مثل اين است كه مس را ببينم، اما مس در شناخت منطقى ما تبديل به طلا شود و ما آن را طلا در نظر بگيريم. پس هيچ پيوندى ميان شناخت منطقى و شناخت حسى، يعنى بين شناخت منطقى و عالم خارج وجود نخواهد داشت.

در ميان فيلسوفان جديد، راسل متوجه اين اشكال شده و مى‏گويد : ما چگونه مى‏توانيم اين مشكل را حل كنيم كه استقراء به يك سلسله موارد جزيى تعلق مى‏گيرد، ولى بعد آن حكم را به مواردى كه استقراء نكرده‏ايم، تعميم مى دهيم. راسل صريحا مى‏گويد كه راه حلى ندارم. فيليسين شاله نيز اگرچه در حل اشكال مانده، اما يك قدم بالاتر آمده است و مى‏گويد : عقل انسان حكم مى‏كند كه طبيعت جريان متحدالشكلى را طى مى‏كند و به خاطر همين است كه از تجربه، قانون عام صادر مى‏كنيم. اما بعد مى‏رود سراغ خود اين كه اين قانون كلى از كجا بدست آمده كه طبيعت، جريان متحدالشكلى راطى مى‏كند؟ اگر اين هم تجربى است، پس تعميم دادن آن با كمك چه قانونى بوده؟ و اگر بگوييد خودش، خودش را تعميم داده كه اين دور و محال است.

در اينجا از آقاى فيليسين شاله مى‏پرسيم : شما مى‏گوييد اين قانون به اتكاى خودش نمى‏تواند تعميم پيدا كند، چون دور است، حال چرا دور اشكال دارد؟ مگر شما تجربه كرده‏ايد كه دور محال است؟ محال كه قابل تجربه نيست. محال يعنى چيزى كه وجود ندارد و امكان ندارد وجود پيدا كند. پس خود شما نيز به يك اصل اولى بديهى عقلى استناد كرده‏ايد.

اما فلاسفه اسلامى اين مشكل را حل كرده‏اند. بوعلى و خواجه نصير الدين طوسى مى‏گويند، در لابلاى هر تجربه‏اى، يك شناسايى تعقلى وجود دارد و آن عبارت است از اين كه : حكم الامثال فى ما يجوز و فى ما لا يجوز واحد يعنى همان جريان متحد الشكل طبيعت. يعنى اگر امورى مشابه داشته باشيم كه ماهيتشان مثل هم باشد، اگر يكى از اينها خاصيتى داشته باشد، ذات ديگر هم همان خاصيت را دارد و الا ترجيح بلا مرجح پيش مى‏آيد، كه اين هم يك اصل اولى بديهى عقلى است، مثلا مى‏گوييم، چون انبساط آهن در حرارت، مربوط به ذات آن است و به شرايط آهن بستگى ندارد، محال است كه يك فرد آهن اين خاصيت را داشته و فرد ديگر اين را نداشته باشد، زيرا ترجيح بلامرجح پيش مى‏آيد(١٢٥).

## تعميق شناخت حسى (شناخت آيه‏اى يا استنباطى)

گفتيم كه تعميم و كليت دادن، يك بعد از ابعاد شناخت تعقلى است. بعد ديگر كه از نظرى مهم‏تر هم هست، اين است كه دستگاه شناخت انسان، شناخت‏ها را تعميق مى‏كند. در مورد اول چنين بود كه مثلا صد مورد آزمايش را به همه موارد تعميم مى‏داد. اما مورد دوم اين است كه در اعماق شناخت حسى نفوذ مى‏كند و در ماوراى آن، به شناخت ديگر نائل مى‏گردد. اگرچه عده‏اى ذهن انسان را به آينه تشبيه كرده‏اند كه هر چه صاف‏تر و بى‏رنگ‏تر باشد، واقع نماتر است، اما اين دو در جهات مختلف با هم متفاوتند؛ مثلا بر خلاف ذهن، آينه فقط صورت‏ها را منعكس مى‏كند، مثلا رنگ و حجم و... نه معانى مانند علم و احساس و... را، همچنين بر خلاف ذهن آينه نمى‏تواند خطاى خود را كشف و اصلاح كند. همچنين آينه قدرت تعميق ندارد و چيزى بيش از صورت‏ها را منعكس نمى‏كند، اما وقتى ذهن صورت‏ها را مى‏بيند، آن صورت‏ها وسيله‏اى مى‏شوند براى دين صورت‏هاى ديگر، و باز احيانا در آن صورت‏هاى دوم، ذهن صورت‏هاى ديگرى را مى‏بيند. اين نوع شناخت تعقلى همان است كه قرآن از آن تعبير به آيه كرده است : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً)(١٢٦) يا (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ)‏(١٢٧)

شناخت آيه‏اى منحصر به شناخت ماوراى طبيعت و غيب نيست. بلكه در خود اين طبيعت نمونه‏هاى بسيارى دارد. مثلا ما كتاب گلستان و بوستان سعدى را مى‏خوانيم، بعد اگر از ما بپرسند شناخت شما از سعدى چيست؟ خواهيم گفت : مردى شاعر و باذوق و استعداد است. ذوق سعدى در آن درونى‏ترين اعماق وجود اوست كه علم هنوز نتوانسته محل آن را تعيين كند. بالفرض كه ما قول ماديون را قبول كنيم كه اين معلومات در سلول‏هاى مغز است، ولى ما كه خود سعدى را نديده‏ايم چه رسد به اين كه مغز وى را تشريح كنيم و آن ذوق را در لابلاى سلول‏ها پيدا كنيم؛ در عين حال با كمال قاطعيت او را شاعرى با ذوق مى‏خوانيم. حال از كجا به ذوق سعدى پى برديم؟ از كتابش كه آيه و نشانه‏اى است بر ذوق او. اين قوه تعقل و قدرتِ عمق بينى انسان است كه با مشاهده يك نظام معين، به عمق آنها نفوذ مى‏كند و يك سلسله معلومات جديد مى‏يابد. اگر دقت كنيم اكثر شناخت‏هاى ما از جهان، همين معلومات آيه‏اى است نه حسى مستقيم و نه منطقى و تجربى. بنابراين نبايد گمان كرد كه شناخت آيه‏اى راهى منحصر براى شناخت خداست. بلكه اگر ما اين را را نفى كنيم، بايد نود درصد از معلومات خود را دور بريزيم. حتى راسل هم به اين حرف اعتقاد دارد و مى‏گويد ما گذشته‏ها را از اين راه مى‏دانيم. ناپلئون را نه ديده‏ايم و نه مى‏توانيم آزمايش كنيم، اما به وجود او يقين داريم، به خاطر علائم و نشانه هايش.

اين كه در ساله‏هاى اخير در حوزه روح و روان انسان، دانشمندان مسأله روان ناخودآگاه را كشف كردند، از همين طريق شناخت آيه‏اى بود. فرويد و ديگر دانشمندان پى‏بردند علاوه بر روان خود آگاه كه موضوع علم روانشناسى است، انسان يك روان مهم‏تر و عميق‏تر و بسيار عظيم‏ترى هم دارد به نام روان ناخودآگاه كه موضوع علم روانكاوى شد. روان خودآگاه آن قسمت از روان ماست كه از وجودش آگاهيم، مثلا تفكر، حافظه، تمايلات يا تنفرات خود و... اما روان ناخودآگاه كه اولا حاكم بر روان خودآگاه است و ثانيا بسيار گسترده‏تر از آن مى‏باشد، از ما مخفى است و ما نسبت به آن آگاه نيستيم. كشف روان ناخودآگاه دو نتيجه علمى براى الهيون داشت؛ يكى اثبات بيش از پيش روح، زيرا مسلم شد عوارضى كه در روان ناخودآگاه پيدا مى‏شود، اصلا به عالم اعصاب انسان مربوط نيست و نتيجه دوم در همين بحث شناخت‏شناسى بود.

روان ناخودآگاه نسبت به روان خودآگاه يعنى غيب نسبت به شهادت. ما بدن را با حواس ظاهرى و روان ناخودآگاه را با حس باطن شهود مى‏كنيم، اما روان ناخودآگاه را چطور؟ تنها از راه علائم و نشانه‏هايش، و اين همان شناخت آيه‏اى است. در اينجا مى‏توان اين سؤال را مطرح كرد كه فرق ابراهيم عليه‌السلام با فرويد چيست؟ فرويد از وجود انسان، جزئى ديگر را به نام روان ناخودآگاه كشف كرد. اما ابراهيم عليه‌السلام تنها به انسان نگاه نكرد، تنها به خورشيد و ماه نگاه نكرد، بلكه تمام عالم طبيعت را يكسره زير نظر گرفت و گفت : اين عالم، يك غيب و باطنى دارد. اول خودش را در نظر گرفت و خود را تماما در تغيير و حركت يافت و انديشيد كه اين حركت محتاج حركت دهنده‏اى است. از غار بيرون آمد، اولين بار چشمش به ستاره‏اى افتاد و گفت : (هَـٰذَا رَبِّي)‏(١٢٨) يعنى اين خداى من است. (فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) اما تا افول و تغيير كرد، گفت : اين هم مثل من متغير و مربوب است. پس اختيار او هم دست خودش نيست و همين طور پيش رفت تا ديد تمام اين عالم، كه شهادت و ظاهر است متغير مى‏باشد و بايد يك غيب و باطن ثابتى داشته باشد و گفت كه من خود را متوجه آن باطن مى‏كنم : (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)‏(١٢٩) فرق علم و دين همين جاست كه هر دو آمده‏اند شناخت را افزايش دهند، منتهى دين بر خلاف علم تمام جهان را در يك نگاه به ما مى‏شناساند و بدون اين كه از اين عالم چيزى كم كند، عظمت آن عالم را به ما نشان مى‏دهد(١٣٠).

## ملاك شناخت (شناخت حقيقى)

مى‏دانيم كه انسان در شناخت‏هايش به مواردى بر مى‏خورد كه خطاى خود را كشف مى‏كند. اين مطلب در مسائل علمى بسيار مشاهده مى‏شود كه مثلا علماى يك رشته، قانونى را در طبيعت كشف مى‏كنند، ولى مدت‏ها بعد، ديگران متوجه مى‏شوند كه آن عقيده خطاست و حقيقت چيز ديگرى است. پس شناخت‏ها دو گونه است : حقيقت و خطا. در اينجا دو سؤال مطرح مى‏شود : اول اين كه تعريف حقيقت چيست؟ و بعد از تعريف آن معيار و محك براى تشخيص حقيقت و صحيح بودن يك شناخت كدام است؟ ابتدا به مسأله اول يعنى تعريف حقيقت مى‏پردازيم :

فيلسوفان قديم ملاك حقيقى دانستن شناخت را تطابق آن با واقع و نفس الامر خارجى مى‏دانستند. يعنى مى‏گفتند : شناخت حقيقى، آن ذهنيتى است كه با عينيت منطبق باشد. اما در عصر جديد اين تعريف زير سؤال رفته و مى‏گويند كه اين تعريف فقط در بعضى موارد درست است. مثلا در مسائل حسى و تجربى كم و بيش درست است؛ وقتى در پزشكى مى‏گويند فلان شى‏ء علت سرطان است، اين حرف يا مطابق با واقع هست يا نيست. اگر هست، اين انديشه، حقيقت است و اگر نيست، انديشه‏اى خطاست. اما همه شناخت‏ها اين گونه نيست. مثلا در رياضيات و نيز در قضايايى كه مربوط به خود ذهن است، مثلا قضاياى منطقى يا قضاياى روانشناسى، اين تعريف صدق نمى‏كند. به عنوان مثال وقتى مى‏گوييم : نسبت محيط دايره به قطر آن، فلان عدد است، اصلا در طبيعت، دايره حقيقى يعنى يك منحنى مسدود كه فاصله تمام نقاطش با نقطه مركزى مساوى باشد، وجود ندارد كه بخواهيم بحث كنيم آيا تعريف ما با خارج منطبق است يا نه. يا در روانشناسى مى‏گويند : هر ادراكى همراه خود يك عاطفه دارد، چنين چيزى بيرون از ذهن ما وجود ندارد كه مطابقت آن را با عالم عين بسنجيم. در مسائل تاريخى نيز تطابق با عين معنى ندارد، چون تاريخ مربوط به گذشته است و واقعيت گذشته الان وجود ندارد. از همه اينها بالاتر، اين تعريف ناشى از فكر ثبات و بى‏حركتى در جهان است، ولى حال كه معلوم شده هيچ حالتى در دو آن ثابت نيست، شناخت خود را با چه چيز مى‏توان منطبق كرد؟ اگر چيزى ثابت نباشد، نمى‏شود چيزى را بر آن منطبق كرد.

آنچه ذكر شد يك سلسله ايراد است كه اگرچه هيچ كدام وارد نيست، امروزى‏ها به خاطر آن از اين تعريف صرف‏نظر كرده‏اند و تعريف‏هاى ديگرى ارائه داده‏اند. عده‏اى مثل آگوست كنت گفته‏اند : حقيقت نزد يك فرد عبارت است از انديشه‏اى كه در ذهن وى وجود دارد و با انديشه‏هاى ديگر او سازگار است و حقيقت در يك جامعه عبارت است از هر انديشه‏اى كه در يك زمان اذهان دانشمندان بر آن توافق داشته باشد. لازمه اين حرف آن است كه يك شناخت درباره يك چيز، در زمانى صحيح باشد و در زمانى غلط. اما بنابر تعريف قدما، حقيقت فقط يكى است و هر شناختى غير از آن غلط بوده و هست و خواهد بود. اين نظر مانند نظريه فقهاى اهل تسنن در مورد اجماع است كه با استناد به حديثى كه از پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نقل مى‏كند كه : لا تجتمع أمتى على الضلالة(١٣١) مى‏گويند : اگر در زمانى علماى اسلام چيزى را حلال دانستند، آن چيز حقيقتا حلال است و اگر در زمان ديگر علماى عصر، آن را حرام دانستند، حقيقتا در آن زمان حرام است.

جوابى كه به اگوست كنت و پيروانش مى‏دهيم، تقريبا همان جوابى است كه به اهل سنت مى‏دهيم. مى‏گوييم : حقيقت به اصطلاح و قرار داد ما بستگى ندارد. واقعيت دو گونه نيست. واقعيت يكى است، منتهى انديشه‏هايى كه در ذهن ما راجع به واقعيت پديد مى‏آيد چند گونه است و آن نوعش درست است كه با اين واقعيتِ واحد تطبيق كند. البته بسيارى از مسايل حقوقى به احساسات مردم بستگى دارد و مثلا اكثريت مردم يك زمان ممكن است خواسته‏اى در مسايل اجتماعى داشته باشند كه حقوقى برايشان ايجاد كند و بعد از صد سال خواسته‏اى خلاف آن پيش آيد و بالطبع حقوقى خلاف اول ايجاد شود، ولى حقيقت را كه با قرارداد نمى‏توان تغيير داد و گفت من حقيقت را اين طور تعريف مى‏كنم.

عده‏اى ديگر مثلا ويليام جيمز گفته‏اند : حقيقت برابر است با مفيد بودن، و شناخت حقيقى آن شناختى است كه اثر مفيد به حال بشر داشته باشد و اصلا ميان حق و مفيد نبايد تفكيك كرد. اما علماى اسلامى اين را قبول نكرده، مى‏گويند : حقيقت و مفيد بودن دو مسأله‏اند كه اگرچه در امور كلى، هميشه با هم تلازم دارند، اما در امور جزئى گاهى تلازم دارند، و گاهى ندارند، ممكن است انديشه‏اى غلط باشد ولى به حال بشر مفيد. مانند همان داستان راست فتنه‏انگيز و دروغ مصلحت‏آميز، يعنى وقتى قرار است خون بى‏گناهى ريخته شود، اينجا اگر حقيقت را نگوييم، مفيد است. اما در مسايل كلى هميشه بين اين دو تلازم هست.

ماترياليست‏ها مى‏گويند حقيقت و خطا، نسبى هستند و لذا مطلق انديشى را بايد كنار گذاشت. آن‏ها در بيان چگونگى اين نسبى بودن دو بيان دارند. عده‏اى مى‏گويند حقيقت چيزى است كه در نتيجه برخورد قواى ادراكى ما با خارج پيدا شده (تز، آنتى تز، سنتز) و معلول برخورد عالم خارج و عالم ذهن است. حال اگر دو نفر در آنِ واحد يك چيز را دو گونه حس كنند، هر احساس براى هر يك از آن‏ها حقيقت است. حتى براى يك نفر در آنِ واحد ممكن است دو حقيقت نسبى وجود داشته باشد. مثلا كسى كه دست راستش درون آب بسيار گرم و دست چپش درون آب بسيار سرد باشد، اگر هر دو را دفعتا بيرون آورد و وارد آب ملايم كند، دست راست او مى‏گويد كه آب سرد است و دست چپش مى‏گويد آب گرم است، و هر دو حقيقت است.

اما اين تعريف هم تعريف غلطى است، زيرا همان‏طور كه گفتيم واقعيت بيش از يك چيز نيست و با اصطلاح و تعريف نمى‏توان حقيقت را تغيير داد. در مثال فوق هر يك از دستان آن شخص راست مى‏گويند : اولى مى‏گويد من احساس سرما مى‏كنم و دومى مى‏گويد احساس گرما مى‏كنم. اما اشتباه شخص آنجاست كه مى‏پندارد دستانش مى‏گويند آب چنين است. در حالى كه آن‏ها حالت خود را توصيف كرده‏اند، نه حالت آب را، و حالت آب، فقط يكى است.

نظريه ديگرى هست، دقيق‏تر از نظريه قبل و بسيارى از اوقات ماترياليست‏ها و نيز بعضى از الهيون اين نظريه را ابراز مى‏كنند كه البته ما اين را هم قبول نداريم. مى‏گويند : هر انديشه‏اى كه تجربه و عمل آن را تاييد كند، حقيقت است و اگر تاييد نكند حقيقت نيست، لذا اين عده حقيقت را نسبى و در حال تكامل مى‏دانند. مثلا بايد بگوييم فرضيه جاذبه عمومى نيوتن تا زمانى كه به وسيله تجربه‏ها تأييد مى‏شد، حقيقت بود. بعد نظريه نسبيت عام پيدا شد كه بعضى مسايل ديگر را هم توانست حل كند. لذا اين نظريه از فرضيه سابق حقيقى‏تر است. اگر هم فردا نظر ديگرى پيدا شود كه باز تجربه‏هاى وسيع‏ترى آن را تأييد كند، آن هم حقيقت است و از نسبيت عام حقيقى‏تر، چون معتقدين به اين نظريه، عمل را معيار شناخت نيز مى‏داند، بررسى بيشتر اين نظر را به بحث معيار شناخت واگذار مى‏كنيم‏(١٣٢).

## معيار شناخت و بررسى منطق عمل

در مسأله ملاك شناخت مى‏خواستيم تعريف شناخت حقيقى را به دست آوريم و اين جا مى‏خواهيم ببينيم كه از چه راه بفهميم يك شناخت حقيقى است. يعنى اگر گفتيم شناخت حقيقى يعنى شناخت مطابق با واقع، در اين بحث مى‏خواهيم ببينيم كه از كجا مى‏توان فهميد كه يك شناخت خاص مطابق با واقع هست يا نه؟ در اين زمينه دو نظريه وجود دارد. يكى نظريه قدماست كه معيار شناخت را خود شناخت معرفى مى‏كند و ديگر نظريه جديدى كه معيار شناخت را عمل مى‏داند.

از مسايل مهم در منطق عقلى يا ارسطويى اين است كه معيار شناخت، خود شناخت است، يعنى شناختى، معيار شناخت ديگر واقع مى‏شود. آن شناختِ معيار هم ممكن است با شناخت ديگرى به دست آيد، ولى نهايتا انسان به شناخت‏هايى مى‏رسد كه نيازى به معيار ندارد و صحتش بدون معيار تضمين شده است. اين شناخت‏ها را در فلسفه، اصول بديهى اولى عقلى و در رياضيات، اصول متعارف مى‏نامند. در اين منطق، همه شناخت‏هاى عالم بايد نهايتا به اين شناخت‏هاى خود معيار منتهى شود و حتى شناخت تجربى هم متكى بر شناخت‏هاى خود معيار است. به خاطر اين مسأله بعضى پنداشته‏اند كه منطق ارسطو منكر تجربه است، در حالى كه منطق ارسطو براى تجربه ارزش فوق العاده قايل است، اما فقط مى‏گويد كه تجربه را هم با معيارهاى شناختى تأييد مى‏كنيم. دليل مخالفان اين است كه اگر هر شناختى نياز به معيار داشته باشد، مسأله شناخت به تسلسل مى‏انجامد و در نهايت هيچ چيز شناخته نمى‏شود و شكاكيت مطلق پديد مى‏آيد.

از زمان فرانسيس بيكن نظريه جديدى پديد آمد كه گفت : ما شناخت خود معيار نداريم؛ اگرچه معيار بعضى از شناخت‏ها شناخت است، ولى معيار نهايى شناخت، عمل است. اختلاف اساسى منطق قديم ارسطويى با منطق جديد هم در همين مسأله معيار شناخت مى‏باشد، نه آن چنان كه بعضى پنداشته‏اند منطق ارسطويى قياسى بوده و نه تجربى، و منطق جديد تجربى است و نه قياسى. خير، هر دو، هم تجربه را قبول دارند هم قياس را، اما درباره معيار نهايى شناخت، اختلاف نظر دارند. به هر حال اينها شناخت‏هاى بديهى را منكر شدند و بدين طريق، براى اولين بار، عمل از نظر معيار بودن، ارزش فوق العاده‏اى پيدا كرد.

اينها مى‏گويند : انسان وقتى مى‏خواهد با محك عمل، حقيقى و واقعى بودن يك انديشه را كشف كند، اول بايد به بررسى‏هاى استقرايى بپردازد. در اثر اين بررسى‏ها ذهنش براى پيدايش يك فرضيه آماده مى‏شود و بعد يك فرضيه مى‏دهد. معيار صحت اين فرضيه عمل است. اگر در عمل نتيجه داد، فرضيه درست است وگرنه، غلط مى‏باشد.

اين منطق مشكلاتى در مسائل مذهبى و معنوى كه نمى‏توان آن‏ها را در عمل آزمود، به وجود آورد. مثلا وقتى مى‏گوييم عالم خدايى دارد اين در منطق ارسطوئى يك انديشه نظرى است كه با انديشه‏هاى بديهى مى‏توان آن را اثبات كرد. اما اگر فقط عمل را معيار حقيقى بودن يك انديشه بدانيم چه بايد كرد؟ عده‏اى كه با انصاف‏تر بودند، گفتتند : ما شناخت‏هايى داريم كه در عمل نمى‏توان به صحت و سقم آن‏ها رسيد. لذا بايد گفت نمى‏دانم و اين فكر در اروپا پديد آمد كه بشر براى مسائل معنوى و مذهبى پاسخى ندارد. ولى عده‏اى مثل ماديون پا فراتر گذاشتند و گفتند : هر چه با محك عمل تعيين نشود، ولو عمل آن را نفى نكند، دروغ و غلط است.

مخالفان منطقى عملى، دلايلى بر رد اين نظريه داشتند كه امروزه با بيانى رساتر مطرح شده است : اول اين كه معيار عمل براى صحت شناخت، همه جا درست نيست. زيرا ما شناخت‏هايى داريم كه درستى آن‏ها براى همه روشن اما قابل محك زدن با اين معيار نيستند. مثلا همه قبول داريم دور محال است، ولى همان طور كه قبلا هم گفتيم محال اصلا قابل تجربه نيست و هرگز نمى‏توان در عمل نشان داد كه دور محال است.

اشكال دوم اين كه همين جمله عمل معيار شناخت است انديشه‏اى است كه معيار مى‏خواهد. شما مى‏گويى اگر يك شناخت درست باشد، در عمل نتيجه مى‏دهد و چون در عمل نتيجه داد، پس درست است، حال آيا اين انديشه را با عمل ديگرى به دست آورده‏اى؟ مسلما خير، بديهى است. پس در اين صورت شما نيز مانند پيروان منطق تعقلى در ميان شناخت‏هاى عالم، به يك شناخت خود معيار قائل شده‏اى.

اشكال سوم كه بالاتر است و راسل هم متوجه آن شده اين است كه شما مى‏گويى اگر شناخت درست باشد، در عمل نتيجه مى‏دهد. اما به چه دليل عكس مستوى آن درست است كه مى‏گويى اگر فرضيه‏اى در عمل نتيجه داد پس شناخت ما درست است. اين مثل آن است كه بگويى هر گردويى گرد است. و بعد نتيجه بگيرى كه چون اين شى‏ء گرد است پس حتما گردو است. اين حرف شما فقط وقتى منطقى است كه ثابت كنى در كنار شناخت و فرضيه شما فرضيه‏هاى ديگرى وجود ندارد كه در عمل درست باشد. به قول راسل : من هرگز نمى‏توانم بفهمم كه يك فرضيه ديگر در كار نيست. مثلا فرضيه خورشيد به دور زمين مى‏گردد براى محاسبه كسوف نتيجه صحيح مى‏داد. اما آيا مى‏توانيم بگوييم كه چون در عمل نتيجه داد، لزوما اين فرضيه صحيح است. اينجاست كه اين منطق به بن بست مى‏رسد. پس عمل وقتى صحت فرضيه را نشان مى‏دهد كه در كنار آن فرضيه ديگرى نباشد(١٣٣).

اين جريان عمل گرايى، همراه با جريان فايده گرايى پديد آمد كه شايد پايه گذار هر دوى اينها بيكن بود. اينها گفتند : چرا ما وقت خود را صرف اين قضايا كنيم كه آيا شناخت ما حقيقى است يا غير حقيقى؟ اصلا چرا اين قدر وسواس شناخت پيدا كرده‏ايم كه انديشه خلاف و باطل به ذهن ما راه پيدا نكند؟ علم كه ارزش ذاتى ندارد. علم ابزارى است براى كسب نيرو. اگر فرضيه‏اى صددرصد غلط باشد، اما در عمل براى من نتيجه بدهد، آن را بر فرضيه صددرصد درستى كه در عمل سودى ندارد ترجيح مى‏دهيم.

اين بود كه ارزش نظرى علوم را رها كردند و به ارزش عملى چسبيدند. امروز نيز اين عده از جنبه فايده گرايى به روشنفكران توصيه مى‏كنند - وظيفه تو، نجات جامعه از ظلم و استعمار است، و براى اين هدف دو راه دارى : يكى اين كه براى اصلاح افكار جامعه، حقيقت را به آن‏ها بگويى و بعد براى نجات آن‏ها از ظلم و استعمار شروع به كار نمايى، كه در اين راه اصلا موفق نخواهى شد، زيرا باگفتن حقيقت همه را دشمن خود مى‏كنى.

اما در راه دوم، تو كار ندارى كه افكار آن‏ها درست است يا نه. تو مى‏خواهى آن‏ها را از چنگ استعمار نجات دهى، مى‏توانى بر خرافات آن‏ها تكيه كنى و با انديشه‏هاى صددرصد غلطِ آنها هم به نتيجه دلخواه برسى. اين طرز فكر اشتباهى است غير از طرز تفكرى كه عمل معيار انديشه است. آن كه مى‏گويد عمل معيار انديشه است مى‏خواهد بگوييد اين دو با يكديگر توأمند و هر انديشه‏اى كه در عمل نتيجه داد، حقيقت است و الا خير، اما فايده گرايى يك مطلب جنبى بود كه ذكر آن را بى‏ربط نديديم.

درباره رابطه عمل و انديشه چند مطلب ديگر نيز هست. يكى اين كه مى‏گويند عمل كليد انديشه است، بعضى در اين جا خطايى كرده و گفته‏اند : كسانى مانند فلاسفه اسلامى كه علم را معيار علم مى‏دانند، به اين مطلب كه با عمل مى‏شود انديشه‏اى را كسب كرد، اعتقاد ندارند. در حالى كه مطلب اصلا چنين نيست. امروزه خود فرنگى‏ها هم قبول دارند كه در تمدن اسلامى علوم از جنبه علمى محض خارج شد و جنبه عملى به خود گرفت. مثلا اگر كسى كتاب شفاى بوعلى را مطالعه كند در موارد زيادى خواهد ديد كه بوعلى مى‏گويد : من با تجربه شخصى خودم به اين حقيقت رسيدم. اصلا خود قرآن كريم نيز، كليد اول شناخت را حواس مى‏داند و مى‏فرمايد : (وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)‏(١٣٤) و گفتيم كه شكر گزارى، يعنى عمل كردن و استفاده از نعمت‏ها. بنابراين ما قبول داريم كه با عمل مى‏توان به انديشه‏اى دست يافت. اما از نظر ما مل تنها كليد شناخت نيست. كليد دوم همان عقل و به تعبير قرآن، فؤاد است. اشتباه آن‏ها همين است كه به فعاليت عقلى و ذهنى توجه نكرده‏اند و عمل را منحصر به مشاهده و عمل عينى دانسته‏اند. در حالى كه مشاهده را حيوانات ديگر هم انجام مى‏دهند، اما هرگز شناختى مثلا شناخت انسان كسب نمى‏كنند.

مسأله ديگر در رابطه با شناخت جامعه و تاريخ اين است كه كدام عمل كليد شناخت است : عمل فردى يا عمل اجتماعى. فوئر باخ كه اين مسأله را طرح كرده، گفته است : در شناخت جامعه و تاريخ، فقط عمل اجتماعى معيار عمل، معيار و كليد شناخت است و نه تنها عمل، بايد عمل اجتماعى باشد، بلكه اساسا عمل و كار است كه انسان و تاريخ را مى‏سازد البته منظورشان از كار، كار عملى و كار اجتماعى است. اين مطلب كه كار سازنده انسان مى‏باشد، تا حد زيادى درست است، اما اين كه انسان همه چيزش را از كار دارد و حتى وجدان انسان ساخته كار است، درست نيست. مسأله فطرت از نظر اسلام در اينجا مطرح مى‏شود. اسلام كار را زاييده فطرت مى‏داند نه فطرت را زاييده كار. به نظر اسلام كار و تاريخ و تكامل انسان را فطرت او ايجاد مى‏كند. انسان فطرى يعنى انسانى كه هنگام تولد يك سلسله ارزش‏هاى عالى بالقوه را همراه خود دارد و مثلا بالقوه متدين و اخلاقى و دوستدار زيبايى و حقيقت جوست.

البته در اسلام، انسان مكتسب هم داريم. يعنى انسان بعد از آن ارزش‏هاى بالقوه و آماده براى ظهور كه در آغاز خلقت دارد، در مرحله دوم با عمل خودش ساخته مى‏شود، منتهى به دو شكل : گاه هماهنگ با ارزش‏هاى فطرى كه در نتيجه مى‏شود انسان راستين و گاه ضد آن‏ها، كه مى‏شود انسان مسخ شده، در اينجا دو مكتب مادى يعنى ماترياليسم ديالكتيك و اگزيستانسياليسم مخالف اسلامند و انسان فطرى را قبول ندارند. اگزيستانسياليسم هر نوع امر فطرى را بر ضد آزادى مى‏داند و لذا مى‏گويد انسان فاقد هر نوع فطرت و طبيعت است و هرچه انجام مى‏دهد، به حكم انتخاب خود اوست. اما ماركسيسم به اين شكل مى‏گويد كه انسان در بدو تولد هيچ چيز است و هم چيز را كار به انسان مى‏دهد، جبرا وجدانى پيدا خواهد كرد كه تابع وضع طبقاتى و نوع كار او است. ولى اسلام مى‏گويد همه مردم به طور مساوى يك وجدان فطرى دارند و يك وجدان ثانوى هم به خاطر عمل پيدا مى‏شود. پس عمل هم انسان را مى‏سازد، ولى انسان ثانوى را(١٣٥).

# خلاصه كتاب « انسان و ايمان‏ »

## انسان و حيوان‏

انسان، خود نوعى حيوان است. از اين رو با ديگر جانداران مشتركات بسيار دارد، اما يك سلسله تفاوت‏ها با هم‏جنسان خود دارد كه او را بى‏رقيب و از جانداران ديگر متمايز ساخته است.

ملاك انسانيت و تفاوت عمده انسان با ديگر حيوان‏ها كه منشأ چيزى به نام تمدن و فرهنگ انسانى گرديده، در دو ناحيه است : اول بينش‏ها و آگاهى‏هاى وسيع و گسترده و دوم گرايش و خواست‏هايى در سطح بالا و متعالى.

### شعاع آگاهى‏ها و سطح خواسته ‏هاى حيوان و انسان

آگاهى ‏هاى حيوان چند ويژگى مهم دارد : ١ - آگاهى حيوان از جهان تنها به وسيله حواس ظاهرى است از اين رو سطحى و مربوط به امور مادى و محسوس است. ٢ - فردى و جزئى است. ٣ - منطقه ‏اى و محدود به محيط زيست حيوان است. ٤ - وابسته به زمان حال است. اين چهار زندان، يعنى محدوديت ‏هايى كه در بُعد ادراكى حيوان وجود دارد و بعد خواهش ‏ها و گرايشهايش نيز وجود دارد. برخلاف حيوان، قلمرو انسان چه در ناحيه آگاهى ‏ها و بينش‏ ها و شناخت ‏ها و چه در ناحيه خواست ‏ها و مطلوب ‏ها بسى وسيع ‏تر و گسترده ‏تر و متعالى‏ تر است. جنبه انسانى تمدن بشرى كه روح تمدن به شمار مى‏رود نيز مولود همين احساس ‏ها و خواسته‏ هاى بشرى است.

## ملاك امتياز انسان

بينش وسيع و گسترده انسان درباره جهان، محصول كوشش جمعى بشر طى قرون گذشته است. اين بينش كه تحت ضوابط و قواعد و منطق خاص درآمده نام علم يافته است و گرايش‏هاى معنوى و والاى بشر كه زاده دلبستگى‏هاى او به برخى حقايق در اين جهان است آنگاه كه پايه و زيربناى اعتقادى و فكرى پيدا مى‏كند نام ايمان به خود مى‏گيرد. بنابراين تفاوت عمده و اساسى انسان با جانداران ديگر كه ملاك انسانيت اوست، علم و ايمان است. عده‏اى مانند هابز منكر امتياز اساسى ميان انسان و ديگر جانداران هستند و انسان را نيز از نظر خواسته‏ها و مطلوب‏ها كاملا يك حيوان تمام عيار مى‏دانند، برخى ديگر مانند دكارت تفاوت او را در حيات و جان داشتن مى‏دانند، با اين فرض كه حيوانات ديگر نه احساس دارند و نه آگاهى و مثل ماشين هستند. با اين ديدگاه تعريف حقيقى انسان، موجود جاندار مى‏شود.

برخى از تعاريف ديگر انسان چنين است : حيوان ناطق (تعقل كننده)، مطلق طلب، آرمان خواه، متعهد و مسؤول، آينده نگر، آزاد و مختار، عصيانگر، عاشق، تنها، معنوى و... بديهى است كه هر يك از اين ويژگى‏ها و اوصاف به جاى خود صحيح است، ولى همان طور كه اشاره شد، تعبير جامع تفاوت‏هاى اساسى اين است كه بگوييم انسان حيوانى است كه با دو صفت علم و ايمان از ديگر جاندارن امتياز يافته است.

## آيا انسانيت روبنا است؟

وجوه مشترك انسان با حيوان و وجوه امتياز او از حيوان سبب شده است كه انسان داراى دو نوع زندگى حيوانى و انسانى باشد. اين جا مسأله‏اى مطرح است و آن اين كه چه رابطه‏اى ميان حيوانيت انسان و انسانيت او وجود دارد؟ آيا يكى از اين دو اصل است و ديگرى فرع؟ يكى اساس است و ديگرى انعكاسى از آن؟ يكى زيربنا است و ديگرى روبنا؟

آن چه امروز از سوى مكتب ماركسيسم مطرح است، جنبه جامعه شناسانه دارد و به اين صورت بيان مى‏شود كه نهاد اقتصادى كه مربوط به توليد و روابط توليدى است، اصل و زيربنا و ساير نهادهاى اجتماعى بالاخص نهادهايى كه انسانيت انسان در آن‏ها تجلى يافته (از جمله علم، فلسفه هنر و اخلاق) همگى فرع و روبنا و انعكاسى از نهاد اقتصادى است. خواه ناخواه اين بحث جامعه شناسانه نتيجه‏اى روانشناسانه پيدا مى‏كند، و آن اين كه انسانيت انسان به هيچ‏وجه اصالت ندارد، تنها حيوانيتش اصالت دارد و بس. طبق اين نظريه، اصالت گرايش‏هاى انسانى نفى مى‏شود؛ زيرا هيچ نگاهى نمى‏تواند بى‏طرف باشد، هر نگاهى يك گرايش خاص مادى را منعكس مى‏كند.

به عقيده ما سير تكاملى انسان از حيوانيت آغاز مى‏شود و به سوى انسانيت كمال مى‏يابد؛ يعنى انسان در آغاز وجود خويش جسمى مادى است، با حركت تكاملى جوهرى تبديل به روح يا جوهر روحانى مى‏شود. در نتيجه روح انسان در دامن جسم او زاييده مى‏شود و تكامل مى‏يابد و به استقلال مى‏رسد. حيوانيت انسان به منزله آشيانه‏اى است كه انسانيت او در آن رشد مى‏يابد و متكامل مى‏شود.

بنابراين واقعيت انسانى هر چند همراه و در دامن تكامل حيوانى و مادى او رخ مى‏نمايد، به هيچ‏وجه سايه و انعكاس و تابعى از تكامل مادى او نيست، بلكه خود واقعيتى مستقل و متكامل دارد و همان طور كه از جنبه‏هاى مادى اثر مى‏پذيرد، در آن‏ها تأثير مى‏كند. تكامل جامعه نيز به همان صورت رخ مى‏دهد كه تكامل روح در دامن جسم و تكامل انسانيت فرد در دامن حيوانيت او صورت مى‏گيرد. جامعه بشرى بيشتر با نهادهاى اقتصادى شكل مى‏گيرد، اما جنبه‏هاى فرهنگى و معنوى جامعه به منزله روح جامعه است و همان طور كه ميان جسم و روح تأثير متقابل هست، ميان روح جامعه و اندام آن، يعنى ميان نهادهاى معنوى و نهادهاى مادى جامعه نيز تأثير متقابل وجود دارد(١٣٦).

# علم و ايمان‏

## رابطه علم و ايمان

مى‏خواهيم ببينيم علم و ايمان كه دو ركن اساسى انسانيت انسان است، با يكديگر چه رابطه‏اى دارند يا مى‏توانند داشته باشند. در جهان مسيحيت انديشه‏اى است كه هم براى علم گران تمام شده و هم براى ايمان و آن انديشه تضاد علم و ايمان است. ريشه اصلى اين انديشه، همان است كه در تورات درباره داستان آدم و حوا و شجرة ممنوعه آمده است‏(١٣٧). براساس اين برداشت، همه وسوسه‏ها و وسوسه آگاهى شيطانِ وسوسه‏گر، همان عقل است. ولى قرآن و سنت به ما مسلمانان آموخته است كه شجره ممنوعه، طمع، حرص و چيزى از اين مقوله بود؛ يعنى به حيوانيت آدم مربوط مى‏شد، نه به انسانيت او. شيطانِ وسوسه‏گر همواره بر ضد عقل و مطابق هواى نفس حيوانى وسوسه مى‏كند و مظهر شيطان در وجود انسان، نفس اماره است، نه عقل آدمى. در رابطه علم و ايمان از دو ناحيه مى‏توان سخن گفت : يكى اين كه آيا تفسير و برداشتى كه ايمانزا و آرمانخيز باشد و در عين حال مورد تأييد منطق باشد وجود دارد يا تمام تفكراتى كه علم و فلسفه به ما مى‏دهد، همه بر ضد ايمان است‏(١٣٨). ناحيه ديگر، ناحيه تأثيرات علم از يك طرف و ايمان از طرف ديگر بر روى انسان است. آيا علم ما را به سويى مى‏برد و ايمان به سوى ديگر؟

## تأثير علم و ايمان بر همديگر

براى پاسخ به اين پرسش‏ها بايد ببينيم ايمان چه مى‏دهد و علم چه؛ علم به ما روشنايى و توانايى مى‏بخشد و ايمان عشق و اميد و گرمى؛ علم ابزار مى‏سازد و ايمان مقصد؛ علم سرعت مى‏دهد و ايمان جهت؛ علم توانستن است و ايمان خوب خواستن؛ علم مى‏نماياند آن چه كه هست و ايمان مى‏گويد كه چه بايد كرد. نياز انسان به علم و ايمان سخت مورد توجه انديشمندان مذهبى و غير مذهبى بوده است.

علامه اقبال لاهورى مى‏گويد : بشريت امروز به سه چيز نيازمند است : تعبيرى روحانى از جهان، آزادى روحانى فرد، و اصولى اساسى و داراى تأثير جهانى كه تكامل اجتماعى بشر را بر مبناى روحانى توجيه كند(١٣٩). ويل دورانت مى‏گويد : ثروت، خستگى‏آور است و عقل و حكمت نور ضعيف سردى است، اما عشق است كه با اثرى خارج از حدود بيان، دل‏ها را گرم مى‏كند(١٤٠).

امروز همه دريافته‏اند كه علم‏گرايى محض و تربيت علمى خاص، از ساختن انسان ناتوان است، لذا عصر آن به پايان رسيده و يك خلأ آرمانى، جامعه‏ها را تهديد مى‏كند. برخى مى‏خواهند اين خلأ را با فلسفه محض پر كنند و بعضى دست به دامن ادبيات، عرفان و هنر و علوم انسانى شده‏اند. ويل دورانت از كسانى است كه اين خلأ را حس مى‏كند و براى پر كردن آن، ادبيات و فلسفه (و هنر) را پيشنهاد مى‏كند(١٤١).

## جانشينى علم و ايمان

علم و ايمان نه تنها با يكديگر تضادى ندارند، بلكه متمم و مكمل يكديگرند. آيا ممكن است اين دو، جاى يكديگر را پر كنند؟ بديهى است كه نه علم مى‏تواند جانشين ايمان گردد كه علاوه بر روشنايى و توانايى، عشق و اميد ببخشد و سطح خواست‏هاى ما را ارتقاء دهد و نه ايمان مى‏تواند جانشين علم گردد، طبيعت را به ما بشناساند، قوانين آن را بر ما مكشوف سازد و خود را به ما بشناساند. ممكن است گفته شود مگر نه اين است كه علم هم روشنايى است و هم توانايى، پس هم مى‏تواند جهان را بسازد و هم انسان را. پس هم كار خودش را انجام مى‏دهد (جهان سازى) و هم كار ايمان را (انسان سازى).

نكته اساسى اين است كه قدرت و توانايى علم از نوع قدرت و توانايى ابزار است، يعنى بستگى دارد به اراده و فرمان انسان. انسان به حكم اين كه از روى طبع، حيوان است و به صورت اكتسابى انسان، نيازمند به نيرويى است كه او را از درون متحول سازد و استعدادهاى نهان او را به فعليت رساند و بتواند انقلابى در ضميرش ايجاد كند و به او جهت تازه بدهد.

براى درك بهتر رابطه علم و ايمان خوب است به تفكيك اين دو توجه كنيم. تاريخ نشان داد آن جا كه ايمان بوده و علم نبوده است، مساعى بشر دوستانه افراد صرف امورى شده كه نتيجه خوب به بار نياورده است و گاهى منشأ تعصب‏ها، جمودها و احيانا كشمكش‏هاى زيانبار شده است و آن جا كه علم بوده و ايمان نبوده تمام قدرت‏هاى علمى صرف خودخواهى‏ها شده است.

امروز ديگر دانشمندى يافت نمى‏شود كه نياز انسان را به نوعى ايمان، ولو ايمان غير مذهبى كه به هر حال امرى ماوراى علم است، انكار كند. برتراند راسل در كتاب زناشويى و اخلاق اعتراف مى‏كند : كارى كه منظور آن فقط درآمد باشد، نتيجه مفيدى به بار نخواهد آورد. براى چنين نتيجه‏اى بايد كارى پيشه كرد كه در آن ايمان به يك فرد و به يك غايت و مرام نهفته باشد.

جورج سارتن، ناتوانى علم را در انسانى ساختن روابط بشر و نياز فورى انسان به نيروى ايمان را چنين بيان مى‏كند : علم در بعضى زمينه‏ها ترقيات شگرف كرده است، ولى در زمينه‏هاى ديگر مثلا سياست ملى يا بين‏المللى كه مربوط است به روابط انسان با يكديگر هنوز خود را ريشخند مى‏كنيم‏(١٤٢).

## ايمان مذهبى‏

انسان نمى‏توان بدون داشتن آرمان و ايمان، زندگى سالمى داشته باشد و يا كار مفيد و ثمر بخشى براى تمدن بشرى انجام دهد. انسانِ فاقد هر گونه ايمان، يا به صورت موجودى غرق در خودخواهى در مى‏آيد كه هيچ وقت از لاك منافع فردى خارج نمى‏شود و يا به صورت موجودى مردد و سرگردان كه تكليف خويش را در زندگى اخلاقى و اجتماعى نمى‏داند و به اين سو و آن سو كشيده مى‏شود، تبديل مى‏گردد.

تفاوت ايمان مذهبى و غير مذهبى اين است كه اولا پاى عقيده مذهبى به ميان مى‏آيد و به ايده‏ها قداست مى‏بخشد؛ فداكارى‏ها از روى كمال رضايت و به طور طبيعى صورت مى‏گيرد. ثانيا اگر جهان‏بينى انسان صرفا جهان‏بينى مادى و بر اساس انحصار واقعيت در محسوسات باشد، آرمان‏هاى غيرمذهبى اگر به هيچ‏وجه از جهان بيرون هدايت نشود، نوعى بريدگى از جهان و ساختن جهانِ خيالى براى خود است، اما ايمان مذهبى پيوندى است دوستانه ميان انسان و جهان و به عبارت ديگر نوعى هماهنگى است ميان انسان و آرمان‏هاى كلى جهان.

ويليام جيمز در كتاب «دين و دوران» مى‏گويد : دنيايى كه يك فكر مذهبى به ما عرضه مى‏كند، نه تنها همان دنياى مادى است كه قيافه آن عوض شده است، بلكه در ساختمان آن چيزهايى بيشترى است از آن چه كه يك نفر مى‏تواند داشته باشد. اريك فروم نيز در كتاب «روانكاوى و دين» مى‏گويد : مسأله بر سر مقصود اين روانشناسان اين است كه انسان بدون تقديس و بدون پرستش نمى‏تواند زندگى كند. فرضا خداى يگانه را نشناسد و نپرستد، چيزى ديگرى را به عنوان حقيقت برتر خواهد ساخت و او را موضوع ايمان و پرستش خود قرار خواهد داد.

## آثار و فوايد ايمان

ايمان مذهبى آثار نيك فراوان دارد كه در اين جا به توضيح برخى از آن‏ها مى‏پردازيم :

### الف) بهجت و انبساط

اولين اثر ايمان مذهبى در بهجت‏زايى و خوشبينى است. ايمان مذهبى آفرينش را هدفدار و به سوى خير و تكامل و سعادت معرفى مى‏كند و طبعا انسان را نسبت به نظام كلى هستى و قوانين حاكم بر آن خوشبين مى‏سازد، حالت فردِ با ايمان در جهان مانند كسى است كه در كشورى زندگى مى‏كند كه نظام و قوانين آن را عادلانه و حاكمان آن را داراى حسن نيت مى‏داند. از نظر چنين شخصى مسؤول عقب ماندگى او خودش است، نه تشكيلات و نظامات و هر نقصى وجود دارد از آن جاست كه او و امثال او وظيفه و مسؤوليت خويش را انجام نداده‏اند؛ طبعا اين انديشه او را با خوشبينى به حركت و جنبش وا مى‏دارد.

ايمان مذهبى علاوه بر خوشبينى موجب روشندلى مى‏گردد؛ يعنى اولا جهان را به نور حق و حقيقت روشن مى‏بيند و ثانيا فضاى روح خود او روشن مى‏گردد. برخلاف فرد بى‏ايمان كه هم جهان در نظرش پوچ و تاريك است و هم خانه دل او.

سومين اثر ايمان مذهبى از نظر توليد بهجت و انبساط، اميدوارى است، از نظر منطق مادى، جهان نسبت به انسان‏هاى نيكوكار و بدكار بى‏طرف است ولى در منطق فرد باايمان، جهان نسبت به تلاش اين دو دسته بى‏طرف نيست. بلكه جهان و دستگاه آفرينش حامى انسان‏هايى است كه در راه حق و حقيقت گام بر مى‏دارند. (إِن تَنصُرُوا اللَّـهَ يَنصُرْكُمْ) ‏(١٤٣) (إِنَّ اللَّـهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ‏)(١٤٤)

چهارمين جنبه بهجت و انبساط، آرامش خاطر است، انسان براى رسيدن به سعادت، علاوه بر تلاش شخصى، نيازمند محيطى مناسب است. ترديد در مناسب بودن شرايط محيط (جهان) و اين كه آيا تلاش‏هاى او مؤثر خواهد بود يا نه، موجب بروز مهيب‏ترين اضطراب‏ها مى‏گردد. ايمان مذهبى، به انسان اعتماد و اطمينان مى‏بخشد و دلهره و نگرانى نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زايل مى‏سازد.

پنجمين اثر ايمان مذهبى از جنبه بهجت و انبساط بخشى، برخوردارى بيشتر از يك سلسله لذت‏هاست كه لذت معنوى ناميده مى‏شود. انسان دو گونه لذت دارد : يكى لذت مادى، كه لذت‏هايى است كه به يكى از حواس تعلق دارد و ديگرى لذت معنوى و آن لذت‏هايى است كه با عمق روح و وجدان آدمى مربوط است. لذات معنوى، از لذات مادى، هم قوى‏تر است و هم دير پاتر. لذت معنوى آنگاه مضاعف مى‏شود كه كارهايى از قبيل كسب علم، احسان و... از حس دينى ناشى گردد و براى خدا انجام شود.

### ب) بهبود روابط اجتماعى

انسان مانند برخى از جانداران ديگر اجتماعى آفريده شده است. فرد به تنهايى قادر نيست نيازهاى خويش را بر طرف سازد، بايد به صورت يك شركت درآيد كه همه در وظايف و بهره‏ها سهيم باشند و يك نوع تقسيم كار در ميان افراد برقرار شود، زندگى سالم اجتماعى آن است كه افراد، قوانين، حدود و حقوق يكديگر را محترم شمارند و آن خيرى كه بيش از هر خير، حق را محترم، عدالت را مقدس، دل‏ها را به يكديگر مهربان و اعتماد متقابل را ميان افراد برقرار مى‏سازد و به ارزش‏هاى اخلاقى اعتبار مى‏بخشد و همه افراد را مانند اعضاى يك پيكر به هم پيوند مى‏دهد و متحد مى‏كند، ايمان مذهبى است.

### ج) كاهش ناراحتى‏ها

زندگى بشر خواه ناخواه، همچنان كه خوشى‏ها و شيرينى‏ها و به دست آوردن‏ها و كاميابى‏ها دارد، رنجها، شكست‏ها، مصائب و از دست دادن‏ها و تلخى‏ها دارد. بويژه برخى از اين ناكامى‏ها مانند پيرى و مرگ قابل پيشگيرى يا برطرف ساختن نيست. ايمان مذهبى در انسان نيروى مقاومت مى‏آفريند و تلخى‏ها را شيرين مى‏گرداند. از نظر روانشناسان، مسلم و قطعى است كه اكثر بيمارى‏هاى روانى كه ناشى از ناراحتى‏هاى روحى و تلخى‏هاى زندگى است، در ميان افراد غيرمذهبى ديده مى‏شود. افراد مذهبى به هر نسبت كه ايمان قوى و محكم‏ترى داشته باشند، از اين بيمارى‏ها مصون‏ترند(١٤٥).

## مكتب و ايدئولوژى‏

مكتب يا ايدئولوژى چيست و چگونه تعريف مى‏شود؟ آيا وجود يك ايدئولوژى براى فرد يا جامعه ضرورى است؟ مقدمه‏اى اين جا لازم است. فعاليت‏هاى انسان دو گونه است : التذاذى و تدبيرى. فعاليت‏هاى التذاذى همان فعاليت‏هاى ساده‏اى است كه انسان تحت تأثير مستقيم غريزه و طبيعت و يا عادت براى رسيدن به يك لذت و يا فرار از يك رنج انجام مى‏دهد. فعاليت‏هاى تدبيرى كارهايى است كه انسان به حكم عقل و اراده، به خاطر مصلحتى كه در آن‏ها نهفته است، انجام مى‏دهد و يا ترك مى‏كند؛ يعنى علت غايى و نيروى محرك و برانگيزنده انسان، مصلحت است، نه لذت. لذت را طبيعت انسان تشخيص مى‏دهد و مصلحت را عقل او؛ لذت برانگيزاننده ميل است و مصلحت برانگيزاننده اراده. كارهاى مصلحتى در اثر دور بودن نتيجه، لذت‏آور و بهجت‏زا نيستند. اما رضايتبخش هستند. انسان هر اندازه از ناحيه عقل و اراده تكامل يافته‏تر باشد، فعاليت‏هايش بيشتر تدبيرى است تا التذاذى و هر اندازه به افق حيوانيت نزديك باشد، فعاليتش بيشتر التذاذى است تا تدبيرى.

فعاليت‏هاى تدبيرى به حكم آن كه بر محور يك سلسله غايات و اهداف دور دست مى‏گردد، خواه ناخواه نيازمند طرح و برنامه و انتخاب وسيله براى رسيدن به مقصد است. البته فعاليت تدبيرى انسان شرط لازم انسانيت است، اما شرط كافى نيست. فعاليت‏هاى انسان وقتى انسانى است كه علاوه بر گرايش‏هاى عالى در تضاد نباشد والا جنايت‏آميزترين فعاليت‏هاى بشرى احيانا با تدبيرها و برنامه‏ريزى‏ها صورت مى‏گيرد.

نيروى عقل و تفكر و انديشه براى تدبيرهاى جزئى و محدود زندگى، مانند انتخاب رشته تحصيلى و انتخاب همسر و... ضرورى و مفيد است، اما در دايره كلى و وسيع چطور؟ آيا انسان قادر است طرحى كلى براى همه مسائل زندگى شخصى خود كه همه را دربر بگيرد و منطبق بر همه مصالح زندگى او باشد بريزد؟ يا احاطه بر مجموع مصالح زندگى كه سعادت همه جانبه را در بر بگيرد از عهده نيروى عقل بيرون است؟

برخى فيلسوفان به چنين خودكفايى معتقد بوده و مدعى شده‏اند كه راه سعادت و شقاوت را كشف كرده‏اند. اما به نظر ما، فيلسوفان و عالمان نمى‏توانند مصالح جامع زندگى انسان را پى‏ريزى كنند؛ چون مى‏دانيم كه در جهان دو فيلسوف يافت نمى‏شود كه در پيدا كردن اين راه وحدت نظر داشته باشند. بالاتر اين كه، انسان موجودى است اجتماعى. زندگى اجتماعى هزارها مسأله و مشكل برايش به وجود مى‏آورد كه بايد همه آن‏ها را حل كند و تكليفش را در مقابل همه آن‏ها روشن نمايد و اگر مسأله حيات ابدى و جاودانگى روح و تجربه نداشتن عقل نسبت به جهان آخرت را در نظر بگيريم مسأله بسى مشكل‏تر مى‏شود. اين جاست كه نياز به يك مكتب و ايدئولوژى ضرورت خود را نمايان مى‏كند؛ يعنى طرح جامع كه هدف اصلى آن، كمال انسانيت و تأمين سعادت همگانى است و در آن خطوط اصلى و روش‏ها، بايدها و نبايدها، خوبى‏ها و بدى‏ها، هدف‏ها و وسيله‏ها مشخص شده باشد و منبع الهام تكليف‏ها و مسؤوليت‏ها براى همه افراد بوده است.

انسان از بَدو پيدايش، نيازمند ايدئولوژى بوده است و با رشد انسان اين نياز شديدتر شده است. در گذشته گرايش‏هاى قوى و نژادى، برخى آرمان‏هاى جمعى (ولو غيرانسانى) به وجود مى‏آورد و به جوامع وحدت و جهت مى‏داد. رشد و تكامل علمى و عقلى، آن پيوندهاى احساسى را سست كرده است و بشر امروز - و به طريق اولى بشر فردا - نيازمند يك فلسفه زندگى آرمان خيز و منطقى است.

امروز ديگر جاى ترديد نيست كه مكتب و ايدئولوژى از ضروريات حيات اجتماعى است. اما سؤال اين است كه چنين مكتبى را چه كسى قادر است طراحى و برنامه‏ريزى كند؟ بدون شك عقل يك فرد قادر نيست، اما آيا عقل جمع قادر است؟ اگر انسان را بالاترين مجهول براى خودش بدانيم جامعه انسانى و سعادت اجتماعى به طريق اولى مجهول‏تر است. پس چه بايد كرد؟ اين جاست كه اگر ترديدى راستين درباره هستى و خلقت داشته باشيم، بايد اعتراف كنيم كه دستگاه عظيم خلقت اين نياز بزرگ را ناديده نگرفته و از افقى مافوق عقل انسان، يعنى افق وحى خطوط اصلى اين شاهراه را مشخص كرده است. كار عقل و علم حركت در درون اين خطوط اصلى است. اما پيوستن يك فرد به ايدئولوژى، آن‏گاه صورت واقعى به خود مى‏گيرد كه به شكل ايمان باشد و ايمان، حقيقى است كه با زور و به خاطر مصلحت، تحقق‏پذير نيست. يك ايدئولوژى كارآمد، از طرفى بايد بر نوعى جهان بينى تكيه داشته باشد كه بتواند عقل را اقناع و انديشه را تغذيه نمايد و از طرف ديگر بتواند منطقا از جهان‏بينى خودش هدف‏هايى استنتاج كند كه كشش و جذبه داشته باشد.

اين جا چند مسأله است كه بايد مطرح شود :

الف) ايدئولوژى‏ها دو گونه است : انسانى و گروهى؛ ايدئولوژى‏هاى انسانى يعنى ايدئولوژى‏هايى كه مخاطب آنها نوع انسان است، نه قوم يا نژاد يا طبقه خاص و داعيه نجات نوع انسان را دارد. ايدئولوژى گروهى، برعكس، مخاطبش گروه يا طبقه يا قشر خاص است. بدون شك ايدئولوژى اسلامى از نوع اول و خاستگاه آن فطرت انسان است. لهذا مخاطب اسلام الناس يعنى عموم مردم است؛ نه طبقه يا گروه خاص. مخاطب اسلام تنها محرومان و مستضعفان نيستند. اسلام تئورى پيروزى انسانيت بر حيوانيت، علم بر جهل، عدالت بر ظلم، توحيد بر شرك است. پيروزى مستضعفان بر جباران و مستكبران يكى از مظاهر و مصاديق اين پيروزى‏هاست.

ب) در ادامه بحث گذشته اين سؤال مطرح مى‏شود كه آيا فرهنگ اصيل انسانى، ماهيت يگانه دارد؟ يا فرهنگ يگانه در كار نيست و آن چه وجود دارد و يا در آينده وجود خواهد يافت، فرهنگ‏هاست نه فرهنگ؟

اسلام به حكم اين كه در جهان‏بينى‏اش قائل به فطرت يگانه است، هم طرفدار ايدئولوژى يگانه است و هم طرفدار فرهنگ يگانه.

ج) بديهى است كه تنها يك ايدئولوژى انسانى، نه گروهى، يك ايدئولوژى يگانه، نه ايدئولوژى مبتنى بر تقسيم و تجزيه انسان، يك ايدئولوژى فطرى، نه يك ايدئولوژى سودگرايانه، مى‏تواند بر ارزش‏هاى انسانى متكى باشد و ماهيت انسانى داشته باشد.

د) مسأله بعدى اين است كه آيا هر ايدئولوژى وابسته به زمان و مكان است؟ آيا انسان محكوم است كه در هر وضع زمانى متغير و در هر شرايط محيطى و مكانى مختلف يك ايدئولوژى ويژه داشته باشد؟(١٤٦)

ه) آيا بر خود ايدئولوژى اصل ثابت حاكم است يا اصل تغيير؟ آيا واقعيت يك ايدئولوژى در روز تولد با واقعيت آن در دوران رشد و بالندگى متفاوت است؟ آيا ايدئولوژى بايد دائما در حال حك و اصلاح و آرايش و پيرايش و تجديدنظر از طرف رهبران و ايئولوگ‏ها باشد وگرنه به زودى كهنه و فرسوده مى‏شود و صلاحيت خود را از دست مى‏دهد؟ به نظر ما ممكن است يك ايدئولوژى با تكيه به خطوط اصلى حركت انسان و اجتماع چنان تنظيم شده باشد كه نيازى به هيچ گونه تجديدنظر و اصلاح نداشته باشد و نقش رهبران تنها اجتهاد در محتوا باشد، نه در متن و اصل ايدئولوژى‏(١٤٧)

## اسلام مكتب جامع و همه جانبه‏

در اسلام به همه جوانب نيازهاى انسانى توجه شده است. مجموعه تعليمات اسلامى از يك لحاظ سه بخش را تشكيل مى‏دهد :

الف) اصول عقايد :

يعنى چيزهايى كه وظيفه هر فرد كوشش درباره تحصيل عقيده درباره آن‏هاست.

ب) اخلاقيات :

يعنى خصلت‏هايى كه وظيفه يك فرد مسلمان اين است كه خويشتن را به آن خوبى‏ها بيارايد و از اضداد آن اجتناب كند.

ج) احكام :

يعنى دستورهايى كه مربوط است به فعاليت‏هاى خارجى و عينى انسان.

## لغزشگاه‏ هاى انديشه از نظر قرآن

قرآن مجيد كه دعوت به تفكر مى‏كند، به يك مطلب اساسى توجه كرده است و آن اين كه لغزشگاه‏هاى فكرى بشر از كجا سرچشمه مى‏گيرد و گمراهى‏ها در كجاست؟ اگر انسان بخواهد درست بينديشد كه دچار خطا و انحراف نگردد چه بايد بكند؟ قرآن لغزشگاه‏ها و راه‏هاى مصون ماندن از آن‏ها را اين چنين تبيين مى‏كند :

١ - تكيه بر ظن و گمان به جاى علم و يقين

(وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)‏(١٤٨) در مقابل، توصيه قرآن اين است كه (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ‏)(١٤٩)

٢ - ميل‏ها و هواهاى نفسانى

(إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ)‏(١٥٠)

٣ - شتابزدگى

(مَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)(١٥١) (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ)‏(١٥٢)

٤ - سنت‏گرايى و گذشته‏نگرى

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّـهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)‏(١٥٣)

٥ - شخصيت‏گرايى

(رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا)(١٥٤)

## منابع تفكر در اسلام

در اسلام به طور كلى با صرف انرژى فكرى در مسائلى كه نتيجه‏اى جز خسته كردن فكر ندارد، يعنى راه تحقيق براى انسان‏ها در آن‏ها باز نيست و همچنين مسائلى كه فرضا قابل تحقيق است، ولى فائده‏اى به حال انسان ندارد، مخالفت شده است. قرآن كريم سه موضوع براى تفكر مفيد و سودمند ارائه مى‏دهد.

١ - طبيعت

(قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)‏(١٥٥)

٢ - تاريخ

(قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ)‏(١٥٦)

٣ - ضمير انسان

(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)‏(١٥٧).

# خلاصه كتاب « انسان در قرآن‏ »

## انسان در جهان ‏بينى اسلامى‏

انسان در جهان بينى اسلامى داستانى شگفت دارد. انسان اسلام تنها يك حيوان مستقيم القامه كه ناخنى پهن دارد و با دو پا راه مى‏رود و سخن مى‏گويد نيست، اين موجود از نظر قرآن ژرف‏تر و مرموزتر از اين است. عالى‏ترين مدح‏ها و بزرگترين مذمت‏هاى قرآن درباره انسان است. از نظر قرآن انسان موجودى است كه توانايى دارد جهان را مسخر خويش سازد و فرشتگان را به خدمت خويش بگمارد و هم مى‏تواند به افسل السافلين سقوط كند. اين خود انسان است كه بايد درباره خود تصميم بگيرد و سرنوشت نهايى خويش را تعيين نمايد.

## ارزش ‏هاى انسان‏

١. انسان خليفه خدا در زمين است‏(١٥٨).

٢. ظرفيت علمى انسان بزرگترين ظرفيتى است كه يك مخلوق ممكن است داشته باشد(١٥٩)

. ٣. او فطرتى خداآشنا دارد و به خداى خويش در عمق وجدان خويش آگاه است. همه انكارها و ترديدها، بيمارى‏ها و انحراف‏هايى است از سرشت اصلى انسان‏(١٦٠).

٤. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادى كه در جماد و گياه و حيوان وجود دارد، عنصرى ملكوتى و الهى وجود دارد. انسان تركيبى است از طبيعت و ماوراى طبيعت، از ماده و معنى، از جسم و جان‏(١٦١).

٥. آفرينش انسان، آفرينشى حساب شده است، تصادفى نيست. انسان موجودى انتخاب شده و برگزيده است‏(١٦٢).

٦. او شخصيتى مستقل و آزاد دارد، امانتدار خداست، رسالت و مسؤوليت دارد. از او خواسته شده است با كار و ابتكار خود زمين را آباد سازد و با انتخاب خود يكى از دو راه سعادت و شقاوت را اختيار كند(١٦٣).

٧. او از يك كرامت و شرافت ذاتى برخوردار است. خدا او را بر بسيارى از مخلوقات خويش برترى داده است. او نگاه خويشتن واقعى خود را درك و احساس مى‏كند كه اين كرامت و شرافت را در خود درك كند و خود را برتر از پستى‏ها و دنائت‏ها و اسارت‏ها و شهوترانى‏ها بشمارد(١٦٤).

٨. او از وجدانى اخلاقى برخوردار است و به حكم الهامى فطرى، زشت و زيبا را درك مى‏كند(١٦٥).

٩. او جز با ياد خدا با چيز ديگر آرام نمى‏گيرد. خواست‏هاى او بى‏نهايت است، به هر چه برسد از آن سير و دلزده مى‏شود مگر آنكه به ذات بى‏حد و نهايت (خدا) بپيوندد(١٦٦).

١٠. نعمت‏هاى زمين براى انسان آفريده شده است‏(١٦٧).

١١. او براى اين آفريده شده است كه تنها خداى خويش را پرستش كند و فرمان او را بپذيرد. پس او وظيفه‏اش اطاعت امر خداست‏(١٦٨).

١٢. او جز در راه پرستش خداى خويش و جز با ياد او خود را نمى‏يابد، اگر خداى خويش را فراموش كند خود را فراموش مى‏كند و نمى‏داند كه كيست و براى چيست و چه بايد كند و كجا بايد برود(١٦٩).

١٣. او همين كه از اين جهان برود و پرده تن كه حجاب چهره جان است دور افكنده شود، بسى حقايق پوشيده كه امروز بر او نهان است بر وى آشكار گردد(١٧٠).

١٤. او تنها براى مسائل مادى كار نمى‏كند. يگانه محرك او حوايج مادى زندگى نيست. او احيانا براى هدف‏ها و آرمان‏هايى بس عالى تلاش مى‏كند. او ممكن است كه از حركت و تلاش خود جز رضاى آفريننده، مطلوب ديگرى نداشته باشد(١٧١).

بنابراين از نظر قرآن انسان موجودى است برگزيده از طرف خداوند، خليفه و جانشين او در زمين، نيمه ملكوتى و نيمه مادى، داراى فطرتى خداآشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسؤول خويشتن و جهان، مسلط بر طبيعت و زمين و آسمان، ملهم بر خير و شر، وجودش از ضعف و ناتوانى آغاز مى‏شود و به سوى قوت و كمال سير مى‏كند و بالا مى‏رود اما جز در بارگاه الهى و جز با ياد او آرام نمى‏گيرد، ظرفيت علمى و عملى‏اش نامحدود است، از شرافت و كرامت ذاتى برخوردار است، احيانا انگيزه‏هايش هيچ گونه رنگ مادى و طبيعى ندارد، حق بهره‏گيرى مشروع از نعمت‏هاى خدا به او داده شده است ولى در برابر خداى خودش وظيفه‏دار است‏(١٧٢).

## ضد ارزش ‏ها

در عين حال، همين موجود در قرآن مورد بزرگترين نكوهش‏ها و ملامت‏ها قرار گرفته است.

او بسيار ستمگر و بسيار نادان است‏(١٧٣).

او نسبت به پروردگارش بسيار ناسپاس است‏(١٧٤).

او آنگاه كه خود را مستغنى مى‏بيند طغيان مى‏كند(١٧٥).

او عجول و شتابگر است‏(١٧٦).

او هر گاه به سختى بيفتد و خود را گرفتار ببيند، خدا را در هر حال (به يك پهلو افتاده و يا نشسته و يا ايستاده) مى‏خواند. همين كه گرفتارى را از او برطرف كنيم گويى چنين حادثه‏اى پيش نيامده است‏(١٧٧).

او تنگ چشم و ممسك است‏(١٧٨).

او مجادله‏گرترين مخلوق است‏(١٧٩).

او حريص آفريده شده است‏(١٨٠).

اگر بدى به او رسد، جزع كننده و اگر نعمت به او رسد بخل كننده است‏(١٨١).

## زشت يا زيبا؟

آيا انسان از نظر قرآن يك موجود زشت و زيباست؟ چگونه است كه قرآن، او را هم كاملا مدح مى‏كند و هم كاملا مذمت؟!

حقيقت اين است كه مدح و ذم قرآن، به اين علت نيست كه انسان يك موجود دو سرشتى است كه نيمى از سرشتش ستودنى است و نيم ديگر نكوهيدنى. نظر قرآن به اين است كه انسان همه كمالات را بالقوه دارد و بايد آنها را به فعليت برساند و اين خود اوست كه بايد سازنده و معمار خويشتن باشد. شرط اصلى وصول انسان به كمالاتى كه بالقوه دارد ايمان است. به وسيله ايمان است كه علم از صورت يك ابزار ناروا در دست نفس‏اماره خارج مى‏شود و به صورت يك ابزار مفيد در مى‏آيد. پس انسان حقيقى كه خليفه الله و دارنده همه كمالات انسانى است، انسان به علاوه ايمان است، نه انسان منهاى ايمان.

از مجموع آيات قرآن استنباط مى‏شود كه انسان فاقد ايمان و جدا از خدا انسان واقعى نيست. مانند درختى است كه از ريشه خود جدا شده است.

همانا بسيارى از جنيان و آدميان را براى جهنم آفريده‏ايم (پايان كارشان جهنم است)، زيرا دلها دارند و با آنها فهم نمى‏كنند، چشم‏ها دارند و با آنها نمى‏بينند، گوش‏ها دارند و با آن‏ها نمى‏شنوند. اينها مانند چهارپايان بلكه راه گم كرده‏ترند(١٨٢).

## موجود چند بعدى‏

انسان با همه وجوه مشتركى كه با جانداران ديگر دارد، يك سلسله تفاوت‏هاى اصيل و عميق با آن‏ها دارد كه هر يك از آن‏ها بعدى جداگانه به او مى‏بخشد. اين تفاوت‏ها در سه ناحيه است :

١ - ناحيه ادراك و كشف خود و جهان

حيوانات هم داراى حواس هستند و حواس آن‏ها هم وسيله‏اى است براى شناخت جهان و اتفاقا حواس برخى از حيوانات بسيار قوى‏تر از انسان است. شناخت حسى سطحى و ظاهرى است. ولى در انسان نيروى ديگرى براى درك و كشف خود و جهان وجود دارد كه در جانداران ديگر وجود ندارد و آن نيروى مرموز تعقل است. انسان با نيروى تعقل، قوانين كلى جهان را كشف مى‏كند و بر اساس آن طبيعت را در اختيار مى‏گيرد.

٢ - ناحيه جاذبه‏ها

انسان هم مانند جانداران ديگر تحت تأثير جاذبه‏ها و كشش‏هاى مادى و طبيعى است. اما جاذبه‏هايى كه انسان را به خود مى‏كشد منصر به اينها نيست. برخى از جاذبه‏هاى معنوى خاص انسان عبارتند از :

الف) علم و دانايى

انسان، دانش و آگاهى را تنها از آن جهت كه او را بر طبيعت مسلط مى‏كند و به سود زندگى مادى اوست، نمى‏خواهد. در انسان غريزه حقيقت جويى و تحقيق وجود دارد، يعنى خود دانايى و آگاهى براى انسان مطلوب و لذت بخش است.

ب) خير اخلاقى

انسان برخى از كارها را نه براى سود و زيان، بلكه صرفا تحت تأثير عواطف اخلاقى و از آن جهت انجام مى‏دهد كه معتقد است انسانيت چنين حكم مى‏كند. مانند اين كه پاداش نيكى، نيكى است. ساير جانداران هرگز چنين معيارى ندارند، براى حيوان خير و ارزش اخلاقى بى‏معنى است.

ج) زيبايى

انسان جمال و زيبايى را در همه شؤون زندگى مانند لباس، مسكن، محيط اطراف و... دخالت مى‏دهد و مى‏خواهد هاله‏اى از زيبايى تمام زندگى‏اش را فراگيرد. اما براى حيوان مسأله زيبايى مطرح نيست. براى حيوان آنچه مطرح است محتواى آخور است، اما اينكه آخور زيبا باشد و يا نازيبا، ديگر مطرح نيست.

د) تقديس و پرستش

يكى از پايدارترين و قديمى‏ترين تجليات روح آدمى و يكى از اصلى‏ترين ابعاد وجود آدمى، حس نيايش و پرستش است. مطالعه آثار زندگى بشر نشان مى‏دهد هر زمان و هر جا كه بشر وجود داشته است، نيايش و پرستش هم وجود داشته است، پيامبران پرستش را نياوردند و ابتكار نكردند، بلكه نوع پرستش را يعنى نوع آداب و اعمالى كه بايد پرستش به آن شكل صورت گيرد، به بشر آموختند و ديگر اين كه از پرستش غير ذات يگانه (شرك) جلوگيرى به عمل آوردند.

از نظر مسلمات دينى و همچنين از نظر برخى علماى دين‏شناسى، بشر ابتدا موحد و يگانه پرست بوده است و خداى واقعى خويش را مى‏پرستيده است. پرستش بت يا ماه و يا ستاره و يا انسان از نوع انحراف‏هايى است كه بعدا رخ داده است. يعنى چنين نبوده كه بشر پرستش را از بت يا انسان يا مخلوقى ديگر آغاز كرده باشد و تدريجا با تكامل تمدن به پرستش خداى يگانه رسيده باشد. حس پرستش كه احيانا از آن به حس دينى تعبير مى‏شود، در عموم افراد بشر وجود دارد. به خاطر اين حس است كه بشر مى‏خواهد موجودى قابل ستايش و تقديس داشته باشد و او را عاشقانه و در حد مافوق طبيعى ستايش نمايد.

٣ - ناحيه عكس العمل به جاذبه ‏ها

يكى از تفاوت‏هاى حيوان و انسان با گياه و جماد اين است كه حيوان و انسان، كارها را با خواست انجام مى‏دهند. اما مثلا حركت مغناطيس يا سوزاندان آتش يا شكوفه دادن درخت همراه با خواست نمى‏باشد، اما خواست حيوان، ميل طبيعى و غريزى است كه حيوان در مقابل آن قدرت و مقاومتى ندارد، انسان چنين نيست. انسان قادر است در برابر ميل‏هاى درونى خود ايستادگى كند و فرمان آن‏ها را اجرا نكند. اين توانايى را انسان به حكم يك نيروى ديگر دارد كه از آن به اراده تعبير مى‏شود.

پس انسان از دو جهت، يك سلسله توانايى‏ها دارد كه ساير جانداران ندارند : يكى از جهت اينكه در انسان يك سلسله ميل‏ها و جاذبه‏هاى معنوى وجود دارد كه در ساير جانداران وجود ندارد. اين جاذبه‏ها به انسان امكان مى‏دهد كه دايره فعاليتش را از حدود ماديات توسعه دهد و تا افق عالى معنويات بكشاند، ديگر از آن جهت كه به نيروى عقل و اراده مجهز است و قادر است در مقابل ميل‏ها مقاومت نمايد و خود را از تحت تأثير نفوذ جبرى آن‏ها آزاد نمايد و بر همه ميل‏ها حكومت كند. اين توانايى بزرگ از مختصات انسان است و در هيچ حيوانى وجود ندارد و همين است كه انسان را شايسته تكليف كرده است و به انسان حق انتخاب مى‏دهد و همين است كه انسان را به صورت يك موجود واقعا آزاد و انتخابگر در مى‏آورد. انسان به هر اندازه كه تسليم ميل خود به جاذبه‏هاى خارجى بشود، موجب اسارت خود مى‏گردد. اما انسان آنجا كه به عقل و اراده متكى مى‏شود، نيروى‏هاى خويش را جمع مى‏كند و نفوذهاى خارجى را قطع مى‏نمايد و خويشتن را آزاد مى‏سازد. تسلط بر خود و رهايى از نفوذ جاذبه ميل‏ها (آزادى معنوى)، هدف اصلى تربيت اسلامى است.

## خودشناسى‏

اين همه تأكيد در قرآن در مورد انسان براى اين است كه انسان خويشتن را آن چنان كه هست بشناسد و مقام و موقعيت خود را در عالم وجود درك كند و هدف از اين شناخت و درك كردن اين است كه خود را به مقام والايى كه شايسته آن است برساند.

آن خود، نه خصوصيات شناسنامه، بلكه همان چيزى است كه روح الهى ناميده مى‏شود و با شناختن آن خود است كه انسان احساس شرافت و كرامت و تعالى مى‏كند و خويشتن را از تن دادن به پستى‏ها برتر مى‏شمارد، به قداست خويش پى مى‏برد، مقدسات اخلاقى و اجتماعى برايش معنى و ارزش پيدا مى‏كند. انسان به خاطر توانايى‏هايى كه نسبت به موجودات ديگر دارد خداى زمين است. فلسفه‏هاى مادى مى‏گويند : انسان به صورت تصادفى داراى قدرت شده و با زور و قلدرى، كدخدايى خود را به ديگران تحميل كرده است. اما قرآن مى‏گويد انسان يك كدخداى انتخاب شده است و به همين دليل هم رسالت دارد و هم مسؤوليت. اعتقاد به اينكه انسان نتيجه يك سلسله تصادفات بى‏هدف است، نوعى ديگر آثار روانى و تربيتى در افراد به وجود مى‏آورد(١٨٣).

## پرورش استعدادها

تعليمات اسلامى نشان مى‏دهد كه اين مكتب مقدس الهى به همه ابعاد انسان، توجه عميق داشته است و نه تنها جانب هيچ كدام را مهمل نگذاشته است، بلكه عنايت خاص به پرورش همه آن‏ها داشته است، از جمله :

## پرورش جسم

اسلام تن پرورى به معنى نفس پرورى و شهوت پرستى را شديدا محكوم كرده است، اما پرورش بدن به معنى مراقبت و حفظ سلامت را بهداشت و از واجبات شمرده است و هر نوع عملى را كه براى بدن زيانبخش باشد حرام شمرده است. اسلام آنجا كه يك امر واجب (مانند روزه) احيانا براى بدن مضر تشخيص داده شود، آن تكليف را ساقط، بلكه حرام مى‏داند.

## پرورش روح

پرورش عقل و كسب استقلال فكرى و مبارزه با امورى كه بر ضد استقلال عقل است از قبيل تقليد از نياكان، بزرگان، رفتار اكثريت و... مورد عنايت شديد اسلام است. پرورش اراده و آزادى معنوى از حكومت مطلقه ميل‏ها، مبناى بسيارى از عبادات اسلامى است. ديگر ابعاد پرورش روح (مانند حقيقت جوئى، عواطف اخلاقى، زيبايى دوستى و...) هم مورد توجه عميق اسلام است.

## نقش مؤثر انسان در ساختن آينده خويش‏

برخى موجودات هيچ گونه نقشى در ساختن آينده خويش ندارند (جمادات). برخى ديگر نقشى در ساختن آينده خويش دارند، اما اين نقش نه آگاهانه است و نه آزادانه (نباتات). برخى ديگر نقش بيشترى دارند و اين نقش آگاهانه است، هرچند آزادانه نيست (حيوانات). ولى انسان نقشى فعال، مؤثر و گسترده در ساختن آينده خويش دارد. نقش انسان، هم آگاهانه است و هم آزادانه. گستردگى دايره سازندگى انسان نسبت به آينده‏اش از سه ويژگى در انسان سرچشمه مى ‏گيرد :

١. وسعت دايره بينش و آگاهى.

٢. وسعت دامنه خواست‏ها.

٣. استعداد خودساختگى ويژه‏اى كه در انسان است و هيچ موجود ديگر در اين جهت مانند او نيست. برخلاف حيوانات كه هر كدام با يك سلسله خصلت‏هاى ويژه متولد مى‏شوند، انسان در ناحيه خصلت‏ها و خوى‏ها يك موجود بالقوه است. به عبارت ديگر هر موجودى، حتى حيوان، چه از نظر جسمى و چه از نظر روحى، آن چيزى است كه او را ساخته‏اند، ولى روح انسان برخلاف جسم او، آن چيزى است كه خود او بخواهد باشد. لذا مى‏بينيم خصلت‏هاى روحى هر نوع از حيوانات مانند جسم آن‏ها بسيار شبيه هم است، اما تفاوت خصلت‏هاى روح انسان‏ها بى‏نهايت است، زيرا انسان تنها موجودى است كه خودش با چهره واقعى خود را ترسيم مى‏كند.

علم و ايمان هر كدام نقشى متفاوت در سازندگى آينده انسان دارند. علم راه ساختن را به انسان ارائه مى‏دهد، ولى ايمان به انسان مى‏گويد چه بسازد. علم مانند ابزارى در اختيار خواست انسان قرار مى‏گيرد و طبيعت را آن چنان كه انسان بخواهد و فرمان دهد مى‏سازد. اما ايمان مانند قدرتى حاكم بر انسان عمل مى‏كند و خواست او را در اختيار مى‏گيرد و در مسير حق و اخلاق سوق مى‏دهد. ايمان انسان را مى‏سازد و انسان با نيروى علم، جهان را. آنجا كه علم و ايمان توأم گردند، هم انسان سامان مى‏يابد و هم جهان‏(١٨٤).

## ميدان آزادى و اراده انسان‏

انسان در عين آزادى براى ساختن آينده خويش محدوديت‏هاى فراوانى هم دارد؛ محدوديت‏هاى انسان از چند ناحيه است :

١ - وراثت

انسان با طبيعت انسانى و مانند يك فرد انسان به دنيا مى‏آيد. از طرف ديگر، پدر و مادر نيز يك سلسله صفات موروثى خود را در فرزندانشان به يادگار مى‏گذارند كه اينها نيز قهرا و جبرا همراه هر فردى است.

٢ - محيط طبيعى و جغرافيايى

محيط طبيعى و جغرافيايى مانند منطقه‏هاى سردسير، گرمسير و معتدل آثار قهرى بر اندام، روحيه و اخلاق انسان دارد.

٣ - محيط اجتماعى

محيط اجتماعى عامل مهمى است در تكوين خصوصيت روحى و اخلاقى انسان مانند : زبان، آداب عرفى و اجتماعى، دين و مذهب.

٤ - تاريخ و عوامل زمانى

علاوه بر حوادث زمان حال، وقايع و حوادثى كه در گذشته رخ داده است نيز در ساختن انسان تأثير به سزايى دارد. گذشته، نطفه و هسته آينده است.

## طغيان انسان عليه محدوديت ‏ها

انسان در عين اين كه نمى‏تواند رابطه ‏اش را با عوامل مذكور به كلى قطع كند، مى‏تواند تا حدود زيادى خود را از قيد حكومت اين عوامل آزاد سازد. انسان به كم نيروى عقل و علم و نيروى اراده و ايمان تغييراتى در اين عوامل ايجاد مى‏كند و خود مالك سرنوشت خويش مى ‏گردد.

## انسان و قضا و قدر الهى‏

ما از قضا و قدر الهى به عنوان عاملى براى محدود كردن آزادى انسان نام نبرديم. زيرا از نظر علوم الهى، قضا و قدر به هيچ حادثه‏اى مستقيما و بلاواسطه تعلق نمى‏گيرد، بلكه هر حادثه را تنها و تنها از راه علل و اسباب خودش ايجاب مى‏كند. قضاى الهى ايجاب مى‏كند كه نظام جهان نظام اسباب و مسببات باشد. بنابراين هم آزادى انسان به خاطر عقل و اراده و هم محدوديت او به خاطر عوامل مذكور به حكم قضاى الهى (نظام اسباب و مسببات) است و در نتيجه خود قضاى الهى عامل مستقلى براى محدوديت انسان به شمار نمى ‏رود(١٨٥).

## انسان و تكليف‏

هر موجود ديگر غير از انسان جز از قوانين جبرى طبيعى از قانونى ديگر نمى‏تواند پيروى كند. برخلاف جمادات و نباتات و حيوانات، انسان اين امكان و توانايى را دارد كه قوانينى براى او وضع و ابلاغ كرده و او را مكلف ساخت كه در چهارچوب آن قوانين عمل كند.

انسان با واجد بودن چند شرط زير كه شرايط عمومى همه تكاليف است، مى‏تواند انجام تكاليفى را برعهده بگيرد :

١ - بلوغ

انسان به يك مرحله از سن كه مى‏رسد، تغييراتى ناگهانى شبيه نوعى جهش در اندام و احساسات و انديشه‏اش پيدا مى‏شود كه بلوغ ناميده مى‏شود. در اسلام بلوغ طبيعى افراد، زمان معينى ندارد، اما بلوغ قانونى مرد از نظر سن، تمام شدن پانزده سالگى - به سال قمرى - و بلوغ قانونى زن تمام شدن نه سالگى تعيين شده است.

٢ - عقل

ديوانه مكلف نيست و همچنين مكلف نيست كه پس از عاقل شدن، تكاليف ايام ديوانگى مانند نماز و روزه را قضا كند. چنان كه فرد بالغ نيز نسبت به جبران تكاليف زمان عدم بلوغ، مكلف نيست. البته احكام مربوط به دارايى و اموال كودك و ديوانه فرق مى‏كند.

٣ - اطلاع و آگاهى

بديهى است كه انسان آنگاه قادر است تكليفى را انجام دهد كه از وجود آن تكليف آگاه باشد و به عبارت ديگر به او ابلاغ شده باشد. البته شرط بودن علم و آگاهى براى تكليف به نحوى كه گفته شد مستلزم اين نيست كه انسان بتواند عملا خود را در بى‏خبرى نگه دارد و آن را عذرى براى خويش بپندارد. پس اگر تكليفى به مكلف ابلاغ نشده باشد و مكلف در اين جهت تقصيرى نداشته باشد، يعنى او كوشش لازم را براى تحصيل آگاهى كرده و در عين حال بدان دست نيافته باشد، چنين مكلفى نزد خدا معذور است.

٤ - قدرت و توانايى

از آن جا كه توانايى انسان محدود است تكاليف بايد در محدوده توانايى‏هاى او صورت بگيرد. البته مشروط بودن تكليف به قدر و توانايى مستلزم اين نيست كه ما مكلف به كسب و تحصيل قدرت نباشيم. پس همان طورى كه يك فرد و يا يك جامعه ناآگاه كه در تحصيل آگاهى كوتاهى كرده، مورد مؤاخذه الهى قرار مى‏گيرد، همچنين يك فرد و يا يك جامعه ناتوان نيز كه در تحصيل قدرت و توانايى كوتاهى كرده است مورد مؤاخذه الهى قرار مى‏گيرد.

٥ - آزادى و اختيار

در صورت وجود اجبار يا اضطرار، تكليف ساقط مى‏گردد. اجبار مانند اين كه شخصى را تهديد كنند كه اگر روزه خود را نخورد، جانش در خطر قرار خواهد گرفت. اضطرار مانند كسى كه در بيابانى درمانده و گرسنه است و جز مردار غذايى كه ميل كند نمى‏يابد.

اجبار و اضطرار از شرايط عمومى تكليف نيست، زيرا كليت و عموميت ندارد، اولا بستگى دارد به درجه صدمه و ضررى كه بناست دفع و يا رفع شود و ثانيا بستگى دارد به اهميت آن تكليفى كه انسان مى‏خواهد به علت اكراه يا اضطرار انجام ندهد. برخى تكاليف است كه هر ضرر و صدمه‏اى را به خاطر آنها بايد تحمل كرد. مثلا به بهانه اجبار يا اضطرار نمى‏توان به ضرر دين يا به ضرر اجتماع اقدامى كرد.

## شرايط صحت‏

آنچه ذكر شد شرايط تكليف بود، يعنى شرطى كه اگر نباشد انسان وظيفه و تكليف ندارد. اما شرط صحت عبارت است از شرطى كه اگر آن شرط نباشد انسان تكليف خود را درست انجام نداده است و بايد باطل فرض شود. شرايط صحت نيز مانند شرايط تكليف زياد است، ولى همچنان كه شرايط تكليف به شرايط عمومى و شرايط خصوصى تقسيم مى‏شود، شرايط صحت نيز بر دو قسم است : شرايط خصوصى و شرايط عمومى. شرايط خصوصى هر عملى مخصوص خود آن عمل است و ضمن ياد گرفتن خود آن عمل شناخته مى‏شوند. اما ميان شرايط عمومى چند حالت وجود دارد.

الف : آن چيزى كه هم شرط تكليف است و هم شرط صحت، عقل است. انسان غير عاقل همان طورى كه تكليف ندارد، اعمالش اعم از عبادات و يا معاملات صحيح نيست.

ب : آن چيزى كه شرط تكليف هست و شرط صحت نيست، بلوغ است. كودك نابالغ خودش مكلف نيست ولى اگر به حد تمييز رسيده باشد كه مانند يك بالغ بتواند عملى را درست انجام دهد، عملش صحيح است. دو شرط اطلاع و آگاهى و همچنين عدم اضطرار هم از همين قبيل هستند لذا اگر كسى عملى را انجام دهد كه نمى‏دانسته ولى اتفاقا عملش درست از آب درآيد، عملش صحيح است. همين طور كسى كه اضطرارا معامله يا ازدواج بكند. اما اكراه و اجبار برخلاف اضطرار موجب بطلان عمل مى‏شود.

ج : آن چيزى كه شرط صحت هست ولى شرط تكليف نيست رشد است. رشد يعنى لياقت و شايستگى اداره آن كارى كه مى‏خواهد به عهده بگيرد. مثلا پسر يا دخترى كه داراى ثروت شخصى از راه ارث يا راه ديگر شده‏اند، اگر علاوه بر بلوغ داراى رشد عقلى هم بودند يعنى لياقت و شايستگى نگهدارى و بهره‏بردارى از مال و ثروت خود را داشته باشند مال و ثروت به آن‏ها داده مى‏شود(١٨٦).

## آگاهى ‏هاى انسان‏

انسان هم خودآگاه است و هم جهان‏آگاه، و دوست مى‏دارد از خود و از جهان آگاه‏تر گردد. تكامل و پيشرفت و سعادت او در گرو اين دو آگاهى است. داورى درباره درجه اهميت اين دو نوع آگاهى ساده نيست. مى‏توان گفت تفكر شرقى به خودآگاهى و تفكر غربى به جهان‏آگاهى بها مى‏دهد. چنان كه ايمان سرمايه خود آگاهى و علم، وسيله جهان آگاهى است. البته خودآگاهى‏هايى كه علم مى‏دهد مرده و بيجان است و شورى در دل‏ها نمى‏افكند، برخلاف خودآگاهى‏هايى كه از ناحيه دين و مذهب پيدا مى‏شود.

خود را بشناس تا خداى خويش را بشناسى. سرلوحه تعليمات مذهب است و عيب اساسى فرهنگ و تدمن غربى همين است كه اين فرهنگ، فرهنگ جهان آگاهى و خود فراموشى است. به هر حالت، خواه به خودآگاهى بهاى بيشترى بدهيم و خواه به جهان آگاهى، مسلما توسعه آگاهى به معنى توسعه و بسط حيات انسان است. يعنى انسان به هر نسبت كه از خود و از جهان آگاه‏تر باشد، جاندارتر است. پس جاندارى درجات. مراتب دارد و تدريجا كه درجه آگاهى انسان بالا مى‏رود، درجه حيات و جاندارى‏اش بالا مى‏رود. از خودآگاهى‏هاى مجازى و غير واقعى نظير خودآگاهى شناسنامه‏اى كه بگذريم، چند نوع خودآگاهى واقعى داريم :

١ - خودآگاهى فطرى

پيدايش منِ انسان عين پيدايش آگاهى به خود است. انسان پس از آنكه به اشياء ديگر كم و بيش آگاه مى‏گردد، به خود نيز به همين صورت كه به اشياء ديگر آگاه مى‏گردد، آگاهى مى‏يابد، يعنى صورتى از خود در ذهن خويش تصوير مى‏كند و به اصطلاح به علم حصولى به خود، آگاه مى‏گردد، اما پيش از اين خودآگاهى، بلكه پيش از آگاهى به هر چيز ديگر، به نحو علم حضورى به خود، آگاه است. در اين نوع از خودآگاهى، شك و تدريد كه آيا هستم يا نيستم و اگر هستم آيا كدامم و امثال اينها راه ندارد. زيرا شك و ترديد آنجا راه دارد كه علم و آگاهى از نوع علم حصولى باشد، يعنى وجود عينى معلوم با وجود عينى علم دو چيز باشد. اما آنجا كه علم عين عالم و معلوم و از نوع علم حضورى است، شك و ترديد فرض نمى‏شود.

٢ - خودآگاهى فلسفى

فيلسوف كوشش دارد حقيقت من خودآگاه را بشناسد كه چيست؟ آيا جوهر است يا عرض؟ مجرد است يا مادى؟ چه رابطه‏اى با بدن دارد؟ و...

٣ - خودآگاهى جهانى

يعنى آگاهى به خود در رابطه‏اش با جهان كه از كجا آمده‏ام؟ در كجا هستم؟ به كجا مى‏روم؟ در اين خودآگاهى، انسان كشف مى‏كند كه جزئى از يك كل است به نام جهان و مى‏خواهد وضع خود را در اين كل مشخص كند. اين نوع از خودآگاهى لطيف‏ترين و عالى‏ترين دردمندى انسان را به وجود مى‏آورد : درد حقيقت داشتن. اين خودآگاهى است كه انسان را تشنه حقيقت و جوياى يقين مى‏سازد و دغدغه سرنوشت را در انسان به وجود مى‏آورد كه افرادى مانند غزالى و عنوان بصرى، نمونه‏هاى تاريخى آن مى‏باشند.

٤ - خودآگاهى طبقاتى

خودآگاهى طبقاتى يا ماركسيستى، يعنى آگاهى به خود در رابطه‏اش با طبقه اجتماعى كه با آن‏ها زيست مى‏كند. به نظر ماركسيسم زيربناى شخصيت فرد، منافع مادى است. همچنان كه در ساختمان اجتماع، نهاد اساسى و زيربنا، نهاد اقتصادى است و آن چيزى كه به افراد يك طبقه وجدان مشترك، ذوق مشترك و قضاوت مشترك مى‏دهد، زندگى مادى مشترك و سود مشترك است. زندگى طبقاتى بينش طبقاتى مى‏دهد و بينش طبقاتى سبب مى‏شود كه انسان، جهان و جامعه را از آن دريچه خاص ببيند و با عينك خاص مشاهده كند و از ديدگاه طبقاتى تفسير نمايد.

٥ - خودآگاهى ملى

همان طور كه يك فرد داراى يك خود است، يك ملت هم به علت داشتن فرهنگ (زبان، تاريخ، آداب و رسوم و...)، يك خود ملى پيدا مى‏كند. خودآگاهى ملى يعنى آگاهى به فرهنگ و شخصيت ملى. طبق مكتب ناسيوناليسم، در جهان فرهنگ وجود ندارد، فرهنگ‏ها وجود دارد و هر فرهنگى داراى ماهيت و مميزات و خصلت‏هاى مخصوص به خود است، به همين دليل، فرهنگِ يگانه مفهومى پوچ است. به نظر ما خودآگاهى ملى، هر چند جنبه سود آگاهى ندارد، ولى از مقوله خودخواهى بيرون نيست، از اين رو مانند خودآگاهى طبقاتى فاقد جنبه اخلاقى است‏(١٨٧).

٦ - خودآگاهى انسانى

خودآگاهى انسانى يعنى آگاهى به خود در رابطه با همه انسان‏ها. خود آگاهى انسانى بر اين اصل و فلسفه استوار است كه انسان‏ها مجموعا يك واحد واقعى به شمار مى‏روند و از اين وجدان مشترك انسانى بهره‏مندند. اومانيسم، انسان را در ماوراى طبقات، مليت‏ها، فرهنگ‏ها، مذهب‏ها، رنگ‏ها، نژادها و خون‏ها به صورت يك واحد مى‏بيند و هر گونه تبعيض و تفاوتى را نفى مى‏كند. اعلاميه‏هاى حقوق بشر نيز بر همين فلسفه تكيه دارد. اگر اين نوع خودآگاهى در فردى پيدا شود، دردش درد انسان، آرزوهايش آرزوهاى انسان مى‏شود و جهت‏گيرى و تلاشش در جهت انسان صورت مى‏گيرد. خودآگاهى انسانى، برخلاف خودآگاهى ملى و خودآگاهى طبقاتى، مى‏تواند در واقع جنبه اخلاقى داشته باشد، ولى با اين كه بيش از همه صورت منطقى دارد و سر و صداى فراوان راه انداخته، كمتر از همه واقعيت يافته است؛ چرا؟

راز مطلب در نحوه وجود و واقعيت انسان نهفته است. انسان در نحوه وجود و واقعيتش با همه موجودات ديگر اعم از جماد و نبات و حيوان متفاوت است از اين نظر كه هر موجودى كه پا به جهان مى‏گذارد و آفريده مى‏شود همين است كه آفريده شده است، اما انسان پس از آفرينش، تازه مرحله اينكه چه باشد و چگونه باشد آغاز مى‏شود. انسان از نظر روحى آن چيزى نيست كه آفريده شده باشد، بلكه آن چيزى است كه مجموع عوامل تربيتى و از جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. اين مطلب همان است كه اگزيستانسياليسم به نام اصالت وجود مى‏نامد و مدعى است كه انسان يك وجود بى‏ماهيت است و خود با انتخاب راه خود، به خود ماهيت مى‏بخشد.

پس از روشن شدن اين مقدمه، مى‏توانيم مفهوم خودآگاهى انسانى را بهتر درك كنيم. چون گفتيم كه انسان‏ها مجموعا يك واحد به شمار مى‏روند و از يك وجدان مشترك انسانى، ماوراى وجدان طبقاتى، مذهبى، ملى و نژادى بهره‏مندند. روشن است كه اين خودآگاهى فقط در ميان انسان‏هايى رشد مى‏كند و در آن‏ها همدردى ايجاد مى‏كند كه ارزش‏هاى انسانى (ماهيت واقعى انسانى) در آن‏ها به فعليت رسيده و تحقق يافته است نه در انسان‏هايى كه در حد بالقوه باقى مانده‏اند يا انسان‏هاى مسخ شده و تغيير ماهيت داده كه به بدترين جانوران تبديل شده‏اند. به عبارت ديگر اين خودآگاهى در انسانى رشد مى‏كند كه به انسانيت واقعى برسد و نه در انسان زيست‏شناسى.

بنابراين نبايد مثل سعدى گفت : بنى آدم اعضاى يكديگرند؛ بلكه به فرموده پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مؤمنان اعضاى يك پيكرند و منظور از مؤمنان انسان‏هايى است كه به انسانيت رسيده و ماهيت انسانى يافته اند.

با توجه به مطالب فوق روشن مى‏شود كه چرا اومانيست يا انسان‏گرايى در عصر ما از سودپرستى سر در مى‏آورد و كسانى كه اعلاميه‏هاى جهانى حقوق بشر را امضا كرده‏اند، چگونه ظلم و ستم بر مظلومان را تأييد مى‏كنند يا ناديده مى‏گيرند.

٧ - خودآگاهى عرفانى و يا عارفانه

خودآگاهى عارفانه آگاهى به خود است در رابطه‏اش با ذات حق. اين رابطه از نظر اهل عرفان از نوع رابطه دو موجود هم‏عرض مثل افراد اجتماع نيست بلكه از نوع رابطه فرع با اصل، مجاز با حقيقت و به اصطلاح خود آن‏ها از نوع رابطه مقيد با مطلق است. فيلسوف من واقعى انسان را روح و جان مى‏داند، اما عارف، روح و جان را مظهرى از من واقعى مى‏داند. من واقعى، خداست. هر گاه انسان از خود فانى شد، از روح و جان، اثرى باقى نمى‏ماند؛ مانند قطره‏اى كه به دريا بازگردد و محو شود. آن وقت است كه انسان خود را در همه اشيا و همه اشيا را در خود مى‏بيند و تنها آن وقت است كه انسان از خود واقعى باخبر مى‏شود.

٨ - خودآگاهى پيامبرانه

خودآگاهى پيامبرانه با همه آن‏ها متفاوت است. پيامبر هم خودآگاهىِ خدايى دارد و هم خلقى، هم درد خدا دارد و هم درد خلق خدا، اما نه در شكل ثنويت و دوگانگى كه اهداف پيامبر، بين خدا و خلق تقسيم شده باشد. پيامبران قهرمانان توحيدند و در كار آن‏ها كوچك‏ترين شركى وجود ندارد : نه شرك در مبدأ و نه شرك در هدف و آرزو و نه شرك در دردمندى.

عشق اولياى حق به جهان، پرتوى از عشق به حق است نه عشقى در برابر عشق به حق. پيامبران كارشان از درد خدايى آغاز مى‏شود كه آن‏ها را به سوى قرب به خداوند و وصول به بارگاه او مى‏راند. اين درد تازيانه تكامل آن‏هاست و محرك آن‏ها در اين مسير و سفر است كه از آن به سفر از خلق تا حق تعبير مى‏شود. در اين سفر است كه ظرفشان پر و لبريز مى‏شود و به نوعى ديگر از تكامل نائل مى‏گردند.

پيامبر پس از آنكه از حقيقت لبريز شد و راه و رسم منزل‏ها را دريافت، مبعوث مى‏شود و سفر سومش يعنى سفر از حق به خلق آغاز مى‏گردد و همراه با دردمندى خلقى به سوى مردم بازگشت داده مى‏شود. دور چهارم تكامل پيامبر سير در خلق با حق است : سير در خلق براى حركت دادن آن‏ها به سوى كمال لا يتناهاى الهى از طريق شريعت. تفاوت پيامبران و عارفان هم در همين است كه پيامبر پس از وصول به حق (هدف عارف) گام ديگرى بر مى‏دارد و به هدايت خلق مى‏پردازد. درست است كه پيامبر از غم مردم رنج مى‏برد و بر گمراهى آن‏ها شديدا تأسف مى‏خورد و از محروميت و بيمارى و فقر آن‏ها درد مى‏كشد، اما اين‏ها برخلاف درد اجتماعى روشنفكران، يك ترحم و عاطفه ساده بشرى نيست. دردمندى خلقى در پيامبر برخاسته از درد خداست و صبغه الهى دارد.

دست پروردگانِ پيامبر و جامعه‏اى كه او مى‏سازد، با دست پروردگانِ روشنفكران و جوامعى كه روشنفكران مى‏سازند، از زمين تا آسمان فرق مى‏كند. اساسى‏ترين تفاوت در اين است كه پيامبر مى‏كاود تا نيروهاى فطرى بشر را بيدار كند، اما روشنفكر حداكثر شعور اجتماعى افراد را بيدار و آن‏ها را به مصالح ملى يا طبقاتيشان آگاه مى‏سازد(١٨٨).

# خلاصه كتاب « علل گرايش به ماديگرى‏ »

## مقدمه : ماترياليسم در ايران‏

انديشه ‏هاى مادى در جهان اسلام سابقه ‏اى طولانى دارد. از آيات قرآن كريم بر مى‏آيد كه انديشه انكار خدا و معاد در عصر جاهليت در ميان مردم جزيرةالعرب وجود داشته است. در قرن دوم هجرى نيز كه علوم مختلف بين مسلمين رونق گرفت، افرادى بوده‏اند كه مادى فكر مى‏كردند، با اين كه در همه دوره‏ها ماديونى بوده‏اند كه با شعر و نثر، عقايد خويش را تبليغ مى‏كرده‏اند، اما از نظر تاريخ انديشه، به انديشه‏هاى قابل طرح از سوى ماديون برنمى‏خوريم، حتى انديشه‏هاى مهمى كه به سود فلسفه مادى و به عنوان اشكالى بر فلسفه الهى طرح شده، هميشه از طرف خود الهيون بوده است، لذا خود ماديون در جهان اسلام، تاريخ و سرگذشت دارند، اما انديشه‏هاى مادى به صورت مكتبى منسجم، تاريخ و سرگذشتى ندارد.

در قرون اخير به خاطر يك سلسله مسائلى كه پيش آمد - كه اين كتاب سعى در شرح اين مطالب دارد - ماترياليسم در غرب رونقى ديگر يافت و كم‏كم به صورت يك مكتب فلسفى درآمد. در نيم قرن اخير در ايران و ساير كشورهاى اسلامى نيز بر اثر ترجمه كتب فلاسفه مادى غرب، ماترياليسم جانى تازه گرفت، ولى در همان برخورد اول با فلسفه الهى بى‏ پايگى آن ظاهر شد. ماترياليست ‏ها كه ديدند در مقابل فلسفه محكم و متقن الهى پاسخى ندارند، جامه منطق را از خود دور كرده، به سلاح تبليغ مجهز شدند. از طرفى ديگر چون ترسيدند با مسائل در چهره اصلى آن‏ها مواجه شوند به مغالطه روى آوردند و بسيارى از مباحث فلسفه اسلامى را خلاف واقع طرح كردند و به آن پاسخ گفتند و بدين سان به خيال خود فلسفه الهى را تخطئه نمودند!

ماترياليست ‏ها به اين مقدار اكتفا نكردند و به كارهاى ديگرى هم دست زدند كه بيش از پيش فقر و ضعف فلسفه خود را نشان دادند و آن‏ها كوشيدند از راه تحريف شخصيت ‏هاى مورد احترام، اذهان را متوجه مكتب و فلسفه خود نمايند. به عنوان مثال حافظ شخصيتى است كه به تعبير هم شاگرديش به واسطه محافظتِ درس قرآن و ملازمت بر تقوا و احسان و... به جمع غزليات پراكنده نپرداخت. خود حافظ تمام افكار خود را مديون قرآن مى‏داند و مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ز حافظان جهان كس چو بنده جمع نكرد  |  | لطايف حكمى با نكات قرآنى  |

حافظ دنيا را كشتزار جهانى ديگر معرفى مى‏نمود و دغدغه نامه سياه داشت و تن را غبارى مى‏دانست كه حجاب چهره جان شده است و...، اما ماترياليست‏ها به خاطر بعضى سخنان ظاهرى كه بيان رمزىِ مطالب عرفانى مى‏باشد، حافظ را منكر خدا و رستاخيز خواندند و گفتند كه بيش از يك ميگسارِ اهل عيش و نوش چيزى نبوده است!

ماترياليست‏ها همچنين در مورد حلاج كه اختلاف نظر بسيار است و بعضى او را عارفى وارسته و بعضى او را شعبده بازى حيله‏گر دانسته‏اند، با تشبث به برخى سخنانش وى را طرفدار و مروج ماترياليسم دانسته و گفته‏اند جملاتى مانند

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أقتلونى يا ثقانى  |  | ان فى قتلى حياتى‏(١٨٩)  |

مفهومى ديالكتيك دارد، زيرا زندگى را در درون مرگ جستجو كرده است! با اين بيان على عليه‌السلام را هم بايد ماترياليست ديالكتيك بدانيم چون فرموده است : فالموت فى حياتكم مقهورين و الحيوة فى موتكم قاهرين‏(١٩٠) بايد به اين ماترياليست‏ها گفت : گذشته از بحث‏هاى تاريخى درباره شخصيت حلاج كه هرگز با اين تحليل‏ها جور در نمى‏آيد، آيا مطابق فلسفه شما اصلا امكان دارد كه در يازده قرن پيش انديشه‏هايى كه به عقيده شما تنها در قرن نوزدهم ميلادى آن هم در محيط صنعتى اروپا مى‏توانسته پديد آيد، از مغز حلاج بيرون آيد؟!

يكى ديگر از كارهاى خطرناك ماترياليست‏ ها تحريف آيات قرآن كريم و تفسير مادى محتواى آيات با حفظ پوشش ظاهرى الفاظ است. اين طرح را ماركس صد سال پيش براى ريشه كن كردن دين از اذهان توده‏ هاى معتقد ارائه كرده و گفته است : براى مبارزه با مذهب در ميان توده‏ها بايد از خود مذهب استفاده كرد، به اين صورت كه مفاهيم مذهبى را از محتواى معنوى و اصلى خود تخليه، و با محتواى مادى پرنمود تا مردم مذهب را به صورت مكتبى مادى دريابند. پس از اين مرحله، دور افكندن پوسته ظاهرى، مذهب ساده است.

مطالعه نوشته‏هاى به اصطلاح تفسيرى در يكى دو سال اخير (حدود سال‏هاى ٥٥ و ٥٦) ترديدى باقى نمى‏گذارد كه توطئه عظيمى در اين زمينه در كار است. البته توجه داريم كه تدبر در قرآن مجيد حق هر فرد مسلمانى است و در انحصار فرد يا گروهى نيست و نيز توجه داريم كه برداشت‏ها هر قدر بى‏غرض باشد، يك جور از آب در نمى‏آيد، اما در طول تاريخ از طرف گروه‏هايى مثل باطنيه و اخيرا ماترياليست‏هاى مسلمان! تفسيرهايى از آيات قرآن شده كه بايد آن‏ها را نسخ و تحريف ناميد نه تفسير. اينها قرآن را فلسفه مدون حزب خدا مى‏دانند، فلسفه‏اى كه تنها هدفش پيروز گردانيدن محرومان بر قدرتمندان است. مى‏گويند تمام مسائل قرآن بر محور انقلاب است و خداوند خواسته يك حزب متشكل از همه نيروهاى متكامل جهان تشكيل دهد و يك فلسفه انقلابى براى آن بنويسد! براى فهم اين فلسفه هم، انقلابى بودن شرط لازم و كافى است و بدون آن هيچ شرطى مفيد نيست! البته بدون شك مبارزه با طواغيت جزء برنامه قرآن است. ولى آيا تمام مسائل قرآن در اين جهت است و انقلاب قرآن و حزب الله يك انقلاب اقتصادى مى‏باشد؟!

براى آشنايى بيشتر با انديشه‏هاى ماترياليست‏ها مناسب است در اين جا نمونه‏اى از اين تفسير به رأى‏ها را ذكر كنيم : آن‏ها معناى اين را كه مفسر بايد امام باشد، تنها در اين معرفى مى‏كنند كه بايد خاستگاه طبقاتى مفسر، مانند خاستگاه طبقاتى امام، طبقه محرومان تاريخ، باشد و ديگر رجوع به سخن امام لازم نيست! آن‏ها در تفسير آيه (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) ‏(١٩١) مى‏گويند منظور از غيب همان مراحل ابتدايى رشد انقلاب است كه بايد مبارزه به صورت پنهانى باشد! آيا واقعا نزد انقلابيون عصر پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مثل سلمان و ابوذر هم همين معنى از ايمان به غيب فهميده مى‏شد؟! آن‏ها خلود و جاودانگى در قرآن را مثل فلاسفه مادى تفسير مى‏كنند كه اگر فرد در طريق تكامل جامعه فانى گردد، جاودان خواهد شد؛ زيرا اگرچه فرد فانى مى‏شود، اما از راه تكامل جاودان است! اگر چنين است پس چرا قرآن خلود را مختص مؤمنين نمى‏داند و كافرين را هم خالد مى‏شمارد؟! در يكى از مكتوبات آن‏ها آمده است : راستى از الله چه مى‏فهمى؟ جز تكامل مطلق؟ جز آفرينش با همه ابعادش؟ و بالاخره جهان با حركت تكاملى‏اش به سوى يك بى‏نهايت بزرگ؟ اگر الله به اين معنا باشد هر بى‏خدايى هم او را مى‏پذيرد. به هر حال اين روش بسيار خطرناكى است كه آن‏ها در پيش گرفته‏اند كه به تعبير خودشان از مذهب عليه مذهب استفاده كنند و بر مسلمانان واقعى لازم است كه هوشيار باشند و جلوى اين گونه تحريفات را بگيرند(١٩٢).

## ماترياليسم‏

موضوع بحث، علل گرايش به مادي گرى است. واژه ماترياليسم استعمالات مختلفى دارد. مثلا گاهى مراد، مكتب اصالت ماده است؛ به اين معنى كه ماده يك امر اصيل و واقعى در جهان هستى است، نه يك امر ذهنى و فرضى؛ در مقابل، ايده‏آليسم است كه منكر واقعيات مادى خارج از ذهن مى‏باشد. بدين معنا همه الهيون را هم بايد ماترياليست بدانيم. اما گاهى مراد از آن انكار موجودات ماوراى ماده است، يعنى مكتبى كه هستى را در انحصار ماده مى‏داند و آنچه را كه از چهارچوب تغيير و تبديل و از احساس بشر بيرون است، معدوم مى‏پندارد.

بحث ما پيرامون علل گرايش به اين مكتب به معنى دوم است، كه چطور شده عده‏اى بيرون از جهان ماده را نيست پنداشتند و در صدد انكار خدا بر آمدند. طرح اين بحث به اين كيفيت كه علل گرايش‏هاى مادى چيست طبعا نمودار اين است كه ما مدعى هستيم انسان طبعا نمى‏بايست گرايش مادى پيدا كند و چون ماديگرى برخلاف فطرت و طبيعت انسان است، بايد به جستجوى علت آن پرداخت. اين نظر ما درست برخلاف نظر كسانى است كه معمولا در كتب تاريخ اديان، اظهار نظر مى‏كنند. آن‏ها اصل و طبيعت انسان را بر ماده گرايى مى‏گذارند و غالبا به دنبال اين مى‏گردند كه چرا بشر گرايش دينى پيدا كرد.

البته فعلا نمى‏خواهيم اين بحث را دنبال كنيم كه آيا دينى بودن، يك امر طبيعى، و بى‏دينى، امرى غير طبيعى است، يا برعكس؛ فقط بايد به اين مطلب توجه كرد كه مقصود از فطرى بودنِ گرايش توحيدى اين نيست كه وقتى دين در سطح مسائل علمى و فلسفى مطرح شود، هيچ گونه سؤالى به وجود نمى‏آورد. در ضمن ما نمى‏خواهيم اين شك‏ها را كه واقعا براى عده‏اى پيش مى‏آيد ناديده بگيريم يا آن‏ها را ناشى از بدسرشتى افراد بدانيم؛ اتفاقا همين شك‏هاست كه محركت بشر به سوى تحقيق و وصول به يقين مى‏شود. شك آنجا بد است كه توقفگاه و سرمنزل آخر انسان قرار گيرد. بحث ما اكنون درباره افرادى است كه شك را آخرين منزل خويش قرار داده‏اند. به عقيده ما ماترياليسم هر چند خود را مكتبى جزمى معرفى مى‏كند، ولى جزء مكاتب شك است.

بايد توجه كرد كه طرز تفكر مادى چيز تازه‏اى نيست و نبايد آن را از نتايج تحولات علمى و صنعتى جديد دانست. در تاريخ فلسفه آمده است كه بسيارى از فلاسفه يونان باستان ماوراى ماده را انكار مى‏كردند. در ميان مردم جاهليت عرب نيز گروهى چنين فكرى داشتند كه قرآن اين طور از آن‏ها ياد مى‏كند : (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) ‏(١٩٣) كلمه دهر يعنى روزگار، و به مناسبت همين آيه، افرادى را كه در دوره اسلامى منكر خدا بودند، دهرى مى‏گفتند. به واسطه آزادى فكرى كه تا حدى در دوره عباسيان براى افكار علمى و فلسفى و دينى وجود داشت، رسما اين عده به عنوان مادى مسلك و منكر خدا شناخته مى‏شدند و با مسلمانان مباحثه و مجادله مى‏كردند كه برخى از بحث‏هاى آن‏ها در كتب تاريخى ثبت شده است.

قبل از قرون ١٨ و ١٩ و ظهور ماترياليسم، اگرچه گرايش‏هاى فردى به سوى ماديگرى وجود داشت، اما هيچ گاه به صورت يك مكتب جلوه نكرده بود. همين امر سبب شده كه عده‏اى خيال كنند پيدايش ماترياليسم به صورت يك مكتب، رابطه مستقيمى با علم و پيشرفت‏هاى علمى دارد و خود ماديون هم بر اين مطلب تأكيد فراوانى دارند. بنابراين ادعا بايد هر قدر شخصى دانشمندتر شود، مادى‏تر گردد؛ اما تجربه تاريخ مخالف اين را نشان مى‏دهد، يعنى كه در دوران باستان و چه در دوره جديد، گرايش مخالف و موافق به ماديگرى، هم در طبقات دانشمند وجود داشته است و هم در توده جاهل، پس چنين نيست كه بگوييم لازمه آمدن علم، بى‏اعتقادى به ماوراى طبيعت است‏(١٩٤).

بحثى كه بيشتر بايد روى آن تكيه كرد اين است كه چه چيز موجب شد كه در اروپا، ماترياليسم به صورت يك مكتب ظهور كرد و گروندگان بسيارى پيدا نمود؟ ما در اين جا سعى داريم آن عللى كه تا به حال در اين مورد شناخته‏ايم بيان كينم :

## نقش كليسا در گرايش‏هاى مادى‏

كليسا از دو جنبه در گرايش جهان مسيحى، و به طور غير مستقيم در گرايش جهان غير مسيحى به ماديگرى نقش داشته است :

### الف - نارسايى مفاهيم كليسايى در مورد خدا و ماوراى طبيعت

در قرون وسطى تبيين كه مسأله خدا به دست كشيش‏ها افتاد، يك سلسله مفاهيم كودكانه درباره خدا به وجود آمد كه به هيچ وجه با حقيقت مطابقت نمى‏كرد(١٩٥). افراد تحت تأثير نفوذ كليسا از كودكى خدا را با همين قالب‏ها و مفاهيم حقير و شبيه انسان مى‏شناختند، اما وقتى بزرگ مى‏شدند و مى‏ديدند كه چنين چيزى معقول نيست، بدون توجه به اين كه چه بسا ممكن است مفهوم صحيحى براى خدا وجود داشته باشد، يكسره الوهيت را نكار مى‏كردند؛ غافل از اين كه خداى با آن مفهوم، مورد انكار خداشناسان نيز هست.

از اگوست كنت پايه گذار مكتب پوزيتيويسم (اصالت علم) مطالبى نقل شده كه دورنماى خوبى است براى نشان دادن تصويرى كه دانشمندان آن روز از خدا داشته‏اند. وى مى‏گويد : علم، پدر كائنات را از شغل خود منفصل كرد و او را به محل انزوا سوق داد. مقصودش اين است كه قبلا هر حادثه‏اى در جهان رخ مى‏داد، با استناد به خدا تعليل مى‏شد. اما علم قدم به قدم علت‏هاى اشياء را پيدا كرد و مثلا ديد كه علت بيمارى، ميكروب است، نه خدا و... و بدين ترتيب عقب نشينى خدا ادامه يافت تا يقين شد كه پديده‏هايى هم كه علتشان هنوز مجهول است، علتى از نوع علت‏هاى شناخته شده دارد و در اين جا بشر براى هميشه عذر خدا را خواست!

اين بيانات نشان مى‏دهد كه اگوست كنت و امثال او، خدا را مانند جزئى از جهان و در عرض ساير علل جهان مى‏دانسته‏اند. با اين طرز تفكر بايد خدا را در ميان مجهولات خود جستجو كرد و طبعا هر چه بر معلومات بشر افزوده شود، منطقه خداشناسى محدودتر مى‏گردد. طبق اين نظر تنها موجوداتى كه علل آن‏ها مجهول است، آيت و نشانه خدا هستند، نه همه موجودات. اما به نظر ما اين پندار، گمراهى محض است. الفباى خداشناسى اين است كه او خداى همه عالم است و جهان، با همه نظام‏ها و علل و اسبابش، يكجا قائم به ذات اوست. خدا در رديف علل طبيعى نيست كه بپرسيم اين موجود خارجى را خدا خلق كرده يا فلان علت طبيعى.

اگوست كنت بر همان مبنا، ادوار زندگى بشر را به سه دوره ربانى، فلسفى و علمى تقسيم كرده است. او مى‏گويد در دوره ربانى بشر حوادث را با قواى ماوراى طبيعت و خدايان توجيه مى‏كرد. در دوره فلسفى به اصل عليت پى‏برد، اما هنوز به تفصيل، علل اشياء را نمى‏دانست، لذا درباره هر حادثه‏اى حكم مى‏كرد كه اجمالا علتى در خود طبيعت وجود دارد و بالاخره در دوره علمى به تفصيل علل اشياء را در طبيعت شناخت، لذا از تفكر كلى فلسفى و ربانى روى گردان شد و روش تجربى را پيش گرفت.

اين سه دوره شايد از نظر عامه مردم درست باشد كه مثلا زمانى علت يك بيمارى را امور غيبى مثل جن و پرى بدانند، بعد بفهمند كه علت آن در خود طبيعت است و سپس از راه تجربيات علمى متوجه شوند كه فلان ميكروب علت آن است؛ ولى اين تقسيم‏بندى در مورد كل فكر بشرى خطاست. زيرا در تقسيم‏بندى ادوار تفكر بشر بايد افكر متفكران، اين سه دوره را به شكلى كه اگوست كنت مى‏گويد طى نكرده است. از سوى ديگر به نظر ما همه اين تفكرات در يك شكل خاص امكان اجتماع دارند، يعنى يك نفر مى‏تواند در آنِ واحد تفكرى داشته باشد كه هم ربانى باشد، هم فلسفى و هم علمى.

### ب - خشونت‏هاى كليسا

كليسا برخى از معتقدات بشرى موروث از فلاسفه پيشين و سخنان علماى كلام مسيحى را در رديف اصول مذهبى قرار داده بود و مخالفت با آن‏ها را موجب ارتداد مى‏دانست و از سوى ديگر به اين مسأله اكتفا نمى‏كرد كه اگر ثابت شد كسى مرتد است، او را از جامعه مسيحيت طرد كند، بلكه با نوعى رژيم پليسى خشن در جستجوى عقايد مخفى افراد بود و سعى مى‏كرد كوچكترين نشانه‏اى از مخالفت با عقايد مذهبى در فردى پيدا كند تا با خشونت زيادى او را مورد آزار قرار دهد. در اين مورد هم صرفا اتهام ارتداد براى اثبات مدعا كافى بود و چه بسا افرادى از روى اغراض شخصى همديگر را متهم مى‏كردند و كليسا شخص متهم را مجازات مى‏نمود، بدون اين كه به او بگويد جرمش چيست يا چه كسى او را متهم كرده است. شمار قربانيان كليسا از سال ١٤٨٠ تا ١٨٠٨ بالغ بر ٣١٩١٢ نفر سوخته و ٢٩١٤٥ نفر محكوم به مجازات‏هاى سنگين تخمين زده شده است. بدين ترتيب مذهب كه مى‏بايست پيام آور محبت باشدت در اروپا تبديل شد به عامل اختناق و استبداد، و مطمئنا عكس‏العمل مردم در مقابل چنين روشى جز نفى اساس مذهب نمى‏توانست باشد(١٩٦).

## نارسايى مفاهيم فلسفى غرب‏

نارسايى مفاهيم فلسفى غرب، دومين علتى است كه تأثير بسزايى در گرايش‏هاى دسته جمعى به ماديگرى داشته است. در حقيقت غرب در حكمت الهى نسبت به شرق و خصوصا فلسفه اسلامى بسيار عقب است و بسيارى از مسائل پر سر و صدا كه فلاسفه غرب از حل آن ناتوان مانده‏اند، از جمله مسائل پيش پا افتاده فلسفه اسلامى است. بديهى است كه نارسايى در مفاهيم فلسفى، زمينه فكرى را به نفع ماترياليسم آماده مى‏كرده است.

## مشكل علت نخستين‏

براى نشان دادن نارسايى مفاهيم فلسفى در غرب، داستانِ فلسفىِ علت نخستين نمونه خوبى است. موجودات و اشيايى كه در اطراف خود مى‏بينيم، هر كدام علتى (به وجود آورنده‏اى) دارند، و آن علل نيز به نوبه خود معلول علتى ديگرند. اگر اين سير علت و معلول‏ها را ادامه دهيم، تا كجا ادامه خواهد يافت؟ آيا بالاخره به جايى مى‏رسيم كه يك علت، ديگر خود معلول نباشد و به عبارت ديگر به وجود آورنده و علت اوليه باشد؟ در اين صورت، وجود اين علت نخستين، چگونه قابل توجيه است؟

هگل كه يكى از بزرگترين فيلسوفان غرب و جهان است، مى‏گويد : ذهن انسان به تسلسل راضى نمى‏شود؛ يعنى نمى‏توان پذيرفت كه اين سلسله علت و معلول‏ها تا بى‏نهايت ادامه داشته باشد، بلكه ذهن انسان متوقع است كه اين سلسله در جايى متوقف شود كه آن جا علت نخستين است، از سويى عنوان كردن علت نخستين، مشكل را حل نمى‏كند؛ زيرا اين سؤال پيش مى‏آيد كه چرا علت نخستين، علت نخستين شده است؟ به عبارت بهتر، هگل معتقد است كه چون ذهن، مستقيما نمى‏تواند علت نخستين را درك كند و صرفا براى پرهيز از تسلسل آن را مى‏پذيرد، لذا يك حالت اجبار براى ذهن پديد مى‏آيد، در حالى كه ذهن قانع نشده است. براى حل اين مشكل، هگل پيشنهاد مى‏كند كه خدا (آفريننده اوليه يا علت نخستين) به عنوان امرى كه مستقيما مورد پذيرش ذهن است، در نظر گفته شود، و به همين دليل مى‏گويد : در بحث از جهان آفرينش نبايد به دنبال علت فاعلى گشت، بلكه بايد به دنبال دليل‏ها و توجيه‏هاى وجود اشياء بگرديم و بفهميم كه براى چه به وجود آمده‏اند، نه اين كه به وجود آورنده آنها چيست؟

كانت و اسپنسر نيز در اين مورد با هگل هم عقيده‏اند كه علتِ بى‏علت (علت نخستين) نه توسط ذهن قابل فهم است و نه يافته مى‏شود. ژان پل سارتر توجيه علت نخستين را اين گونه مى‏داند كه يك شى‏ء به وجود آورنده خود باشد و مى‏افزايد كه اين يك تناقض است. تصور او از علت نخستين اين است كه علت نخستين هم مانند همه ديگر اشياء، نيازمند به علت است، ولى اين نياز را خود بر مى‏آورد، در حالى كه تصور كانت و هگل و اسپنسر اين است كه در ميان اشيائى كه همه عقلا مانند هم و نيازمند به علت هستند، براى فرار از تسلسل يكى را استثناء مى‏كنيم و آن همان علت نخستين است.

تصور سارتر به حدى كودكانه است كه هيچ فيلسوف و نيمه فيلسوف و حتى انسان‏هاى عادى نيز چنين تصورى از خدا ندارند. اما در مورد تصور دوم و براى ارائه تصور و تفسير درست بايد گفت كه حل مشكل فلسفى اين دسته بستگى به دو مسأله اساسىِ اصالت وجود و مناط احتياج به علت دارد كه هيچ كدام در فلسفه غرب حل نشده است.

اكنون جاى بحث تفصيلى در مورد اصالت ماهيت و نقطه مقابل آن، اصالت وجود نيست، اما به همين ميزان توضيح مى‏دهيم كه بنابر نظريه اصالت وجود كه قهرمان اثبات فلسفى آن صدرالمتألهين مى‏باشد، هستى از آن جهت كه هستى است - و همه مراتب و مظاهر مختلف آن يك حقيقت بيش نيست - هرگز احتياج و نياز به شى‏ء ديگر را ايجاب نمى‏كند(١٩٧). پس هستى از آن جهت كه هستى است، استغنا و استقلال از علت را ايجاب مى‏كند و نيازمندى به علت ناشى از اين است كه موجود، عين حقيقتِ هستى نباشد. از همين روست كه گفته مى‏شود صديقين، هنگامى كه به حقيقت وجود مى‏نگرند، اولين چيزى كه كشف مى‏كنند، خداوند و علت نخستين است و پس از آن آثار و معلولات او را كه هستى محض نيستند، مى‏بينند. از اين جا پوچى سخنان هر دو گروه فلاسفه غربى مذكور مشخص مى‏گردد(١٩٨).

## ريشه نيازمندى اشياء به علت‏

قانون عليت از قطعى‏ترين معارف بشرى است كه علوم بشرى بر پايه آن بنا شده و گريز از اين قانون، مساوى با نفى هر گونه نظام، قانون علمى، فلسفى، منطقى و رياضى در هستى است.

فلاسفه اسلامى در اثر مناقشات متكلمين مسأله‏اى مطرح كرده‏اند و آن اين كه ملاك نيازمندى معلول به علت چيست؟ در مورد هر معلولى مى‏توان دو سؤال مطرح كرد، يكى اين كه چرا اين معلول به وجود آمده است؟ و دوم اين كه چرا اين معلول نيازمند و محتاج به علت است؟ به سؤال اول مى‏توان از طريق علم پاسخ داد، اما آشكار است كه جواب سؤال اول نمى‏تواند جواب سؤال دوم هم قرار گيرد، چرا كه پاسخ به سؤال دوم به هيچ وجه در محدوده علوم نيست و صرفا با تحليل‏هاى فلسفى قابل حل مى‏باشد.

در اين جا سه نظريه مختلف ابراز شده است :

١ - نظر متكلمين

ملاك نياز به علت، حدوث است؛ يعنى اگر موجودى در يك زمان نبود و در زمان ديگر بعد از آن بود شد، اين موجود به علت اين كه نبوده و بعد بود شده، نيازمند به علت است. از نظر متكلمين اگر موجودى قديم و دائمى بوده باشد و سابقه نيستى نداشته باشد. نيازمند به علت نيست.

٢ - نظر قدماى فلاسفه (پيش از ملاصدرا)

اين گروه بر نظر متكلمين ايرادهاى اساسى وارد كردند و گفتند كه هر چند هر حادثى نيازمند به علت است، ولى ملاك نيازمندى به علت، حدوث نيست. از نظر اين فلاسفه، ملاك نياز به علت، امكان ذاتى است. اين فلاسفه موجودات را به دو دسته تقسيم مى‏كنند : دسته اول موجوداتى كه هستى، عين ذات آن‏هاست و ديگرى آن كه هستى، عين ذات آن‏ها نيستند. دسته اول را واجب‏الوجود و دسته دوم را ممكن‏الوجود مى‏نامند، كه اين دسته چون نه عين هستى است و نه عين نيستى و نسبت به هر دو بى‏تفاوت است، براى هست شدن نيازمند به علت است.

٣ - نظريه خاص صدرالمتألهين و پيروان مكتب او

صدرالمتألهين، همان گونه كه اصالت وجود را اثبات كرد، تشكيك وجود يعنى داراى مراتب بودن آن را نيز اثبات نمود. بنابر نظر او، حقيقت وجود مساوى با كمال و بى‏نياز است و نقص و نياز و امكان، ناشى از تأخر از مرتبه ذات مى‏باشد. بنابراين، شى‏ء از آن جهت كه وجود دارد، نيازمند به علت نيست، بلكه از آن جهت كه وجود آن ناقص است و از مرتبه ذاتى متأخر است، نيازمند به علت مى‏باشد. پس وجودِ صرف و كامل، يعنى بالاترين مرتبه وجود نيازمند به علت نمى‏باشد.

در مجموع اين سه نظر، آن چه كه مسلم است اين است كه ريشه نيازمندى به علت صرف موجود بودن نيست، بلكه اگر موجود بودن بخواهد دليل بر چيزى باشد، بايد دليل بر بى‏نياز باشد.

از آن چه كه تا اين جا گفتيم روشن مى‏شود كه : ١ - عبارت هر موجودى علت مى‏خواهد تعبير ناصحيح، بلكه يك غلط فاحش است، و به جاى آن بايد گفت هر ناقصى نيازمند به علت است. ٢ - تصور ما نسبت به علت نخستين روشن شد و مشخص گرديد كه علت نخستين ذات قديم، كامل، واجب الوجود و نامتناهى است و از آن جهت علت نخستين است كه هستى عين ذات اوست و هستىِ كامل است، نه محدود تا نياز به علت داشته باشد.

ممكن است در اين جاى بحث، در ذهن كسانى كه در اين گونه مسائل تمرينى ندارند، اين سؤال مطرح شود كه با همه اين‏ها چرا علت نخستين علت نخستين شد و موجود ديگرى علت نخستين نشد؟ پاسخ اين سؤال با توجه به مطالب گذشته و ذكر اين نكته مشخص مى‏شود كه مرتبه هر موجود عين ذات اوست. همچنان كه مرتبه هر عدد، عين ذات آن عدد است. همان گونه كه سؤال چرا عدد يك، عدد يك شد و دو نشد؟ بى‏معنى است، سؤال مطرح شده نيز كه در فلسفه غرب سؤالى بى‏جواب تلقى شده است، بى‏معنى مى‏باشد(١٩٩).

## توحيد و تكامل‏

از جمله مسائلى كه در گرايش به ماديگرى اثر بسزايى داشته، توهم تضاد ميان خلقت و آفرينش و ترانسفورميسم يا اصل تكامل، خصوصا تكامل جانداران است. در مغرب زمين اين انديشه وجود داشته كه لازمه اين كه هستى، مخلوق خدا باشد، اين است كه جهان آنى، دفعى الوجود، ثابت و يكنواخت باشد. از سوى ديگر امروزه علوم به اثبات يك سير تكاملى براى جانداران نزديك مى‏شوند. در اين زمينه نظريات لامارك و داروين، غوغايى در اروپا ايجاد كرد.

طرح مسأله به اين صورت است كه در كتب مقدس مذهبى، عموما خلقت انسان را از يك انسان اولى به نام آدم مى‏دانند، كه ظاهر اين است كه او مستقيما از خاك آفريده شده است و با نظريه ترانسفورميسم و بازگشت نسل انسان به ميمون‏ها و... تضاد دارد.

در مقام پاسخ مى‏گوييم : ١ - آن چه تاكنون علوم بيان كرده‏اند، صرفا يك فرضيه است و با يك فرضيه اثبات نشده نمى‏توان مطلبى را كه در يك كتاب آسمانى آمده است - اگر به صورت صريح و غير قابل توجيه بيان شده باشد - مردود و علامت بى‏اساس بودن مذهب و عدم وجود خدا دانست. ٢ - علوم، تغييرات در انواع را به صورت جهش و ناگهانى مطرح كرده است؛ حال چه دليلى وجود دارد كه همين جهش‏ها در ابعاد بيشتر توضيح دهنده خلقت انسان اوليه از خاك نبوده باشد. (يعنى با همين قوانين تكامل، خلقت انسان از خاك قابل توجيه است.) ٣ - اگر فرض كنيم كه فرضيه‏هاى مورد بحث اثبات شده باشند و جواب دومى كه داديم نيز غير ممكن شناخته شود، آيا ظواهر مذهبى كه در اين زمينه وجود دارد، غير قابل توجيه است؟ قرآن كريم هرگز از داستان خلقت آدم براى اثبات خدا و خداشناسى استفاده نكرده است، بلكه به شيوه‏اى سمبوليك، مقام معنوى انسان و برخى مسائل اخلاقى را مطرح كرده است و يك مؤمن امكان دارد كه اعتقاد خود را به خدا و اسلام و قرآن حفظ كند و داستان خلقت آدم را به نوعى توجيه نمايد. به هر حال اين مطلب را بهانه انكار قرآن و مذهب قرار دادن، به دور از انصاف علمى است، تا چه رسد به بهانه انكار خدا قرار دادن. ٤ - با فرض قطعى بودن ترانسفورميسم و قابل توجيه نبودن كتب مقدس، نهايت اين است كه انسان نسبت به مذهب بى‏اعتقاد مى‏شود، ولى هيچ ملازمه‏اى بين رد يك يا چند مذهب و عدم اعتقاد به خدا وجود ندارد.

حقيقت اين است كه ماديين اروپا فرضيه تكامل را عقلا و منطقا با وجود خدا ناسازگار مى‏دانسته‏اند و براى اين عقيده دو دليل داشتند كه به تقرير و نقد هر يك مى‏پردازيم :

دليل اول

مهم‏ترين دليل الهيون، برهان اتقان صنع و استدلال به نظام متقن منظم حاكم بر خلقت مى‏باشد، كه با پيدايش نظريه تكامل، اين برهان باطل مى‏گردد. اين عده فرض كرده‏اند كه اگر حقيقت موجودات تدريجى بوده باشد، ديگر نياز به خالق و قوه مدبرى كه بر خلقت نظارت داشته باشد نيست و مانعى ندارد كه تنها تصادفات و انطباق قهرى با محيط، منشأ اين نظامات باشد.

نقد :

اولا : دليل اتقان صنع نه، تنها دليل بر وجود خداست و نه مهم‏ترين استدلال الهيون. ثانيا : نظام خلقت منحصر به ساختمان اعضاى حيوانات نيست تا تكامل تدريجى جانداران براى وجود تصادفى آن كافى باشد. ثالثا : پيدايش تدريجى جانداران براى توجيه نظام‏هاى دقيق آن‏ها كافى نيست. تغييرات تصادفى هنگامى مى‏تواند كافى شمرده شود كه يك فعاليت بى‏هدف در اندام جانور تغييرى حاصل كند كه تصادفا به حال او مفيد باشد. حال آن كه از سويى علم وراثت انتقال صفات اكتسابى را انكار مى‏كند و از سوى ديگر غالب اجزاى جانوران به حدى مفصل و پيچيده‏اند كه قابل قبول نيست كه تغييرات تصادفى ولو در طول ميلياردها سال تدريجا آن‏ها را به وجود آورده باشد. به عبارت بهتر اصول كوشش براى بقا، وراثت، انتخاب اصلح و انطباق با محيط براى توجيه خلقت موجودات و نظامات پيچيده آن‏ها كافى نيست و به طور كلى اصول تكامل بيش از پيش دخالت قوه‏اى مدبر و هادى و راهنما را در وجود موجودات زنده نشان مى‏دهد. در حقيقت ضعف دستگاه‏هاى فلسفى و حكمت الهى غرب باعث شد كه نظريه تكامل، ضد استدلال معروف الهيون از راه اتقان صنع تلقى شود.

دليل دوم

عامل ديگر كه سبب شد نظريه تكامل ضد خدا معرفى شود، اين بود كه فرض شد اگر خدايى در كار باشد، اولا به خاطر علم ازلى او بايد همه اشيا با طرح قبلى به وجود آيند و اگر طرح قبلى در كار باشد، نبايد تصادف، هيچ نقشى در خلقت داشته باشد و ثانيا به خاطر اراده ازلى الهى همه اشيا بايد به وضع نهايى خود و بدون هيچ تأخيرى از اراده الهى به وجود آيند، بنابراين خلقت بايد دفعتا و آنى صورت گرفته باشد، نه در طول زمان و تدريجى.

نقد :

دفعى الوجود بودن نه نتيجه علم ازلى الهى است، نه نتيجه اراده و مشيت ازلى. از نظر كتب مذهبى و الهيون نيز اين گونه نبوده است و حتى در كتب مذهبى آمده است كه خدا آسمان‏ها را در شش روز آفريد. و نيز قرآن كريم خلقت تدريجى در رحم را به عنوان دليلى بر معرفت خدا ياد مى‏كند(٢٠٠). البته تصادف در خلقت نيز محال است، ولى توهم وجود چنين تصادف‏هايى به اين علت در ذهن به وجود مى‏آيد كه ما معمولا همه شرايط و اسباب را در نظر نمى‏گيريم، در حالى كه اگر همه شرايط و ضمائم در نظر گرفته شوند، وجود تصادف منتفى است.

اما از نظر فلسفى بايد گفت كه اولا : تصادف به هيچ وجه وجود ندارد؛ چرا كه تصادف را در دو مورد به كار مى‏بريم : يكى اين كه پريده‏اى بدون علت از عدم به وجود آيد، كه این مطلب از نظر همه مكاتب الهى و مادى مردود است و مورد ديگرِ استعمال آن هنگامى است كه يك پديده از راهى حاصل شود كه آن راه، راه حصول آن پديده نيست. مانند اينكه كسى بگويد : دوست شيرازى خود را تصادفا در جاده تهران قم ديدم. در اين موارد هميشه فردِ جاهل به اسباب و علل، دچار توهم تصادف مى‏شود وگرنه از نظر واقع و نفس الامر تصادف و اتفاقى در كار نيست.

ثانيا : لازمه مشيت و اراده مطلقه ازلى خداوند اين است كه همه چيز همان گونه كه او اراده مى‏كند باشد، نه اين كه همه چيز دفعى و آنى به وجود آيد؛ به عبارت ديگر لازمه اراده الهى اين است كه اگر او خواست چيزى ناگهانى به وجود آيد، اين گونه شود و اگر خواست طى مراحل زمانى به وجود آيد و بتدريج حاصل شود اين گونه باشد(٢٠١).

## ازليت ماده‏

از ديگر نمونه‏هاى نارسايى مفاهيم فلسفى غرب، اين است كه ميان ازليت ماده و اعتقاد به خدا، منافات قايل شده‏اند، در حالى كه در فلسفه اسلامى چون ملاكِ نيازمندى به علت را حدوث نمى‏دانند، اشكالى ندارد كه يك موجود، ازلى و ابدى باشد و در عين حال مخلوق نيز باشد، بلكه حكماى الهى معتقدند كه لازمه اعتقاد به ازليت و دوام، فياضيت اوست و اين مطلب مستلزم ازليت خلق مى‏باشد.

## خدا يا آزادى‏

از ديگر نارسايى ‏هاى فلسفه غرب اين است كه نتوانسته بين قضا و قدر الهى و آزادى انسان جمع كند و اين مطلب تا آن جا حاد شده است كه ژان پل سارتر مى‏گويد : چون به آزادى، ايمان و اعتقاد دارم، نمى‏توانم خدا را بپذيرم، چرا كه قضا و قدر الهى با آزادى انسان قابل جمع نيست.

از نظر اسلامى اعتقاد به خدا، با آزادى انسان هيچ تعارضى ندارد(٢٠٢). قرآن كريم در اين باره مى‏فرمايد : (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)(٢٠٣)

## تصادف، خدا، عليت‏

گروهى از الهيون غرب اثبات خدا را در گرو خدشه وارد كردن بر قانون عليت و اصل ضرورت على و معلولى دانسته‏اند و گفته‏اند كه مثلا حركت ذرات اتم تحت هيچ نظم و قاعده‏اى نيست و نتيجه گرفته‏اند كه اتم اصلا در حوزه عمل قانون عليت نيست.

در پاسخ بايد گفت اولا : هيچ دليلى بر بى‏قانونى بودن حركت اتم‏ها ارائه نشده و هرگز ارائه نخواهد شد. ثانيا : اگر قانون عليت نباشد جهان بى‏قانون مى‏شود و همه استنباطهاى ما درباره جهان و درباره خدا نقش بر آب خواهد شد. ثالثا : قانون عليت، قانون فلسفى است نه فيزيكى، لذا فيزيك نه مى‏توان آن را اثبات كند و نه نفى.

## مفهوم آفرينش‏

از ديگر مواردى كه فلسفه غرب در تبيين فلسفى آن دچار مشكل شده، بحث آفرينش و چگونگى آن است. آيا آفرينش به اين معنى است كه خالق، معدومى را موجود مى‏كند يا موجودى را موجود مى‏كند؟ مى‏بينيم كه هيچ كدام از اين دو حالت داراى مفهوم معقولى نيست چون اولى تناقض است در دومى تحصيل حاصل.

مثلا راسل در كتاب جهان بينى علمى با اين فرض كه جهان از نظر زمانى آغازى داشته مى‏گويد : در اين جا دو فرضيه وجود دارد يكى اين كه جهان به وسيله خالقى آفريده شده باشد و ديگر اين كه خود به خود به وجود آمده باشد. راسل مدعى است كه ترجيحى ميان اين فرضيه‏ها وجود ندارد چون هر دو مغاير با قانون عليت است‏(٢٠٤).

فلاسفه غربى از جمله راسل در جواب به اين سؤال، سر در گم مانده‏اند، در حالى كه حكماى اسلامى اين مسأله را تحت عنوان مسأله جعل مطرح كرده اند و به آن پاسخ داده‏اند كه شرح آن از دامنه اين بحث بيرون است و ما در اين جا صرفا به ذكر نارسايى‏هاى فلسفه غرب مى‏پردازيم‏(٢٠٥).

## برهان نظم‏

ساده‏ترين و عمومى‏ترين برهانى كه بر وجود خدا اقامه مى‏شود، برهان نظم است و معمولا آن چنين بيان مى‏كنند كه نظم و سازمان اشياء دليل بر اين است كه نيروى نظم دهنده‏اى در كار است. ديويد هيوم فيلسوف انگليسى در قرن ١٨ خدشه‏هايى بر اين برهان وارد كرد و از ديد غربيان اعتبار اين برهان را از بين برد. بى‏اعتبار شدن ادله اثبات خدا، خصوصا دليل نظم در ميان غربيان يكى از علل گرايش به ماديگرى مى‏باشد.

## از نظر هيوم برهان نظم واجد مشخصات زير است :

الف - برهانى تجربى و مولود تجربه ما از طبيعت است و بايد واجد شرايط براهين طبيعى باشد.

ب - اين برهان مدعى است كه تجربه نشان داده است كه طبيعت شباهاتى كامل با مصنوعات آدمى دارد.

ج - قاعده كلى براهين تجربى اين است كه شباهت معلول‏ها، دليل بر شباهت علل است، پس جهان نيز از يك روح و عقل و انديشه بزرگ ناشى شده است.

### انتقادات هيوم بر برهان نظم

الف - شباهت جهان به مصنوعات آدمى شباهتى كامل، يقينى و قطعى نمى‏باشد، بلكه احتمالى است و نمى‏توان گفت كه آيا جهان بيشتر به موجودات زنده و گياهان شبيه است يا مصنوعات آدمى.

ب - اين برهان هنگامى يك برهان تجربى است كه مكرر تكرار شده باشد، در صورتى كه چنين نيست؛ يعنى جهان‏هايى به همين شكل و وضع از موجودى انسان گونه صادر نشده كه مورد تجربه ما واقع شده باشد.

ج - اين برهان، وجود خداى حكيم و قادر و كامل مطلق را اثبات نمى‏كند، زيرا ما به اين علت كه جهان ديگرى را نديده‏ايم، نمى‏توانيم اثبات كنيم كه اين جهان كامل‏ترين و بهترين جهان ممكن است.

د - در صورتى كه اين جهان بهترين و كامل‏ترين نيز باشد، باز هم تا وقتى اثبات نكنيم كه خداوند در خلق اين جهان تجربه ناموفق ديگرى نداشته است و يا از ديگرى تقليد نكرده است صفات كمال خدا اثبات نمى‏شود.

ه - از همه اين‏ها گذشته نقص‏ها، زشتى‏ها و بدى‏هاى موجود در جهان با حكمت الهيه، جور نمى‏آيد.

### نقد و بررسى ايرادها

١ - نه تنها برهان نظم ماهيت تجربى ندارد، بلكه حتى استدلال رايج ما در مورد انسان‏ها كه از آثار و مصنوعات آن‏ها به عقل و انديشه و ميزان معلومات آن‏ها پى مى‏بريم، نيز تجربى نيست. يك برهان هنگامى تجربى است كه در مورد كشف رابطه ميان دو جزء طبيعت باشد كه هر دو طرف آن قابل احساس و تجربه باشد، در حالى كه هم در برهان نظم و هم در استدلال‏هاى مذكور يك طرف خارج از محدوده حواس و تجربه است. در حقيقت استدلال از آثار و مصنوعات بر وجود عقل و انديشه خالق آن‏ها يك برهان عقلى مى‏باشد.

٢ - هيوم مى‏پندارد كه الهيون مى‏خواهند ثابت كنند كه جهان كاملا شبيه مصنوعات انسان است، در حالى كه از نظر فلاسفه الهى محال است كه صنع خداوندى، مانند صنع انسان باشد و خداوند از اين مشابهت منزه است و در صنع آدمى پيوند بين اجزاى مصنوع پيوندى غير طبيعى است كه براى بر طرف كردن نياز و رساندن انسان به هدفش برقرار شده است، در حالى كه در صنع الهى پيوندها طبيعى است و هدف و غرض از صنع، رساندن مصنوع به كمال خود است، زيرا صانع، كمال مطلق و بى‏نياز مطلق است.

٣ - اشتباه ديگر هيوم در اين است كه پنداشته كمال مطلق الهى نيز به واسطه برهان نظم اثبات مى‏شود، در حالى كه ارزش برهان نظم فقط در اين است كه ما را تا سر حد ماوراى طبيعت مى‏برد و اثبات مى‏كند كه اين عالم ماورايى دارد و مسخر آن است، ولى صفات آن مورا را نمى‏تواند اثبات كند و اثبات اين مطالب، برعهده فلسفه الهى است.

٤ - پاسخ اين اشكال هيوم هم كه از كجا كه صانع جهان آن را از ديگرى تقليد نكرده باشد و يا با ممارست و بتدريج صنعت خود را تكميل نكرده باشد، اين است كه همه مسائل الهيات را با يك برهان نظم نمى‏توان اثبات كرد و به عبارت ديگر اشكال هيوم در اين است كه از حدود كاربرد برهان نظم غافل است.

٥ - پاسخ اشكال هيوم در مورد شرور و آفات و طوفان‏ها و... بر نظم معقول جهان را در كتاب عدل الهى به طور مشروح داده‏ايم و خوانندگان را به آن كتاب ارجاع مى‏دهيم‏(٢٠٦).

## نارسايى مفاهيم اجتماعى و سياسى‏

علت ديگر براى گرايش غربيان به ماترياليسم، نارسايى برخى مفاهيم اجتماعى و سياسى بوده است. هنگامى كه مسأله حقوق طبيعى و خصوصا حق حاكميت ملى به ميان آمد، عده‏اى طرفدار استبداد سياسى شدند و حق توده مردم در مقابل حكمران را نفى كردند و خدا را پشتوانه اين استبداد قرار دادند! بدين بيان كه مردم در مقابل حكمران، مسؤوليت و وظيفه دارند، اما حكمران فقط در مقابل خدا مسؤول است، نه در مقابل مردم. به خاطر همين، در افكار مردم نوعى ملازمه و ارتباط غلط به وجود آمد ميان اعتقاد به خدا و اعتقاد به لزوم تسليم در برابر حكمران؛ يعنى در برابر كسى كه خدا او را براى حكومت برگزيده است، مردم بايد تسليم باشند و حق هيچ گونه اعراضى ندارند. مردم پنداشتند در صورت پذيرش خدا بايد اختناق اجتماعى را نى بپذيرند. واضح است كه چنين روشى جز گريزاندن مردم از دين و سوق دادن آن‏ها به ماترياليسم و ضديت با خدا، محصولى نداشت، لذا مردم اروپا براى رسيدن به آزادى اجتماعى، دست به انكار خدا زدند.

اين مطلب در اسلام كاملا بر عكس است، از نظر فلسفه اجتماعى اسلام، نه تنها نتيجه اعتقاد به خدا پذيرش حكومت مطلقه افراد نيست، بلكه تنها اعتقاد به خداست كه حاكم را در مقابل حقوق اجتماع مسؤول مى‏سازد. از نظر اسلام، حق دو طرفه است، هر كسى از آن بهره‏مند شد مسؤوليتى هم در مقابل خواهد داشت‏(٢٠٧).

عللى كه تا كنون ذكر شد مسائلى بود مربوط به موجبات چرايش غرب به ماديگرى. حال به سه علت ديگر گرايش به ماديگرى اشاره مى‏كنيم كه در ميان ما نيز وجود دارد و مربوط مى‏شود به روش غلط تبليغى و يا عملى كه پيروان اديان داشته و دارند :

## اظهار نظر غير متخصص‏

مسائل دينى خصوصا قسمت‏هاى خداشناسى از جمله پيچيده‏ترين مسائل علمى است كه همه كس شايستگى اظهار نظر در آن را ندارند. البته اساس خداشناسى آن اندازه كه عموم مردم مكلفند كه بدانند و ايمان داشته باشند ساده و فطرى است، اما بحث در صفات و اسماء و افعال و قضا و قدر الهى و... فوق العاده پيچيده مى‏شود كه به تعبير اميرالمؤمنين عليه‌السلام دريايى عميق است و تنها نهنگ‏ها مى‏توانند در اعماقش شنا كنند؛ اما مى‏بينيم هر كسى خود را در اين قسمت صاحب نظر مى‏داند و به بحث و اظهار نظر و استدلال مى‏پردازد كه گاه به سخنان مضحكى مى‏انجامد. مثلا مى‏گويند كشيشى مى‏خواست حكمت الهى را از راه هدفدارى جهان اثبات كند، خطوط روى طالبى را به عنوان مثال ذكر كرد كه اين خطوط براى آن قرار داده شده كه هنگام تقسيم طالبى در خانواده محل گذاشتن كارد مشخص باشد و عادلانه تقسيم شود تا بچه‏ها دعوا نكنند! يا از يك نفر دليلى بر وجود خدا خواستند، گفت : تا نباشد چيزكى، مردم نگويند چيزها! و...

متأسفانه بسيارى از مستمعان مى‏پندارند كه سخن اين جاهلان همان اعماق تعليمات دين است، لذا اين ضعف منطق‏ها را به حساب دين گذاشته، از دين روى گردان مى‏شوند. از سوى ديگر حتى عده‏اى هم كه در اين هرج و مرج سيستم تبليغات دينى در رد ماديون كتاب مى‏نويسند، اظهار نظرهايى مى‏كنند كه اسباب تمسخر و استهزا مى‏گردد و در واقع بهترين تبليغ به سود ماديگرى خواهد بود(٢٠٨).

## خداپرستى يا زندگى؟!

در وجود بشر غرايز نهاده شده مانند تمايل به فرزند، ثروت دوستى براى رفع حوايج مادى، حس حقيقت جويى و دانش‏طلبى و... مسلما وجود اين غرايز عبث نيست؛ البته نه اين كه بگوييم بشر بايد چشم بسته تابع غرايز خود باشد، بلكه مى‏خواهيم خاطر نشان كنيم كه نمى‏توان اين غرايز را مهمل نهاد يا به مبارزه كلى با آنها پرداخت و براى هميشه آن‏ها را تعطيل كرد، كار دين نى محو غرايز نيست بلكه تعديل و اصلاح و رهبرى و تسلط بر آن‏هاست؛ حالا اگر با نام خدا و دين با اين غرايز مبارزه شود، مثلا اگر ترك زن و فرزند مقدس شمرده شود و ازدواج سبب پليدى، اگر جهل موجب نجات معرفى گردد و علم (حقيقت‏طلبى) سبب گمراهى، اگر ثروت و قدرت مايه بدبختى شناخته شود و فقر و ضعف مايه سعادت و خوشبختى و...، چه عوارضى دست مى‏دهد؟ انسان از طرفى تحت تأثير جاذبه و تلقينات دينى است و از طرف ديگر تحت تأثير جاذبه شديد اين غرايز، و با اين دوگانگى يك روحيه مردد و يك بيمارى روانى تمام عيار پيدا مى‏كند. متأسفانه چه در جامعه ما و چه در جامعه غرب بسيارى از مبلغين، دين و غرايز را در مقابل هم قرار مى‏دهند، لذا بايد گفت اين مبلغين و زاهد مآبان جاهل نيز يكى از عوامل گرايش به ماديگرى هستند. بر همين اساس كسى مثل راسل مى‏گويد : به نظر كليسا انسان بايد يكى از دو بدبختى - محروميت در دنيا يا محروميت در آخرت - را تحمل كند، زيرا خوشبختى و بهره مندى از نعمت‏ها و لذت‏هاى دنيا و آخرت با هم جمع نمى‏شود.

در پاسخ به اين طرز تفكر مى‏گوييم : نگر خداوند بخيل است؟ چه مانعى دارد كه خدا هم خوشبختى آخرت را؟! كسانى كه اين فكر را تبليغ كرده‏اند خيال مى‏كنند علت نهى چيزهايى مثل شراب و قمار و زنا و ظلم و... اين است كه اين امور خوشبختى و بهجت مى‏آورد و خدا خواسته تا انسان در دنيا خوشى نداشته باشد تا بتواند در آخرت به خوشبختى برسد! در حالى كه اين حرف كاملا خطاست. اگر خداوند شراب و ديگر محرمات را نهى كرده نه به خاطر اين كه در دنيا خوشبختى مى‏آورند و خوشبختى دنيا با خوشبختى آخرت سازگار نيست، بلكه چون اين گناهان موجب بدبختى است، هم در دنيا و هم در آخرت. واجبات نيز چنين اند؛ يعنى همه آن‏ها در همين زندگى دنيا اثر نيك دارند. نه اين كه واجب شده‏اند تا از خوشبختى دنيا بكاهند و انسان در آخرت به خوشبختى برسد. قرآن با كمال صراحت فوايد و مصالح واجبات، و مفاسد و مضار محرمات را توضيح داده، و اين مصالح و مفاسد را علت وجوب يا تحريم اينها معرفى كرده است. قرآن كريم نه تنها مسائل معنوى را وسيله سازش بيشتر با يك محيط زندگى سعادتمندانه مى‏شمارد. قرآن كريم مى‏فرمايد : نماز بخوانيد و روزه بگيريد تا روحتان نيرومند گردد و اخلاق زشت از شما زدوده شود. اما به هر حال تعليمات جاهلانه برخى سبب شده كه مردم خداشناسى را مستلزم قبول محروميت و بدبختى اين جهان بپندارند و از دين فرارى شوند(٢٠٩).

## محيط اخلاقى و اجتماعى نامساعد

خداشناسى و خداپرستى بذرى است كه در روح‏هاى مساعد و زمين‏هاى پاك رشد مى‏كند، اما زمين‏هاى فاسد اين بذر را فاسد كرده، از بين مى‏برند. اگر انسان به شهوترانى بپردازد، تدريجا افكارش هم به حكم اصل انطباق با محيط، خود را با محيط روحى و اخلاقى او سازگار مى‏كند. علاوه بر جو روحى نامساعد، جو اجتماعى نيز بر روى افكار مؤثر است؛ جو فاسد اجتماعى جو روحى را فاسد مى‏كند و جو فاسد روحى، زمينه رشد انديشه‏هاى متعالى را ضعيف، و زمينه رشد انديشه‏هاى پست را تقويت مى‏كند.

براى فهم بهتر مطلب خوب است توضيحى دهيم : ماديگرى گاهى اعتقادى است و گاهى اخلاقى. ماديت اخلاقى يعنى اگرچه فرد ممكن است از نظر اعتقاد، ماوراى طبيعت را قبول داشته باشد، اما از نظر اخلاق و عمل، مادى است و به دنبال ايده اخلاقى و معنوى نمى‏رود. اين انفكاك اعتقاد و اخلاق اگرچه امكان‏پذير است، اما دوام نمى‏يابد و در آخر يكى فداى ديگرى مى‏شود. وقتى انسان فكر مادى پيدا كند و بگويد كه جهان بى‏هدف و بى‏شعور، و خلقت انسان‏ها هم تصادفى و عبث است، طبعا به ماديت اخلاقى روى مى‏آورد، زيرا ديگر دليلى براى چشم پوشى از لذات مادى باقى نمى‏ماند. علاوه بر اين تفكر مادى درباره جهان آدمى را سخت در فشار مى‏گذارد و شخص براى فرار از اين پوچى، به عيش و عشرت و مخدرات و مسكرات و... روى مى‏آورد. عكس اين حالت هم امكان دارد يعنى گاهى هم اخلاق روى اعتقاد تأثير مى‏گذارد و مثلا عيش و نوش و خوشگذرانى باعث مى‏شود بتدريج انديشه‏هاى مادى در ذهن انسان شكل بگيرد.

بايد توجه داشت كه ايمان و اعتقاد مذهبى مثل افكار رياضى، يك سلسله فكر مجرد و خشك نيست كه فقط گوشه‏اى از ذهن را مشغول كند، بلكه اين افكار به علت پيوند با سرنوشت انسان، هنگامى كه پيدا مى‏شوند، زنجيروار يك سلسله انديشه‏هاى ديگر را نيز مى‏آورند كه خط مشى انسان را عوض خواهد كرد. انسان وقتى خدا را پذيرفت بايد حكمت او را هم بپذيرد، آن وقت هدفدارى خلقت، جهان و انسان را هم بايد بپذيرد، بعد بحث وظيفه انسان پيش مى‏آيد و...، لذا توحيد مقتضى تعالى روح است و مى‏خواهد روح را با هدف‏هاى حقيقى حيات و خلقت سازگارى دهد، از طرف ديگر عصيان‏هاى اخلاقى، روح را از آن مقام قدسى تنزل مى‏دهد و هنگامى كه جو روحى و عملى فاسد شد، زمينه‏اى براى رشد انديشه‏هاى متعالى نخواهد ماند.

نه تنها در مفاهيم مذهبى بلكه در تمام مفاهيم مقدس ولو غير مذهبى، مطلب به همين منوال است. شرافت، شهامت، عزت، آزادگى و... در هر كسى رشد نمى‏كند. در انسان شهوتران، سجاياى انسانى مى‏ميرد. يك نمونه تاريخى اين مطلب، سقوط اسپانياى اسلامى است. زمانى كه دشمن از جنگ مستقيم ناتوان شد، بين مسلمانان باده گسارى و عياشى را رواج داد تا توانست سيادت و استقلال و در آخر دينشان را نابود سازد : (ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّـهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ)‏(٢١٠) آرى؛ سيه كارى، سيه دلى مى‏آورد و سيه دلى، سيه فكرى؛ براى همين است كه اولياى حق حتى از بسيارى لذات مباح هم چشم مى‏پوشيدند، زيرا مى‏دانستند آنجا كه انسان پاى بند لذات گردد، تعالى روح از او گرفته مى‏شود؛ چه رسد به آنجا كه پاى بند گناه باشد(٢١١).

## سنگر قهرمانى و پرخاشگرى‏

در اين جامى خواهيم به علتى اشاره كنيم كه برخلاف علل قبل، سابقه تاريخى ندارد و تنها در عصر ما موجب گرايش مادى شده است. در عصر ما، ماترياليسم كم و بيش نوعى جاذبه دارد. جاذبه ماترياليسم در دو قرن پيش، از نظر روشنفكرى و هماهنگى آن با علوم بود. اما آن موج كاذب تضاد علم و دين امروزه ديگر از بين رفته است. جاذبه و كشش جديد در عصر ما از ناحيه خاصيت انقلابى و مبارزه‏طلبى اى است كه ماترياليسم بدان معروف شده است. امروزه جوانان مى‏بينند كه قيام‏ها و انقلاب‏ها و مبارزات قهرمانانه ضد استبداد را طرفداران ماترياليسم اداره مى‏كنند و الهيون غالبا در جناح بى‏تحرك‏ها قرار دارند و مفاهيم دينى در عصر ما از هر گونه حماسه‏اى تهى گشته است؛ همين امر كافى است تا يك جوان كه بيشتر با احساسات سروكار دارد نه با استنتاجات منطقى، در قضاوت خود، مكتب الهى را محكوم و مكتب مادى را تأييد نمايد.

اين جريان، عجيب به نظر مى‏رسد و قاعدتا بايد بر عكس باشد، زيرا خداپرستى انسان را در اره هدف‏هاى عالى خود باگذشت مى‏كند، برخلاف ماترياليسم كه طبيعتا انسان را به ماديات و حيات فردى و حدود شؤون مادى محدود مى‏گرداند. در تاريخ نيز همواره پيامبران بوده‏اند كه قدرت فرعون‏ها را در هم شكسته‏اند : (وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّـهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) ‏(٢١٢). قرآن كريم نيز به نوبه خود مبارزات انقلابى و ضد استبدادى را بسيار تشويق كرده است : (فَضَّلَ اللَّـهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)(٢١٣) يا (إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ)‏(٢١٤) و... سراسر قرآن، حماسه پيكار و جهاد و امر به معروف و نهى از منكر است، البته در اين زمينه از كليسا تعجبى نيست، زيرا قرن هاست كه اسلام و قرآن و پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مورد شماتت قرار داده كه چرا پا از گليم رهبانيت درازتر كرده و با ستمگران به نبرد برخاسته است؟! اما از مدعيان پيروى قرآن بسيار جاى تعجب است.

به عقيده ما خالى كردن اين سنگر از طرف خداپرستان از زمانى شروع شد كه عده‏اى عافيت طلب به جاى پيشوايان دين نشستند و مفاهيم دينى را چنان توجيه كردند كه با رفاهشان تضاد و تزاحمى نداشته باشد. مثلا در شيعه مفهوم تقيه وجود دارد كه عبارت است از به كار بردن تاكتيك معقول در مبارزه براى حفظ بهتر و بيشتر نيروها، يعنى به كار بردن سپر براى بيشتر ضربه زدن و كمتر ضربه خوردن؛ ولى امروزه تقيه به معنى از ميدان به در رفتن و صحنه را به دشمن واگذار كردن و به جاى آن جروبحث و هو و جنجال پرداختن در آمده است.

از سوى ديگر در مورد اين كه چرا ماديون سنگر انقلاب و مبارزه‏طلبى را اشغال كردند، بايد گفت در اين زمينه كليسا بيش از همه مسؤول است، زيرا همان طور كه ذكر شد، در غرب، كليسا از سويى مفاهيم نامعقولى را درباره خدا و آخرت و... عرضه كرد كه افكار آزاد و روشن نمى‏توانست آن‏ها را بپذيرد و از سوى ديگر نوعى ارتباط تصنعى ميان ايمان به خدا و مشروعيت استبدادها پديد آمد. اينها موجب شد برخى مصلحان اجتماعى براى اين كه خود را در راه مبارزات اجتماعى يكسره از اين قيود آزاد كنند، از اساس منكر خدا و هر چه رنگ خدايى دارد شده، به ماترياليسم روى آورند. بعدها تدريجا اين گمان ايجاد شد كه شايد انديشه ماترياليسم است كه چنين افراد مبارزى پديد آورده، حال آن كه اين ماترياليسم بود كه از آن عده كسب اعتبار كرد، نه برعكس‏(٢١٥).

## نتيجه‏

اكنون بايد ببينيم از نظر آنها كه مى‏دانند اميدى به بقاى بشريت منهاى معنويت و خداپرستى وجود ندارد، چاره چيست و چه بايد كرد؟ اگر بررسى‏هاى گذشته را ملاك قرار دهيم، در مرحله اول بايد مكتب الهى را به طور معقول و استدلالى و به دور از خرافات عرضه كنيم و اين وقتى ميسر است كه به يك مكتب استدلالى و مستحكم كه پاسخگوى اين نياز باشد، بپيونديم كه معارف اسلامى از اين نظر فوق‏العاده غنى است. متأسفانه اخيرا گروهى به نام روشنفكر مسلمان تحت تأثير فلسفه حسى غرب از يك سو و سوابق اشعرى‏گرى از سوى ديگر، نوعى جمود فكرى را در الهيات رواج مى‏دهند و تحت عنوان اين كه ماوراى طبيعت از حدود توانايى عقل خارج است، به طور كلى باب معارف را سد مى‏كنند و مى‏پندارند حد نهايى الهيات، انگشت حيرت به دندان گزيدن است. به نظر اين گروه مطالعه يك دوره تاريخ طبيعى براى همه مسائل الهيات كافى است. اينها نمى‏دانند كه مطالعه نظام خلقت، قدم اول خداشناسى است نه قدم آخر؛ با علوم حسى حداكثر اين است كه به مرز ميان طبيعت و ماوراى طبيعت مى‏رسيم، نه بيشتر؛ بنابراين براى شناخت ماوراى طبيعت نيازمند علمى هستيم كه بتوان در آن به صورت استدلالى و برهانى به تحقيق پرداخت. عرضه كردن چنين مكتب الهى در پاسخ به نيازهاى فكرى انديشمندان، يك گام مهم در راه مبارزه با ماديگرى خواهد بود.

در مرحله دوم بايد پيوند مسائل الهى با مسائل اجتماعى و سياسى مشخص گردد تا قبول خدا ملازم با قبول زورگويى و استبداد حكمرانان تلقى نشود. خوشبختانه از اين نظر نيز تعليمات اسلام غنى و رساست، اگرچه كمتر عرضه شده است.

در مراحل ديگر بايد با هرج و مرج تبليغى و اظهار نظرهاى غير تخصصى مبارزه شود؛ همچنين بايد به مسأله محيط مساعد اخلاقى و اجتماعى كه هماهنگ با مفاهيم متعالى معنوى باشد كمال اهميت داده شود كه گفتيم اين امر براى ايجاد زمينه‏اى براى رشد مفاهيم عالى معنوى بسيار ضرورى است و از همه ضرورى‏تر اين كه بايد آشنايان به مفاهيم واقعى اسلامى سعى كنند بار ديگر حماسه را كه ركنى از مفاهيم اسلامى بود، به اسلام برگردانند كه اين كار نيازمند است به جهادى فكرى و قلمى و زبانى و جهاد عملى‏(٢١٦).

# خلاصه كتاب « انسان و سرنوشت‏ »

## مقدمه : عظمت و انحطاط مسلمين‏

اين مطلب جاى ترديد نيست كه مسلمين، دوران عظمت و افتخار اعجاب آوى را پشت سر گذاشته‏اند. به اعتراف محققين بى غرض غربى مانند گوستاولوبون و ويل دورانت، تمدن عظيم و حيرت‏انگيز جديد اروپايى بيش از هر چيز ديگر از تمدن باشكوه اسلامى مايه گرفته است. از سوى ديگر وقتى شاهد اين هستيم كه مسلمانان امروز در مقايسه با بسيارى از ملل جهان و حتى در مقايسه با گذشته پرافتخار خودشان در حال انحطاط و عقب افتادى رقت بارى به سر مى‏برند، طبعا اين پرسش پيش مى‏آيد كه چطور شد مسلمانان پس از آن همه پيشروى و ترقى در علوم و معارف و صنايع به قهقرا برگشتند؛ مسؤول اين انحطاط و سير قهقرايى مسلمانان چيست و كيست؟

پاسخ به اين پرسش كار ساده‏اى نمى‏باشد و براى اين كار بايد يك رشته مباحث نسبتا طولانى پيش كشيد و در هر يك آن‏ها با اسلوب علمى تحقيق كافى نمود تا بتوان به طور نسبى به پاسخى براى پرسش فوق دست يافت.

در اينجا به مجموع موضوعاتى كه لازم است در سلسله مباحث عظمت و انحطاط مسلمين بحث شود اشاره مى‏كنيم :

### الف) عظمت و انحطاط مسلمين در ديدگاه تاريخى

اين بحثى است مقدمه‏اى براى ساير مباحث. موضوعاتى كه در اين قسمت قابل طرح است، عبارتند از :

١ - پايه عظمت و رفعت تمدن اسلامى

٢ - علل و موجبات تمدن اسلامى

٣ - تأثير اسلام در اعتلاى مسلمين

٤ - اقتباس تمدن جديد اروپايى از تمدن اسلامى

٥ - وضع حاضر جهان اسلامى از نظر مظاهر انحطاط و تأخر

٦ - زنده و فعال بودن اسلام در عصر حاضر و گسترش و رقابت آن با مكاتب نيرومند ديگر (على رغم نابودى تمدن اسلامى)

٧ - بيدار شدن و به پا خاستن ملل اسلامى

### ب) اسلام و مقتضيات زمان

اين مبحث شامل دو قسمت است؛ قسمت اول مربوط مى‏شود به فلسفه تاريخ، كه آيا همان طور كه بعضى از فلاسفه تاريخ ادعا مى‏كنند؛ همواره همان چيزى كه سبب ترقى و پيشرفت قومى مى‏شود، سبب انحطاط آن‏ها نيز مى‏گردد؟ طبق اين فلسفه و قاعده، لزومى ندارد كه شخص يا قوم يا جريانى را تمدن ديگر و بلكه هر پديده زنده ديگر، زاييده شد و رشد كرد و جوان شد و به پيرى رسيد و سپس مُرد؛ آرزوى بازگشت آن هم چيزى است شبيه آرزوى بازگشت مردگان! از اين بحث فلسفى - تاريخى و نقد نظريات غلط نمى‏توان چشم پوشيد، زيرا گفته‏هاى خام در اين زمينه فراوان است و بسيارند افرادى كه اين گفته‏هاى خام را باور دارند. قسمت دوم مبحث اسلام و مقتضيات زمان بحثى است درباره كيفيت انطباق قوانين اسلامى با عوامل متغير زمان‏(٢١٧).

### ج) علل انحطاط مسلمين

اين قسمت با توجه به گفته‏هاى ديگران، اعم از مسلمان و غير مسلمان در سه بخش كلى بايد بررسى شود :

- بخش اسلام

- بخش مسلمين

- بخش عوامل بيگانه

هر يك از اين بخش‏ها مشتمل بر موضوعات و مسائلى متعددى است؛ مثلا در بخش اسلام ممكن است برخى از افكار و اعتقادات اسلامى مؤثر در انحطاط مسلمين معرفى شود و ممكن است عده‏اى سيستم اخلاقى اسلام را ضعيف و انحطاط آور بدانند و همچنين امكان دارد قوانين اجتماعى اسلام عامل انحطاط مسلمين دانسته شود.

در ميان افكار و معتقدات اسلامى، مسائل ذيل مورد اين اتهام واقع شده‏اند :

- اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر

- اعتقاد به آخرت و تحقير زندگى دنيا و جدى نگرفتن مسائل زندگى

- شفاعت، و بى‏قيدى نسبت به گناهان و رذايل و جرايم

- تقيه، كه گفته مى‏شود شيعيان را نسبت به مقابله با حوادث ترسو و ضعيف به بار آورده است.

- انتظار فرج، كه گفته مى‏شود مردم شيعه به جاى اصلاح كارِ خود، منتظر باشند كه دستى از غيب برون آيد و كارى بكند.

در اخلاق اسلامى، عناصر زهد، قناعت، صبر، رضا، تسليم و توكل، متهم به تأثير در انحطاط مسلمين مى‏باشند.

از قوانين و مقررات اسلامى آنچه لازم است از اين نظر بررسى شود، موضوعات ذيل مى‏باشد :

- حكومت از نظر اسلام، كه به گمان عده‏اى، اسلام تكليف مسلمين را در اين مسأله مهم به طور كامل معين نكرده است.

- قوانين اقتصادى اسلام، به ويژه در مورد مالكيت وارث.

- قوانين جزايى اسلام

- حقوق زن در اسلام

- قوانين بين‏المللى اسلام درباره محدوديت‏هاى روابط مسلمان با غير مسلمان

اينها مجموع مسائلى است كه در بخش اسلام (افكار و معتقدات، نظام اخلاقى و قوانين اجتماعى اسلام) بايد درباره آن‏ها تحقيق كافى به عمل آيد. پس از اين بخش نوبت بخش مسلمين است، يعنى فرض مى‏كنيم اسلام عامل انحطاط نيست، بلكه مسلمانان در اثر كوتاهى و انحراف از تعليمات اسلامى دچار انحطاط شده‏اند. در اين بخش نيز بحث‏هاى متعددى پيش مى‏آيد كه مى‏توان به اين موضوعات اشاره نمود :

- جعل و تحريف حديث

- اختلاف شيعه و سنى و اثر آن در انحطاط مسلمين

- اشعريت و اعتزال

- جمود و اجتهاد

- فلسفه و تصوف

- نقش زمامداران جهان اسلام در انحطاط مسلمين.

در پايان، بخش عوامل بيگانه قرار دارد كه در اين بخش نيز جريانات زيادى بايد مورد توجه قرار بگيرد كه بعضى از آنها عبارتند از :

فعاليت‏هاى تخريبى و ضد اسلامى اقليت‏ها (يهوديان، مسيحيان، مجوسيان، مانويان، زنادقه و...)

- شعوبيگرى در جهان اسلام (حركت‏ها و نهضت‏هاى سياسى و دينى غير مسلمانان براى تضعيف يا محو اسلام)

- جنگ‏هاى صليبى

- سقوط اندلس

- حمله مغول

- استعمار كه به ويژه در قرون اخير كمر مسلمانان را در زير نظام خود خم نموده است.

آنچه ذكر شد مجموع موضوعاتى است كه به نظر مى‏رسد بايد جزو سلسله مباحث عظمت و انحطاط مسلمين قرار بگيرد. البته ممكن است موضوعات ديگرى هم باشد كه بتوان آنها را در اين رديف قرار داد و همچنين ممكن است اين موضوعات را با ترتيب بهترى تنظيم نمود. اما به هر حال اگر بنا شود تحقيق كافى و عالمانه‏اى در اين موضوعات صورت گيرد، به علت گستردگى و دامنه وسيع موضوعات، بررسى همه آن‏ها از عهده يك فرد خارج است و يا لااقل سال‏ها وقت لازم دارد، اين نوشته در حكم سر رشته‏اى است در دست ديگران، تا شايد به اين ترتيب نوعى همفكرى و همكارى در يك بحث مهم اجتماعى اسلام صورت بگيرد.

كتاب انسان و سرنوشت به عنوان نمونه و آزمايش در جهت همين هدف نوشته شده است، به اين ترتيب كه در ميان علل انحطاط مسلمين، در بخش اسلام به يكى از موضوعات مربوط به افكار و معتقدات اسلامى، يعنى اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر مى‏پردازد و در اين زمينه تحقيق و بررسى مى‏كند كه آيا اعتقاد به سرنوشت، از نوع افكار و عقايدى است كه معتقدين خود را به سستى و تنبلى مى‏كشاند و چنين مردمى خواه ناخواه به انحطاط كشيده خواهند شد، يا اين عقيده اگر درست فهميده شود، هيچ تأثير سوئى نخواهد داشت‏(٢١٨).

## نگاهى به تاريخچه بحث قضا و قدر

يكى از مسائلى كه توجه بشر را هميشه به خود جلب كرده است اين است كه آيا جريان كارهاى جهان طبق يك برنامه غير قابل تخلف قبلى صورت مى‏گيرد و قدرتى به نام سرنوشت و قضا و قدر بر جميع وقايع عالم حكمرانى مى‏كند؛ به طورى كه انسان، مقهور و مجبور به دنيا مى‏آيد و از دنيا مى‏رود؟ يا اصلا چنين چيزى نيست و گذشته هيچ تسلطى بر حال و آينده ندارد و انسان، آزاد و مسلط بر مقدرات خويش است؟ يا فرض سومى در كار است كه با وجود حكمرانىِ كاملا مقتدرانه سرنوشت بر سراسر وقايع جهان، كوچكترين لطمه‏اى بر حريت و آزادى بشر وارد نمى‏شود، و اگر چنين است چگونه مى‏توان آنرا توجيه كرد؟

مسأله قضا و قدر كه از پيچيده‏ترين مسائل فلسفى است، به علل خاصى از قرن اول هجرى در ميان متفكرين اسلامى مطرح گرديده و همواره باعث پيدايش عقايد و فرقه‏هاى مختلف و كشمكش بين آن‏ها شده است. اين مسائل اگرچه جزء مسائل متافيزيكى است، ولى از دو نظر شايستگى قرار گرفتن در رديف مسائل علمى و اجتماعى را دارد؛ يكى از نظر طرز تفكرى كه شخص در اين مسأله پيدا مى‏كند، يعنى اين مسأله در روش اجتماعى و كيفيت برخورد و مقابله انسان با حوادث مؤثر است و بديهى است كه روحيه كسى كه خود را دست بسته تقدير و سرنوشت مى‏داند، با كسى كه خود را حاكم بر سرنوشتش مى‏داند بسيار متفاوت خواهد بود؛ در حالى كه اغلب مسائل فلسفى مثل حدوث و قدم، تناهى و عدم تناهى جهان و... تأثيرى در زندگى عملى افراد ندارد. جنبه ديگر در اين است كه اين مسأله بر خلاف ساير مسائل فلسفى، براى همه افرادى كه مقدارى توانايى انديشيدن در مسائل كلى دارند، مطرح مى‏شود و مورد علاقه قرار مى‏گيرد.

مسأله قضا و قدر در قديم بيشتر از جنبه نظرى و كلامى مطرح بوده، اما دانشمندان امروز بيشتر به جنبه عملى و اجتماعى آن و تأثيرش در طرز تفكر اقوام و ملل و عظمت و انحطاط آن‏ها مى‏نگرند، تا آنجا كه برخى منتقدانِ اسلام بزرگترين علت انحطاط مسلمين را اعتقاد به قضا و قدر دانسته‏اند. اينجا اين سؤال پيش مى‏آيد كه : پس چرا اين اعتقاد در مسلمانان صدر اول اين تأثير را نداشت؟ آيا به گفته برخى مورخين اروپايى، اين مسأله بعدا وارد عالم اسلام شد؟ يا طرز تلقى مسلمانان اوليه از اين مسأله به گونه‏اى ديگر بود؟ گذشته از اين بحث‏ها، ما مى‏خواهيم ببينيم منطق قرآن و پيشوايان دين در اين زمينه چيست و بالاخره چه طرز تفكرى را از روى استدلال بايد انتخاب كرد؟

در برخى آيات قرآن صريحا حكومت قضا و قدر، و اين كه هيچ حادثه‏اى جز به مشيت الهى رخ نمى‏دهد و همه چيز قبلا در كتابى مضبوط بوده، تأييد شده است : (مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّـهِ يَسِيرٌ)(٢١٩) يا (يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّـهِ)‏(٢٢٠) يا (قُلِ اللَّـهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)(٢٢١) و...؛ در قابل آيات فراوانى هم دلالت بر مختار بودن انسان در تعيين و تغيير سرنوشت خود دارد : (إِنَّ اللَّـهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)‏(٢٢٢) يا (فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)(٢٢٣) و...

اين دو دسته آيات از نظر غالب علماى تفسير و كلام معارض شناخته شدند و لذا دو گروه پديد آمدند : گروه اول آيات اختيار را تأويل كردند و جبرى شدند و گروه ديگر طرفدار آزادى شده، آيات ديگر را تأويل كردند و به قَدَرى معروف شدند و كم‏كم از اينها دو فرقه بزرگ كلامى، يعنى اشاعره و معتزله پديد آمد.

در اينجا خوب است تذكر دهيم مسلك جبر آن طور كه اشاعره گفته‏اند و انسان را به كلى فاقد اختيار و آزادى دانسته‏اند، آثار سوء اجتماعى زيادى دارد و روح و اراده انسان‏ها را فلج مى‏كند و دست زورگوها را بازتر و دست مظلومين را بسته‏تر مى‏كند، چون بر اين مبنا نه تنها در مقابل تقدير الهى نبايد ايستاد، بلكه بايد بدان راضى بود! و مبارزه با ظلم نه تنها بيهوده است، بلكه ضداخلاق و منافى مقام رضا و تسليم است! لذا مى‏بينيم اين مسأله مستمسك محكمى براى سياستمداران اموى بوده كه به شدت از اين مسلك طرفدارى مى‏كردند و طرفداران آزادى و اختيار بشر را به عنوان مخالف با يك عقيده دينى به زندان مى‏انداختند يا مى‏كشتند.

در زمان عباسيان نيز از متوكل به بعد از عقايد جبرى مسلكانه اشاعره حمايت شد كه رواج اين مذهب، آثار سوء زيادى در عالم اسلامى گذاشت و حتى فرقه‏هاى كاملا مخالفى چون شيعه نيز از نفوذ آن عقايد مصون نماند، تا آنجا كه مى‏بينيم در ادبيات عربى و فارسى شيعى، آن قدر كه از محكوم بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته، از آزادى و اختيار وى سخن به ميان نيامده است.

در اينجا بايد گفت سرّ اين كه سرنوشت و قضا و قدر كلمات هراس انگيزى شده‏اند، اين است كه در اثر تفوق و شيوع اشعرى گرى، اين كلمات مرادف با جبر، عدم آزادى، و تسلط بى‏منطق يك قدرت نامرئى تلقى شده است و اين بهانه‏اى به دست اروپاييان مسيحى داده تا علت‏العلل انحطاط مسلمين را اعتقاد به قضا و قدر بدانند و اسلام را طرفدار جبر و مخالف آزادى بشر قلمداد نمايند. لذا سيد جمال الدين اسد آبادى در مقام مبارزه با اين انتقاد مى‏گويد : اگر روحيه مردمى نامساعد و ناپاك باشد، عقايد پاك در آن‏ها هم به رنگ روحيه آن‏ها در مى‏آيد و بر بدبختى و گمراهى آن‏ها مى‏افزايد و اين انحراف را نبايد به حساب آن عقايد پاك گذاشت.

بعضى مى‏پندارند اين معضل تنها براى الهيون مطرح است و ماديون از طرح و زحمت درك و حل چنين مسائلى فارغ‏اند. در حالى كه همين مسأله با اندكى تفاوت براى آن‏ها هم وجود دارد؛ زيرا طبق قانون علت و معلول، هر پديده‏اى مولود علت يا علل ديگرى است و آن علل نيز مولد علت‏هاى ديگر و...

از طرفى به وجود آمدن معلول بافرض وجود علتش، ضرورى است و با فرض عدم علتش، ممتنع است. اعمال و افعال بشر هم مثل ساير پديده‏ها تابع اين قانون هستند، لذا از ماديون كه اصل عليت را پذيرفته‏اند مى‏پرسيم : حال كه اعمال بشر تحت قوانين مسلم و جبرى (عليت) انجام مى‏يابد، در اين صورت آزادى و اختيار چگونه توجيه مى‏شود؟ مى‏بينيم كه ماديون هم بايد به اين پرسش پاسخ دهند بنابراين در هر دو نظام فلسفى، مسأله جبر و اختيار مطرح مى‏شود، البته بعدا خواهيم گفت كه اعتقاد به قضا و قدر الهى امتيازاتى دارد كه اعتقاد به جبر طبيعى، ندارد.

ريشه پيدايش اين مشكل در بحث‏هاى فلسفه الهى و متكلمين، در چگونگى جمع مسأله توحيد با تنزيه بود. به اين ترتيب كه از طرفى به خاطر توحيد افعالى و نيز قانون عليت، تمام حوادث عالم به خداوند متعال منتهى مى‏شود، اما از طرف ديگر نمى‏توان زشتى‏ها را به او نسبت داد؛ لذا گروهى تحت عنوان تنزيه، اراده و مشيت خدا را در افعال بندگان كه احيانا متصف به زشتى است مؤثر ندانستند و گروهى تحت عنوان توحيد و لا مؤثر فى الوجود الا الله‏(٢٢٤) همه چيز را مستند به اراده خدا كردند. هر يك از اين دو دسته از طريق بيان ايراداتى كه بر عقيده دسته مخالف وارد بود، مى‏خواست صحت عقيده خود را اثبات كند، بدون آن كه از عهده قضا و قدر، و عقيده اختيارى و آزادى، آن طور كه طرفداران هر يك مطرح مى‏كردند، هيچ‏ء قابل دفاع نبوده است و اگر اينها به حقيقت مطلب مى‏رسيدند، مى‏فهميدند كه لازمه اعتقاد به قضا و قدر و توحيد افعالى، جبر و سلب آزادى نيست و بالعكس‏(٢٢٥).

## تعريف قضا و قدر و ارتباط آن با عليت‏

قضا در لغت به معنى حكم كردن و فيصله دادن به كارى است و قدر به معنى اندازه و تعيين است. حوادث جهان از آن جهت كه وقوعشان در علم و مشيت الهى قطعيت يافته، مقضى به قضاى الهى مى‏باشند و از آن جهت كه حدود و اندازه و موقعيت مكانى و زمانى آن‏ها تعيين شده است، مقدر به تقدير الهى. به طور كلى درباره حوادثى كه در جهان رخ مى‏دهد سه گونه مى‏توان نظر داد :

١ - حوادث باگذشته خود هيچ ارتباطى ندارند، نه در اصل وجود و نه در خصوصيات شكل و مكان و زمان و اندازه و حدود. با اين فرض، سرنوشت معنى ندارد، زيرا هيچ رابطه وجودى بين اشياء برقرار نيست. بر اين اساس بايد اصل عليت را يكسره انكار كنيم و حوادث جهان را گزاف و اتفاقى بدانيم. در حالى كه اصل عليت و پيوند ضرورى حواث با يكديگر از اصول متعارفه همه علوم بشرى است.

٢ - براى همه حادثه علت قائل شويم، ولى بگوييم كه در همه عالم فقط يك علت و يك فاعل وجود دارد، و آن ذات خداست، همه موجودات و حوادث بلاواسطه از او صادر مى‏شوند و اراده‏اش بر هر حادثه‏اى مستقيما و جداگانه تعلق مى‏گيرد. با اين بيان افعال بشر نيز يكى از اين حوادث جهان است و قضا و قدر آن‏ها را مستقيما و بلاواسطه به وجود مى‏آورد و خود بشر دخالتى اختيارى در اعمال خود ندارد. اين همان مفهوم جبر و سرنوشت جبرى است كه گذشته از مفاسد عملى و اجتماعى، از نظر براهين عقلى و فلسفى و نيز از نظر خود قرآن كريم مردود است.

٣ - اصل عليت عمومى بر جهان و جميع وقايع آن حكمفرماست و هر حادثى، ضرورت و قطعيت و نيز شكل و خصوصيات وجودى خود را از علل متقدمه خود كسب مى‏كند و يك پيوند ناگسستنى بين گذشته و حال و آينده وجود دارد، لذا سرنوشت هر موجودى (وجود و خصوصياتش) به دست موجود ديگرى يعنى به دست علت اوست و آن نيز به همين ترتيب خود معلول علتى ديگر است و... در اين جهت فرق نمى‏كند كه ماالهى مسلك باشيم و به علت العللى كه اصل همه ايجاب‏ها (قضاها) و تعين‏ها (قدرها) است، معتقد باشيم يا مادى مسلك شده، خدا و علت العلل را منكر شويم؛ چرا كه اعتقاد به سرنوشت از اعتقاد به اصل عليت عمومى سرچشمه مى‏گيرد. تنها تفاوت اين دو عقيده در آن است كه به عقيده يك مادى مسلك، قضا و قدر صرفا عينى است و خود علل به كار و خاصيت خود آگاه نيستند، اما از نظر يك الهى مسلك، قضا و قدر در عين عينى بودن، علمى هم هست و سلسله طولى علل (علل مافوق زمان) به خود و كار و خاصيت خود آگاهند.

همان طور كه اشاره شد طبق نظريه دوم، انسان در اعمال خود مجبور است و آزادى و اختيار بى‏معنى است، اما بسيارى از متفكرين قديم و جديد گمان كرده‏اند كه طبق نظر سوم هم انسان مجبور است، يعنى پنداشته‏اند كه اصل عليت عمومى با آزادى و اختيار انسان منافات دارد. مثلا متكلمين معتزله علاوه بر نفى قضا و قدر الهى منكر اصل ضرورت على و معلولى در فاعل مختار شده‏اند و عده‏اى از غربيان نيز همان افكار معتزله را تحت عنوان اراده آزاد يعنى اراده‏اى كه با هيچ علتى ارتباط ندارد، مطرح كرده‏اند و در حقيقت، گزاف و اتفاق و لااقل در مورد اراده بشر پذيرفته‏اند.

به عقيده ما اصل عليت عمومى نه قابل انكار است و نه استثناپذير. اگر رابطه اراده با علتى ماوراى خود را نكار كنيم، بايد بپذيريم كه اعمال بشر به كلى از اختيار او خارج است و در حقيقت او را بى‏اختيار كرده‏ايم، در حالى كه عملا بشر در موارد مختلفى خود را سر چند راهه اى مى‏بيند كه فقط يكى از آن‏ها را انتخاب مى‏كند، آن هم به اراده و خواست خودش نه به اجبار. علت اين كه دانشمندان جديد، عموميت قانون عليت را مورد ترديد قرار داده‏اند اين است كه پنداشته‏اند اين قانون يك قانون تجربى است و آنجا كه با تجربيات علمى نتوانسته‏اند روابط على و معلولى را كشف كنند، پنداشته‏اند اين موارد از حوزه قانون عليت خارج است‏(٢٢٦).

در اين جا خوب است براى نشان دادن عدم تعارض بين اصل عليت عمومى و آزادى بشر كمى درباره قضا و قدر حتمى و غير حتمى صحبت كنيم.

## تغيير در قضا و قدر

از اخبار دينى چنين بر مى‏آيد كه قضا و قدر دو گونه است : حتمى و (غير قابل تغيير) و غير حتمى (قابل تغيير). حال مسأله‏اى پيش مى‏آيد كه معنى قضا و قدر غير حتمى چيست، زيرا قضا و قدر در واقع عبارت است از سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از علم و اراده خداوند كه علت العلل است. از طرفى ديگر اگر حادثه خاصى را در نظر بگيريم، يا علم ازلى و اراده خدا به آن تعلق گرفته يا خير، اگر تعلق نگرفته پس قضا و قدرى در كار نيست، و اگر تعلق گرفته، حتما بايد واقع شود وگرنه لازم مى‏آيد عدم تطابق علم الهى با واقع و تخلف مراد از اراده خدا صورت گيرد، كه هر دو مستلزم نقصان در ذات اوست؛

بنابراين همه قضا و قدرهاى الهى، حتمى مى‏باشند، پس جاى اين سؤال هست كه قضا و قدر غير حتمى به چه معناست. مسلما اگر مقصود از غير حتمى بودن سرنوشت اين باشد كه علم و اراده الهى چيزى را اقتضا كند، آن گاه عاملى مستقل كه از قضا و قدر سرچشمه گرفته، بر خلاف مشيت الهى قدم علم كند و يا آن را عوض كند، البته چنين چيزى محال است، زيرا هر عاملى، تجلى علم و اراده خدا و ابزار اجراى قضا و قدر و محكوم قانون عليت و مظهرى از مظاهر آن است، پس تغيير سرنوشت به معنى قيام عاملى در مقابل قضا و قدر الهى يا مقابل قانون عليت، محال و ممتنع است.

اما اين كه عاملى كه خود نيز از مظاهر قضا و قدر و قانون عليت عمومى است، سبب تغيير و تبديل سرنوشتى شود و به عبارت ديگر تغيير سرنوشت به معنى تبديل قضا و قدرى به قضا و قدرى ديگر باشد، هر چند شگفت به نظر مى‏رسد، اما حقيقت است. شگفت آورتر آنجاست كه قضا و قدر را از جنبه الهى در نظر بگيريم؛ زيرا تغيير سرنوشت از اين جنبه، مفهوم تغير در عالم علوى و كتاب ملكوتى و علم الهى هب خود مى‏گيرد. از همه شگفت آورتر اين كه حوادث عالم سفلى و مخصوصا اراده و افعال انسانى سبب اين تغييرات در عالم علوى مى‏شود! اينجاست كه سؤالات عجيبى مطرح مى‏شود كه : آيا مگر علم خدا تغييرپذير است؟ يا حك او قابل نقض است؟ يا مگر موجود دانى مى‏توان در عالى تأثير بگذارد؟ و...

در پاسخ مى‏گوييم : بله و اين همان مسأله على و شامخ بداء است كه قرآن كريم براى اولين بار در تاريخ معارف بشرى از آن ياد كرده است : (يَمْحُو اللَّـهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ)‏(٢٢٧) درباره مسأله بداء كه ريشه‏اى قرآنى دارد و از لطيف‏ترين حقايق فلسفى است، بايد گفت كه حتى در ميان فلاسفه شيعه نيز جز بعضى كه در قرآن زياد تدبر نموده و از آثار پيشوايان شيعه استفاده مى‏كرده‏اند، كسى به غور اين مطلب نرسيده است. به هر حال مسأله بداء، بحث مفصلى را مى‏طلبد و براى مدعاى ما در آنجا كافى است كه قابليت تغيير قضا و قدر و امكان بداء را نشان دهيم : موجودات جهان بر دو قسمند : در برخى از آن‏ها امكان پيدايش بيشتر از يك نوع خاص از وجود محال است، يعنى تحت تأثير علل مختلف قرار نمى‏گيرند، مثل مجردات علوى كه قضا و قدر درباره آن‏ها حتمى و غير قابل تغيير است. اما برخى ديگر، امكان پيدايش بيش از يك شكل خاص از وجود در آن‏ها هست و آن‏ها مادياتند. ماده طبيعى تقش‏پذير صورت‏هاى مختلف است، استعداد تكامل دارد و مى‏تواند با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهرا تحت تأثير هر كدام از آن‏ها كه قرار گيرد حالت و كيفيت و اثر خاصى پيدا مى‏كند، لذا در ماديات كه تحت قانون حركت مى‏باشند و همواره بر سر چندراهى‏ها قرار مى‏گيرند، قضا و قدرهاى غير حتمى وجود دارد، يعنى فقط يك نوع قضا و قدر، سرنوشت آن‏ها را معين نمى‏كند؛ زيرا سرنوشت معلول، در دست علت است و چون اينها با علل مختلف سر و كار دارند، سرنوشت‏هاى مختلفى نيز مى‏توانند داشته باشند. اين سرنوشت‏هاى مختلف مى‏تواند جانشين يكديگر شوند كه اين جانشينى نيز به حكم سرنوشت است؛ مثلا كسى كه بيمار شده، اگر دوا بخورد و شفا يابد به موجب قضا و قدر است، و اگر دوا نخورد و بميرد، باز هم به موجب قضا و قدر است.

سرّ اين مطلب آن است كه قضا و قدر چه از جنبه الهى يا غير الهى، عاملى در عرض ساير عوامل جهان نيست، بلكه مبدأ و منشأ همه عوامل جهان است، از اين رو محال است كه قضا و قدر به شكل يك عامل در مقابل ساير عوامل و مجزا از آن‏ها ظاهر شود و جلوى تأثير عامل خاصى را بگيرد يا عامل خاصى را به كارى مجبور كند. به همين دليل است كه جبر محال است، زيرا جبر يعنى تأثير مستقيم قضا و قدر بر روى اراده انسانى به صورت يك عامل مثبت براى الزام يا به صورت يك عامل منفى براى جلوگيرى. به عبارت ديگر سرّ مطلب در امكان تبديل سرنوشت اين است كه سرنوشت، وجود هر موجودى را فقط و فقط راه علل و اسباب خاص خود او ايجاب مى‏كند، كه اين علل و اسباب مختلفند و لذا مواد اين عالم در آن واحد استعداد متأثر شدن از چندين علت را دارند.

اعمال و افعال بشر جزء آن سلسله حوادث است كه سرنوشت حتمى و تخلف‏ناپذير ندارند، زيرا افعال انسان بستگى دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله است انواع اراده‏ها و انتخاب‏ها كه از خود انسان ظهور مى‏كند؛ يعنى انسان علاوه بر همه اگرهاى مادى (شرايط مختلف طبيعى) عقل و شعور و اراده اخلاقى و قوه انتخاب و ترجيح هم دارد. پس مختار و آزاد بودن يعنى عمل از خواست و رضايت كامل انسان و با تصويب قوه تمييزش سرچشمه بگيرد، نه اين كه از قانون عليت آزاد باشد، زيرا كه اين گونه آزادى در حقيقت جبر است؛ چه فرق مى‏كند كه انسان از ناحيه عامل خاصى مجبور باشد كه بر خلاف خواست و ميل خود عمل كند، يا اين كه اعمالش به هيچ علتى و از جمله خود وى، بستگى نداشته باشد و خود به خود و بدون خواست او واقع شود؟!

نگاهى به تاريخ صدر اسلام نشان مى‏دهد كه مسلمانان آن دوره با اعتقاد راسخى كه به قضا و قدر داشتند، اين تعليم را چنان دريافت كرده بودند كه بين آن و تسلط بر سرنوشت خود منافاتى نمى‏ديدند و مسأله تغيير و تبديل سرنوشت نيز برايشان كاملا حل شده بود و عجيب اين كه در ضمن فعاليتهايشان همواره از خدا بهترين قضا و قدرها را مى‏خواستند، نه بهترين مقضى‏ها و مقدرها را! و اين مضامين نه تنها در كلمات پيشوايان دين، كه در كلمات مسلمين عادى صدر اسلام هم پيدا مى‏شود و سرچشمه اصلى اين نوع تعليم كه بشر را در عين اعتقاد به قضا و قدر، مسلط بر سرنوشتش مى‏داند، قرآن كريم است كه قضاهاى متعدد نام مى‏برد : (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ)‏(٢٢٨)

گفتيم كه مجردات علوى بر خلاف موجودات طبيعت قضا و قدرشان حتمى است. بايد اضافه كنيم كه در طبيعت نيز قضا و قدرهاى حتمى (جريان‏هاى غير قابل تبديل) وجود دارد؛ مثلا قوانين و نظامات كلى حاكم بر جهان (كه قرآن از آن‏ها تعبير به سنت الهى كرده است) غير قابل تغيير و تبديلند : (وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّـهِ تَبْدِيلًا)(٢٢٩) به عنوان نمونه مى‏توان از اين سنت الهى ياد كرد كه تا وقتى مردمى با ابتكار خود در اوضاع و احوال خود تغييرى ندهند، خداوند تعالى اوضاع و احوال عمومى آن‏ها را عوض نمى‏كند : (إِنَّ اللَّـهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)‏(٢٣٠)

مطابق آنچه توضيح داديم، انقسام قضا و قدر به حتمى و غير حتمى، از وضع خاص موجودات سرچشمه مى‏گيرد و ناشى از جنبه قابلى است نه جنبه فاعلى. اما اين مسأله به طور ديگرى نيز تفسير شده است. بعضى به مقياس انسان تفسير كرده‏اند كه واقعيت‏هايى كه تغيير و تبديلش به دست انسان است، تقديرش غير حتمى است. مثلا تغيير دادن اوضاع عمومى زمينى مانند طوفان و زلزله و... غير مقدور بشر است، پس اينها مقدرات حتمى دارند، اما تغيير اوضاع اجتماعى مقدور بشر است، پس مقدرات اينها غير حتمى است. اما اين صحيح نيست، زيرا نمى‏توان قدرت و امكانات بشر را ملاك حتمى و غير حتمى بودن مقدرات قرار دهيم، مخصوصا كه اخبار دينى هم با اين تفسير مطابقت ندارد.

بعضى ديگر حتمى و غير حتمى بودن را به مقياس تحقق و عدم تحقق شرايط دانسته‏اند و مى‏گويند : مقدرات حتمى يعنى مقدراتى كه شرطش واقع شده، اما مقدرات غير حتمى آن عواملى است كه مى‏توانسته تأثير بگذارد، ولى به وقوع نپيوسته است. اين تفسير هر چند فى حد ذاته، مطلب قابل قبولى است، اما نمى‏توان همه تعبيرات دين را در اين زمينه به اين معنى حمل كرد.

مسلما در مواردى كه شرايط يك قانون كلى تحقق پيدا كرد، هنوز امكان تغيير وجود دارد و قضيه از نظر ذات خود، ممكن است جور ديگرى صورت بگيرد. پس با فرض تحقق شرايط باز قضا و قدر جنبه غير حتمى خود را از دست نمى دهد.

تفسير ديگر اينكه گفته‏اند سرنوشت حتمى آن است كه از طرف خداوند تاكيد و ايجاب شده كه حتما هم واقع خواهد شد ولى غير حتمى آن است كه اراده خدا نسبت به آن بى‏طرف است؛ يا بى‏طرف نيست، اما الزام و ايجابى هم در كار نيست (شبيه واجب و حرام، مباح، مستحب و مكروه اما در امور تكوينى). اين، غير علمى‏ترين تفسير و بلكه نفى قضا و قدر است، زيرا محال است كه اراده حق نسبت به حادثه خاصى بى طرف باشد يا بى طرف نباشد ولى ايجاب نكند؛ همان طورى كه محال است حادثه‏اى از قانون عليت مستثنى باشد يا تحت اين قانون باشد، اما ضرورت و ايجابى نداشته باشد. بايد به اينها گفت كه قياس گرفتن حقايق تكوينى به امور قراردادى روش صحيحى نيست‏(٢٣١).

## نقش انسان در تغيير سرنوشت خود

آنچه تا اينجا در مورد تغيير سرنوشت ذكر كرديم از حدود عوامل مادى بيرون نمى‏رفت و بديهى است كه از نظر جهان بينى مادى بايد تنها به همين روابط على و معلولى مادى اكتفا كرد، لذا از نظر مادى عوامل مؤثر در اجل و روزى و سلامت و سعادت و... منحصرا مادى است. اما از نظر جهان بينى الهى علل ديگرى كه علل معنوى ناميده مى‏شوند نيز در نظام على و معلولى عالم مؤثرند. از اين ديدگاه، جهان يك واحد زنده و با شعور است كه نه تنها نسبت به خوب و بد بى تفاوت نيست و نسبت به آن‏ها عكس العمل نشان مى‏دهد، بلكه ندا و فرياد جانداران را مى‏شنود و به آن‏ها پاسخ مى‏دهد. فلسفه تأثير دعا در سرنوشت انسان نيز همين است : الدعاء يرد القضاء بعد ما أبرم ابراما(٢٣٢) به طور كلى گناه و طاعت، عدل و ظلم و... از امورى هستند كه در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزى مؤثر هستند و نبايد سلسله علل و معلولات را منحصر به امور مادى كرد.

در بعضى از بيانات روايى ما مطلبى به اين مضمون بيان شده است كه اگر قضا و قدر بيايد، اسباب و علل مخصوصا عقل و قوه تدبير انسان از كار مى‏افتد : ان الله اذا أراد امضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضى أمره فاذا أمضاه رد اليهم عقولهم و وقعت الندامة(٢٣٣) ظاهرا اين بيانات، گذشته از اين كه با عموميت قضا و قدر و اصل عليت عمومى منافات دارند، مخالف اين كه هيچ چيزى خارج از حوزه قضا و قدر نيست، مى‏باشند و مى‏رسانند كه قضا و قدر الهى فقط در موارد خاص و استثنايى پا به ميان مى‏گذارد و وقتى هم كه آمد، همه چيز را به هم مى‏زند! به نظر من، اين اخبار نه با اصل عليت منافى است و نه با عموميت آن، بلكه ناظر به مواردى است كه علل و اسباب معنوى، علل و اسباب مادى را تحت الشعاع قرار مى‏دهد، پيشوايان دين خواسته‏اند تذكر دهند كه نظام كلى عالم و مجموعه علل و اسباب، منحصر به نظام مادى نيست. در خود قرآن كريم اين مطلب به بيانى بليغ‏تر و رساتر آمده است : (وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِي اللَّـهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّـهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (٢٣٤)

با بيان فوق مزيت مكتب معنوى بر مكتب مادى روشن مى‏شود، زيرا گفتيم كه اشكال قضا و قدر و حتميت حوادث بر هر كس كه قانون عليت را بپذيرد، وارد است و فرقى بين مادى و الهى نيست، اما مزيت مكتب الهى اين است كه با اعتقاد به وجود نظامى فراتر از اين نظام مادى، آثار تربيتى و اجتماعى فوق العاده‏اى در پيروانش گذاشته، باعث ايجاد اميد و نشاط و افزونى اعتماد آن‏ها به نتيجه گرفتن از تلاششان مى‏شود؛ زيرا مطابق اين نظر، جهان نسبت به حق و عدالت بى طرف نيست و به يارى ياريگران حق بر مى‏خيزد (وَلَيَنصُرَنَّ اللَّـهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّـهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)(٢٣٥) بنابر نظر مادى، سنن تشريعى حساب مخصوصى در ميان سنن تكوينى ندارد، لذا يك نفر مادى هر اندازه كه به مسلكه خود مؤمن باشد، بيش از اين عقيده ندارد كه به اندازه سعى و كوشش در راه تحقق بخشيدن به آرمانش، نتيجه مى‏گيرد، يعنى از نظر او در صورت تلاش يكسان، يك عدالت خواه همان قدر موفق است كه يك ظالم؛ اما انسان معتقد به تقدير الهى، به حكمت الهى نيز معتقد است و مى‏داند كه اگر به سنن تشريعى الهى قيام كند يعنى كارش به خاطر خدا و همراه با توكل و اعتماد بر خدا باشد، نظام تكوين نيز به ياريش بر خواهد خاست و نيرويى با صدها هزار برابر، او را براى رسيدن به هدفش يارى مى‏كند.

مطابق آنچه گفتيم معلوم مى‏شود كه در قرآن كريم تناقضى بين مسأله قضا و قدر با مسأله اختيار و آزادى وجود ندارد و هر چند اين مطلب را مسلمانان صدر اسلام بخوبى فهميده بودند، اما هنگامى كه در چهارچوب علم كلام قرار گرفت، نتوانست مورد قبول واقع شود و اعتقاد به تقدير مساوى جبر تلقى شد و هر گروهى دست به تأويل‏ء سرى از آيات زدند؛ اما با بيانات فوق، ديگر نيازى به تأويل و توجيه آيات نداريم، زيرا در آنجا كه قرآن كريم، هدايت و ضلالت، عزت و قدرت، رزق و سلامت، و حسنات و سيئات را به مشيت و تقدير خود انسان مستند مى‏كند، به هيچ وجه مستلزم نفى علل و اسباب طبيعى نيست؛ قرآن كريم جبر را بشدت نفى مى‏كند و دست آويز قرار دادن آن را براى فرار عمل قبيح مى‏شمارد : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّـهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّـهُ أَطْعَمَهُ)‏(٢٣٦) و سرّ مطلب اين است كه قضا و قدر و مشيت و علم الهى علتى است در طول علل طبيعى نه در عرض آن‏ها؛ پس مى‏توانيم چيزى را به خدا نسبت دهيم و در عين حال آن را فعل مخلوق بدانيم. نبايد ميان خالق و مخلوق تقسيم كار كرد، زيرا هر چيزى در عين اين كه فعل فاعل نزديك خود هست، فعل خدا هم است و اين خداست كه به موجودات خاصيت و امكان تأثيرگذارى مى‏دهد(٢٣٧).

## منطق عالى اسلام

‏در اخبار دينى بدين مطالب تصريح شده است و همين امر از نشانه‏هاى اعجاز اسلام است، زيرا آن منطق بسيار عالى، نه تنها با فهم آن عصر تطبيق نمى‏كند، بلكه با منطق قرن‏ها بعد كه كلام و منطق و فلسفه رايج شد نيز تطبيق نمى‏كند و بسى برتر از آن‏هاست و همين نشان مى‏دهد كه قرآن كريم و فهم معصومين عليهم السلام از آن، از جايى ديگر نشأت گرفته و لذا جاى تعجب نيست كه حتى بسيارى از متكلمين شيعه هم نتوانسته‏اند اين مطلب را به درستى دريابند و تحت تأثير القائات اشاعره و معتزله قرار گرفته‏اند. تاريخ نويسان و مستشرقين اروپايى نيز به خاطر همين كج فهمى‏ها هر وقت در اين مسأله اظهار نظر كرده‏اند، يا رسما اسلام را يك دين جبرى معرفى نموده‏اند يا مدعى شده‏اند كه عقيده قضا و قدر در قرآن و صدر اسلام نبوده و بعدها متكلمين آن را ابداع كرده‏اند و به خاطر همين برداشت اشتباه از مفهوم قضا و قدر، معتزله را كه منكر آن بوده‏اند، بسيار مى‏ستايند!

يكى از مباحث قابل توجه اين است كه منشاء پيدايش اين افكار در ميان مسلمين چيست؟ ما شكى نداريم كه علت ورود مسلمين در اين مباحث، آيات قرآن و كلمات رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است. مسأله سرنوشت و آزادى و اختيار نيز از مسائلى است كه طبيعتا مورد علاقه هر كسى است، مخصوصا كه قرآن در هر دو مورد آياتى دارد. اما برخى از مورخين اروپايى معتقدند كه در اسلام نه سخنى از جبر است و نه بحثى از اختيار، و اين مسائل بعدها در بين متكلمين عنوان شد! بعضى هم چنين وانمود مى‏كنند كه فكر اشاعره مبنى بر جبر و عدم آزادى بشر، مطابق تعليمات اسلام است، اما معتزله اين مسأله را مانند بسيارى از حرف‏هاى ديگر اسلام كه با عقل و منطق منطبق نمى‏شد(!) نپذيرفتند و موضوع آزادى و اختيار بشر را براى اولين بار در مسلمين مطرح كردند! تازه آن‏ها هم در اثر معاشرت با ملل ديگر خصوصا مسيحيان متوجه اين فكر عالى شدند!! در حالى كه ديديم كه خود قرآن و روايات، اولين مدعيان و حل كنندگان اين بحث بودند(٢٣٨).

## پاسخ يك شبهه‏

در خاتمه بحث قضا و قدر، بد نيست كه به ذكر معروف‏ترين اشكال عقلى جبريون بپردازيم و آن را تجزيه و تحليل كنيم تا پاسخ آن روشن گردد(٢٣٩). معروف‏ترين شبهه جبر، ارتباط قضا و قدر الهى با مسأله علم خداوند است. مى‏دانيم كه اولا خداوند به همه چيز آگاه است. ثانيا علم الهى نيز نه تغييرپذير است و نه خلاف‏پذير، زيرا در غير اين صورت تماميت و كمال واجب الوجود زير سوال مى‏رود و لازم مى‏آيد علم او جهل شود؛ پس حوادث و كائنات جبرا بايد به نحوى واقع شوند كه با علم الهى مطابقت داشته باشند. ثالثا علم الهى، علم فعلى و ايجابى است كه در آن معلوم از علم سرچشمه مى‏گيرد، نه علم انفعالى كه علم از معلوم ريشه بگيرد. با قبول اين سه مقدمه، اين اشكال پيش مى‏آيد كه اگر در ازل، علم الهى چنين بود كه فلان شخص در فلان ساعت معصيتى را مرتكب مى‏شود، آن شخص قادر نخواهد بود طور ديگرى رفتار كند :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مى خوردن من، حق ز ازل مى‏دانست  |  | گر مى نخورم علم خدا جهل شود!  |

بايد بگوييم اين شبهه از آنجا پيدا شده كه براى هر يك از علم الهى و نظام على و معلولى جهان، حساب جداگانه‏اى فرض شده، گويى كه علم الهى مستقل از اين نظام به وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است كارى صورت گيرد كه اين علم با معلوم خود مطابقت كند و از اين رو بايد نظام على و معلولى جهان كنترل شود و مثلا در مواردى جلو اراده و اختيار انسان گرفته شود تا آنچه در علم ازلى الهى گذشته است با آنچه واقع مى‏شود مطابقت كند تا علم خدا جهل نشود!

اين چنين تصورى درباره علم الهى، منتهاى جهل و بى خبرى است، زيرا علم خداوند از نظام على و معلولى جهان جدا نيست. علم الهى علم به نظام است؛ يعنى به طور مستقيم و بلاواسطه نه به وقوع حادثه‏اى تعلق مى‏گيرد و نه به عدم وقوعش، بلكه به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش تعلق مى‏گيرد. علت‏ها و فاعل‏ها هم دو قسمند : بعضى مجبورند و برخى مختار. آنچه علم ازلى الهى ايجاب مى‏كند اين است كه اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور،، و اثر فاعل مختار از فاعلى مختار صادر شود. پس معنى اين كه علم ازلى به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته، اين است كه او از ازل مى‏داند كه چه كسى به موجب اختيار و آزادى خود اطاعت مى‏كند و چه كسى معصيت؛ آنچه كه آن علم ايجاب مى‏كند اين است كه آن كه اطاعت مى‏كند به اراده و اختيار خود اطاعت كند و همين طور است كسى كه معصيت مى‏كند؛ يعنى انسان مختار بالاجبار است و نمى‏تواند مختار نباشد.

پس آن سه مقدمه‏اى كه در اول شبهه آوردند، صحيح است، اما لازمه آن‏ها اين نيست كه انسان مجبور باشد. از اشكال كننده مى‏پرسيم آيا آنچه حق از ازل مى‏دانست، مى خوردن اختيارى و از روى ميل و اراده شخص بود، يا مى خوردن اجبارى و تحميلى به وسيله يك قوه خارجى، يا مى‏خوردن مطلق بدون توجه به اسباب و علل؟ مسلما مى خوردن اختيارى را مى‏دانست، پس اگر با اختيار مى نخورد و با جبر بخورد، علم خدا جهل بود :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| علم ازلى، علت عصيان كردن  |  | نزد عقلا ز غايت جهل بود  |

اينها همه در صورتى است كه محل بحث را علم حق نيز هست، زيرا ذات حق به ذات همه اشياء از ازل تا ابد محيط است و ذات هر چيزى در نزد او حاضر است، او همه جاست و با همه چيز است : (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)‏(٢٤٠) بنابراين خود جهان با همه نظام‏هايش، از مراتب علم خداوند است و در اين مرتبه از علم، علم و معلوم يكى است نه دوتا، تا در آن، بحث انطباق و عدم انطباق علم با معلوم پيش آيد.(٢٤١)

# پاورقی ها:

۱ - Jean-paul Sartre فيلسوف و نمايشنامه نويس فرانسوى (۱۹۸۰ - ۱۹۰۵)

۲ - Emil Durkheim جامعه شناس فرانسوى (۱۹۱۷ - ۱۸۵۸)

۳ - Karl marks فيلسوف سياسى و جامعه شناس آلمانى (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸)

۴ - Sigmund Freud پزشك و متخصص اعصاب اتريشى و بنيانگذار روانكاوى (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶)

۵ - Alfred Adler روانپزشك و روانشناس اتريشى (۱۹۳۷ - ۱۸۷۰)

۶ - Carl Gustar jung روانشناس و روانپزشك سوئيسى (۱۹۶۱ - ۱۸۷۵)

۷ - Thomas Hobbes فيلسوف تجربه گراى انگليسى (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸)

۸ - Jan-Jacques Rousseau فيلسوف و نويسنده‏ى سوئيسى تبار فرانسوى (۱۷۷۸ - ۱۷۱۲)

۹ - Plato فيلسوف يونان باستان (۳۴۷ - ۴۲۷ قمرى.ميلادى)

۱۰ - Rene Descartes فيلسوف عقل گرا و رياضى دان فرانسوى (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶)

۱۱ - sophists

۱۲ - Ernest Cassirer

۱۳ - ارنست كاسيرر، رساله‏اى در باب انسان، صفحه ۴۶

۱۴ - و نفخ فيه من روحه و خداوند در انسان از روح خود دميد.(سجده /۹)

۱۵ - و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى و ما اوتيتم من العلم الا قليلا درباره‏ى روح از تو مى‏پرسند، بگو روح از (عالم) امر پروردگار من است و به شما جز اندكى از علم نداده ‏اند. (اسراء /۸۵)

۱۶ - به نقل از آقاى دكتر غلامعلى حداد عادل.

۱۷ - مطهرى، انسان و ايمان، صفحه ۶۳ و جامعه و تاريخ، صفحات ۸ و ۱۰۵

۱۸ - به نقل از آقاى مصطفى ملكيان.

۱۹ - مطهرى، فطرت، صفحه ۱۴

۲۰ - همان، صفحات ۱۸ - ۱۴

۲۱ - همو، وحى و نبوت، صفحه ۱۱۳ و جامعه و تاريخ، صفحه ۱۸۹

۲۲ - همو، امدادهاى غيبى، صفحه ۴۶ - ۴۵ و علل گرايش به ماديگرى، صفحه ۱۶۶

۲۳ - همو، جهان بينى توحيدى، صفحات، ۶۵ - ۶۴، جامعه و تاريخ، صفحه ۲۳۴

۲۴ - همو، اسلام و مقتضيات زمان، ج ۱، صفحه ۳۲۴ و ۴۲۴؛ الهيات شفا، ج ۱۶، صفحه ۲۳

۲۵ - همو، نقدى بر ماركسيسم، صفحه ۱۱۸

۲۶ - همو، انسان و ايمان، صفحات ۶۱ - ۵۶

۲۷ - همو، خدمات متقابل اسلام و ايران، صفحات ۷۹-۶۲

۲۸ - همو، فطرت، صفحه ۱۸، جامعه و تاريخ، صفحه ۵۶

۲۹ - مطهرى، فطرت، صفحه ۹

۳۰ - فطرت، صفحات، ۱۸ - ۱۴

۳۱ - انبياء /۵۶

۳۲ - انعام /۱۴

۳۳ - انفطار /۱

۳۴ - مزمل /۱۸

۳۵ - روم /۳۰

۳۶ - هر كس هنگام تولد بر فطرت (اسلام) آفريده شده است. (اصول كافى، ج ۲، صفحه ۱۲)

۳۷ - بقره /۱۳۸

۳۸ - (حنفيت) همان فطرتى است كه خداوند مردم را بر آن اساس آفريده و تغيير در تبديلى در خلقت خداوند وجود ندارد. (توحيد الصدوق، صفحه ۳۳۰)

۳۹ - فطرت، صفحات، ۳۸ - ۱۸

۴۰ - فطرت، صفحات، ۵۹ - ۴۱.

۴۱ - آن‏ها كسانى هستند كه ايمان آورده‏اند و دلهايشان به ياد خدا مطمئن (و آرام) است؛ آگاه باشيد، تنها با ياد خدا دل‏ها آرامش مى‏يابد.(رعد/۲۸)

۴۲ - و هرگز تقاضاى نقل مكان از آنجا (بهشت) يا تغيير و تحول آن را نمى‏كنند. (كهف/۱۰۸)

۴۳ - و به آن‏ها دستورى داده نشده بود جز اينكه خدا را بپرستند در حالى كه دين خود را براى او خالص كنند. (بينه /۵)

۴۴ - نفوذ شرك در دل آدمى از حركت يك مورچه سياه در شبى تاريك بر روى صخره‏اى تيره مخفى‏تر است. (عوالى اللئالى، ج ۲، صفحه ۷۴ با اندكى اختلاف)

۴۵ - فطرت صفحات ۹۹ - ۵۹ و ۱۲۹ - ۱۱۴ و ۱۹۹ - ۱۸۹

۴۶ - از روح خود در او (انسان) دميدم. (صفحه /۷۲)

۴۷ - خداوند متعال ملائكه را آفريد و در خلقت آن‏ها عقل را ممزوج كرد، و چهارپايان را آفريد و در خلقت آن‏ها شهوت را، و انسان را آفريد و در خلقت او هم عقل را و هم شهوت را ممزوج نمود.

۴۸ - ما راه را به او نشان داديم، خواه شاكر باشد (و پذيرا گردد) يا ناسپاس. (انسان /۳)

۴۹ - فطرت، صفحات، ۱۰۹ - ۱۰۰

۵۰ - فطرت، صفحات، ۱۴۶ - ۱۳۴

۵۱ - فطرت، صفحات، ۱۵۵ - ۱۴۶

۵۲ - ريشه اين عقيده در خود دين است، مثلا قرآن كريم مى‏فرمايد: قل ان الخاسرين الذين خسروا أنفسهم بگو: زيانكاران واقعى كسانى هستند كه سرمايه وجود خويش را از دست داده‏اند. (زمر/۱۵) حال ما به آن‏ها اشكال مى‏كنيم كه شما اول بگوييد حقيقت اين خود چيست كه صحبت از بيگانگى با آن مى‏كنيد؟ چگونه مى‏توان خود را اعتبارى انگاشت و درباره از خودبيگانگى سخن گفت؟

۵۳ - فطرت، صفحات، ۱۷۰ - ۱۵۹

۵۴ - من روى خود را به سوى كسى كردم كه آسمان‏ها و زمين را آفريده است (انعام /۷۹)

۵۵ - فطرت، صفحات، ۱۸۶ - ۱۷۱

۵۶ - ما مى‏خواهيم بر مستضعفان زمين منت نهيم و آنان را پيشوايان و وارثان روى زمين قرار دهيم. (قصص /۵)

۵۷ - فطرت، صفحات، ۲۱۵ - ۲۰۳

۵۸ - (يوسف /۵۳) با تعبير ان النفس لأمارة بالسوء

۵۹ - قيامت /۲

۶۰ - فجر /۲۷

۶۱ - نهج البلاغه، نامه ۴۵

۶۲ - فطرت، صفحات، ۲۳۶ - ۲۱۹

۶۳ - روم /۳۰

۶۴ - اصول كافى، ج ۲، صفحه ۱۲

۶۵ - نهج البلاغه، خطبه ۱

۶۶ - به نظر مى‏رسد بحث درباره فطرت و بررسى آيات قرآن ادامه داشته، ولى اين جلسات در همين جابه پايان رسيده و ادامه نيافته است (فطرت، صفحات، ۲۶۱ - ۲۳۹)

۶۷ - فلسفه اخلاق، صفحات، ۳۳ - ۱۲

۶۸ - نهج البلاغه، نامه ۳۱

۶۹ - فلسفه، اخلاق، صفحات ۹۳ و ۹۵ - ۳۶ و ۴۶

۷۰ - انبياء /۷۳

۷۱ - شمس /۸

۷۲ - كنزالعمال، ج ۳، صفحه ۴۳۲

۷۳ - فلسفه اخلاق، صفحات ۸۹ - ۵۳

۷۴ - فلسفه اخلاق، صفحات ۱۱۴ - ۹۲

۷۵ - تبديل انسان و نظام فكرى او به نظامى فكرى شبيه جهان خارجى.

۷۶ - در (كار) دين خدا، نسبت به آن دو دلسوزى نكنيد. (نور/۲)

۷۷ - فلسفه اخلاق، صفحات ۵۳ - ۴۷

۷۸ - شايسته‏ترين افراد براى گذشت و بخشش، تواناترين فرد بر مجازات است. (نهج البلاغه، حكمت ۵۲)

۷۹ - فلسفه اخلاق، صفحات ۳۲۳ - ۳۱۸

۸۰ - فلسفه اخلاق، صفحات، ۲۷۰ - ۲۵۲

۸۱ - هر موجودى تسبيح و حمد او مى‏گويد، ولى شما تسبيح آنها را نمى‏فهميد. (اسراء /۴۴)

۸۲ - انبيا /۷۳

۸۳ - بگو: نماز و تمام عبادات من و زندگى و مرگ من همه براى خداوند پروردگار جهانيان است. (انعام /۱۶۲)

۸۴ - و از مردم كسانى هستند كه گفتار آنان در زندگى دنيا مايه اعجاب تو مى‏شود (در ظاهر اظهار محبت شديد مى‏كند) و خدا را بر آن چه در دل دارند گواه مى‏گيرند. (اين در حالى است كه) آنان سرسخت‏ترين دشمنانند. (نشانه آن اين است كه) هنگامى كه روى بر مى‏گردانند (و از نزد تو خارج مى‏شوند)، در راه فساد زمين كوشش مى‏كنند و زراعت‏ها و چهارپايان را نابود مى‏سازند. (بقره /۲۰۵ - ۲۰۴)

۸۵ - دشمنى با جمعيتى شما را به گناه و ترك عدالت نكشاند. عدالت كنيد كه به پارسايى نزديك‏تر است. (مائده /۸)

۸۶ - خدايا تو را نه از ترس مجازاتت و نه با ميل به پاداشت عبادت كردم بلكه تو را شايسته پرستش يافتم و تو را پرستيدم. (عوالى اللثالى، ج ۲، صفحه ۱۱ با اندكى اختلاف)

۸۷ - فلسفه اخلاق، صفحات ۱۳۷ - ۱۱۶

۸۸ - و آن كسى كه از مقام پروردگار خود ترسان باشد و نفس را از هوا و هوس باز دارد، قطعا بهشت جايگاه اوست. (نازعات/۴۱ - ۴۰)

۸۹ - همانا نفس (سركش )بسيار به بدى‏ها امر مى‏كند. (يوسف/۵۳)

۹۰ - همانا انسان با ايمان روز و شب نمى‏گذراند، مگر اين كه نفس او در نزد او مورد بدگمانى است. (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)

۹۱ - نفس خود را از هر كار پستى باز دار، گرچه تو را به امور مورد علاقه‏ات برساند، آگاه باش كه تو در مقابل آنچه وجود و نفس خود صرف مى‏كنى، هرگز معادل شايسته‏اى دريافت نمى‏كنى. (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

۹۲ - نيازهاى خود را با عزت نفس بخواهيد. (شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد، ج ۲۰ صفحه ۳۱۷)

۹۳ - عزت مخصوص خدا و رسولش و مؤمنين است. (فاطر/۱۰)

۹۴ - دشمنى با جمعيتى شما را به گناه و ترك عدالت نكشاند. (مائده/۸)

۹۵ - بگو: زيانكاران واقعى كسانى هستند كه سرمايه وجودى خويش را از دست داده‏اند. (زمر/۱۵)

۹۶ - هر كه نفسش برايش داراى كرامت و حيثيت باشد شهوات و تمايلات براى او پست مى‏شود. (نهج البلاغه، حكمت ۴۴۹)

۹۷ - هر كسى كه نفسش نزد او پست شد. از شر او در امان نباش. (بحار الانوار، ج ۷۲ صفحه ۳۰۰ و تحف العقول، صفحه ۴۸۴)

۹۸ - تعجب مى‏كنم از كسى كه به دنبال شى‏ء گم شده خود مى‏گردد، در حالى كه نفس خود را گم كرده ولى به دنبال آن نيست. (ميزان الحكمه، ج ۳، صفحه ۱۸۷۶)

۹۹ - و همچون كسانى نباشيد كه خدا را فراموش كردند و خدا نيز آن‏ها را به خودفراموشى گرفتار كرد. (حشر/۱۹)

۱۰۰ - بحار الانوار، ج ۲، صفحه ۳۲

۱۰۱ - به زودى نشانه‏هاى خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‏ها نشان مى‏دهيم تا براى آنان آشكار شود كه او حق است. (فصلت /۵۳)

۱۰۲ - و در زمين نشانه‏هايى براى جويندگان يقين هست. و در وجود خود شما (نيز). (ذاريات/۲۱ - ۲۰)

۱۰۳ - هيچ كسى تكبر و ابراز بزرگى نمى‏كند مگر به خاطر خوارى و ضعفى كه در نفس خود مى‏يابد. (اصول كافى، ج ۲، صفحه ۳۱۲)

۱۰۴ - فلسفه اخلاق، صفحات، ۲۲۲ - ۱۹۶

۱۰۵ - حكمت گمشده مؤمن است، پس آن را هر جا بيابد، او به آن شايسته‏تر است. (بحارالانوار، ج ۲، صفحه ۹۹)

۱۰۶ - فلسفه اخلاق، صفحات، ۲۵۰ - ۲۲۴

۱۰۷ - مسأله شناخت، صفحات ۱۷ - ۱۲ و ۳۸ - ۳۷

۱۰۸ - در اين بحث‏ها اگر در لابلاى سخن مطلبى از قرآن مى‏آوريم، قصد ما اين نيست كه به استناد قرآن، شناخت صحيح را معرفى كنيم. بلكه بحث ما يك بحث علمى است پيرامون شناخت‏شناسى، كه در كنار ذكر نظرات ديگران، نظر قرآن را هم بيان مى‏كنيم.

۱۰۹ - خداوند (حقايق) تمام اسما را به آدم آموخت. (بقره /۳۱)

۱۱۰ - مسأله شناخت، صفحات ۳۴ - ۱۷

۱۱۱ - و خداوند شما را از شكم مادرانتان خارج نمود در حالى كه چيزى نمى‏دانستيد. (نحل /۷۸)

۱۱۲ - بگو در زمين سير كنيد و ببينيد سرانجام گناهكاران چگونه بوده است. (نمل/۹)۶

۱۱۳ - مسأله شناخت، صفحات ۸۱ -۵۹

۱۱۴ - نحل /۷۸

۱۱۵ - به آنچه كه در آسمان و زمين است بنگريد. (يونس /۱۰۱)

۱۱۶ - هر كس نفس خود را پاكيزه و تزكيه كرده، رستگار شده و آن كس كه نفس خويش را با گناه و معصيت آلوده ساخت خسران نمود. (شمس ۱۰ -۹

۱۱۷ - و آنها كه در راه ما (با خلوص نيت) جهاد كنند قطعا به راه‏هاى خود هدايتشان خواهيم كرد. (عنكبوت /۶۹)

۱۱۸ - انفال /۲۹

۱۱۹ - كسانى كه هدايت يافته‏اند خداوند بر هدايتشان مى‏افزايد. (محمد /۱۷)

۱۲۰ - كهف /۱۴

۱۲۱ - هر كس چهل روز خود را براى خدا خالص كند، چشمه‏هاى حكمت از قلبش بر زبانش جارى مى‏شود. (عيون اخبار الرضا، ج ۱، صفحه ۷۴)

۱۲۲ - مسأله شناخت، صفحات ۵۸ - ۳۶

۱۲۳ - مسأله شناخت، صفحات ۹۹ - ۸۴

۱۲۴ - مسأله شناخت، صفحات ۱۰۹ -۹۹

۱۲۵ - مسأله شناخت، صفحات، ۱۲۷ - ۱۱۲

۱۲۶ - و از نشانه‏هاى او اين كه همسرانى از جنس خودتان براى شما آفريد تا در كنار آنان آرامش يابيد و در ميانتان مودت و رحمت قرار داد. (روم/۲۱)

۱۲۷ - و از آيات او آفرينش آسمان‏ها و زمين و تفاوت زبان‏ها و رنگ‏هاى شماست. (روم/۲۲)

۱۲۸ - انعام/۷۶

۱۲۹ - من روى خود را به سوى كسى كردم كه آسمان‏ها و زمين را آفريد؛ من در ايمان خود خالصم و از مشركان نيستم. (انعام/۷۹)

۱۳۰ - مسأله شناخت، صفحات، ۱۶۷ - ۱۳۰

۱۳۱ - امت من بر خطا جمع نمى‏شوند. (مجمع الروائد، ج ۵، صفحه ۲۱۸)

۱۳۲ - مسأله شناخت، صفحات، ۱۹۱ - ۱۷۰

۱۳۳ - اين مطلب به بيانى در استدلال‏هاى اميرالمؤمنين عليه‌السلام در نهج البلاغه نيز وجود دارد. حضرت اصحاب خود را مورد تعرض قرار مى‏دهد و به صورت يك پيش بينى مى‏گويد: معاويه و اصحابش بر شما پيروز خواهند شد، در حالى كه تئورى شما حق است و دنبال رهبر حق مى‏رويد و قرآن هم مى‏گويد باطل در نهايت شكست مى‏خورد، نه حق. طبق اين منطق، وقتى مى‏بينيم كه معاويه در مبارزه پيروز شد و على عليه‌السلام شكست خورد و پس از مدت كمى شهيد شد، بايد بگوييم كه معاويه حق است، نه على عليه‌السلام؛ يعنى به نتيجه عملى نگاه مى‏كنيم كه معاويه در عمل بر على پيروز شده و مى‏گوييم دليل حقانيت يك تئورى يا يك مكتب، پيروزى عملى آن است.

اما اين مطلب در صورتى درست است كه تنها همين فرضيه موجود باشد كه: هر كس بر حق باشد، پيروز مى‏شود. اما حضرت مى‏فرمايد كه خير، فرضيه‏هاى ديگرى هم وجود دارد و اين پيروزى ربطى به مكتب على عليه‌السلام و معاويه ندارد، بلكه به روحيهى پيروان هم مرتبط است: باجتماعهم على باطلهم و تفرقكم عن حقكم يعنى عامل ديگرى در اينجا دخيل است و آن اين كه پيروى اصحاب حضرت از حق، فقط اسمى است نه عملى، ولى پيروى اصحاب معاويه از وى عملى است. (نهج البلاغه، خطبه ۲۵)

مسيحى‏ها نيز اين حرف را زنده‏اند كه اسلام يك مكتب است و محسيحيت هم يك مكتب، بايد ببينيم هر كدام بهتر ثمره مى‏دهد، دنبال همان برويم؛ امروز كشورهاى مسيحى، هم در فرهنگ مادى و هم در فرهنگ معنوى متمدنند، ولى مسلمانان مردم عقب مانده‏اند. اگر فقط با اين فلسفه كه معيار حقيقت تنها نتيجه عملى است، بنگريم اين براى محكوميت اسلام در مقابل مسيحيت كافى است، ولى جوابش اين است كه اگر مسيحيت صددرصد پياده شده مقايسه مى‏شد، حرف شما صحيح بود. اتفاقا دليل برترى اسلام بر مسيحيت همين است كه تا زمانى كه ما به اسلام و آن‏ها به مسيحيت، ولو بطور نسبى عمل مى‏كرديم، ما پيشرفته‏ترين ملل دنيا بوديم و آن‏ها عقب مانده‏ترين. اما از وقتى كه ما اسلام را رها كرديم و آن‏ها مسيحيت را آن‏ها جلو افتادند و ما عقب مانديم.

۱۳۴ - و خداوند شما را از شكم مادرانتان خارج نمود در حالى كه هيچ چيز نمى‏دانستيد و برايتان قدرت شنوايى و بينايى و عقل قرار داد، شايد كه شكر نماييد. (نحل /۷۸)

۱۳۵ - مسأله شناخت، صفحات ۲۴۳ - ۱۹۴ استاد بسط بيشتر مباث اخير را به جلسه بعد محول مى‏نمايد كه متأسفانه به خاطر دستگيرى ايشان توسط رژيم طاغوت اين مباحث نيمه كار مى‏ماند. به اين ترتيب هشت مبحث از مباحث شناخت يعنى تعريف شناخت، اهميت شناخت، امكان شناخت، منابع شناخت، ابزار شناخت، مراحل شناخت، ملاك شناخت، و معيار شناخت از سوى استاد بيان شده و همان طور كه خود ايشان اشاره مى‏كند به همين مقدار مباحثى از مسأله شناخت باقى مى‏ماند كه عبارتند از: محتواى شناخت، انگيزه شناخت، متد شناخت، موضوعات شناخت، انواع شناخت (جامد و پويا)، ثبات و تغيير شناخت، تكامل شناخت و موقت بودن يا نبودن شناخت.)

۱۳۶ - انسان و ايمان، صفحات ۱۸ - ۷

۱۳۷ - در عهد عتيق، سفر پيدايش، باب دوم، آيه ۱۶ و ۱۷ درباره آدم و بهشت چنين آمده است: خداوند، آدم را امر فرموده گفت: از همه درختان باغ بى‏ممانعت بخور، اما از درخت معرفت، زنهار نخورى، زيرا روزى كه از آن خوردى هر آينه خواهى مرد.

۱۳۸ - اين مسأله بعدا تحت عنوان جهان بينى مطرح خواهد شد.

۱۳۹ - احياى تفكر دينى، صفحه ۲۰۳

۱۴۰ - لذات فلسفه، صفحه ۱۳۱

۱۴۱ - لذات فلسفه، صفحه ۱۹۳

۱۴۲ - شش بال، صفحه ۳۰۵ انسان و ايمان، صفحات ۳۲ -۱۹

۱۴۳ - اگر خدا را يارى نماييد، خدا نيز شما را يارى خواهد كرد. (محمد/۷)

۱۴۴ - خداوند پاداش نيكوكاران را ضايع نخواهد كرد. (توبه/۱۲۰)

۱۴۵ - انسان و ايمان، صفحات ۴۸ - ۳۳

۱۴۶ - طرح و بررسى تحولات جامعه در كتاب «جامعه و تاريخ» بحث مى‏شود.

۱۴۷ - در كتاب ختم نبوت درباره كليت و اطلاق ايدئولوژى اسلامى و نقش اجتهاد در تطبيق آن با شرايط مختلف بحث شده است. انسان و ايمان، صفحات ۶۵ - ۴۸

۱۴۸ - اكثر مردم چنين‏اند كه اگر بخواهى پيرو آنها باشى تو را از راه حق گمراه مى‏كنند؛ براى اين كه تكيه‏شان بر ظن و گمان است و تنها با حدس و تخمين كار مى‏كنند. (انعام/۱۱۶)

۱۴۹ - چيزى را كه به آن علم ندارى دنبال نكن. (اسرا/۳۶)

۱۵۰ - پيروى نمى‏كنند مگر از گمان و آن چه نفس‏ها خواهش مى‏كنند. (نجم/۲۳)

۱۵۱ - آن مقدار علم و اطلاعى كه به شما رسيده اندك است و براى قضاوت كافى نيست. (اسرا/۸۵)

۱۵۲ - چيزى را تكذيب كردند كه به علم آن احاطه نداشتند. (يونس/۳۹)

۱۵۳ - اگر به آن‏ها گفته شود كه از آن چه خدا به وسيله وى فرود آورده پيروى كنيد، مى‏گويند: ما همان روش‏ها و سنت‏ها را پيروى مى‏كنيم كه پدران گذشته خود را بر آن يافته‏ايم. (بقره/۱۷۰)

۱۵۴ - پروردگارا! ما بزرگان و اكابر خويش را پيروى و اطاعت كرديم و در نتيجه ما را گمراه ساختند. (احزاب /۲۷)

۱۵۵ - بگو ببينيد در آسمان‏ها و زمين چه چيزهايى است. (يونس /۱۰۱)

۱۵۶ - پيش از شما سنت‏ها و قانون‏هايى به وقوع پيوسته، پس در زمين (و آثار تاريخى گذشتگان) گردش و كاوش كنيد و ببينى پايان كار كسانى كه (حقايقى را كه از طريق وحى بر آن‏ها عرضه داشتيم)، دروغ پنداشتند به كجا انجاميد. (آل‏عمران/۱۳۷)

۱۵۷ - بزودى نشانه‏هاى خود را در بيرون و درونشان به ايشان بنمايانيم، تا بر آنان آشكار شود كه آن حق است. (فصلت /۵۳) انسان و ايمان، صفحات ۷۴ - ۶۵

۱۵۸ - بقره /۳۰ و انعام /۱۶۵

۱۵۹ - بقره/۳۳ - ۳۱

۱۶۰ - اعراف /۱۷۲ و روم ۴۳

۱۶۱ - سجده /۹ - ۷

۱۶۲ - طه/۱۲۱

۱۶۳ - احزاب /۷۲ و دهر/۳

۱۶۴ - اسراء /۷

۱۶۵ - شمس /۹ - ۸

۱۶۶ - رعد/۲۸ و انشقاق /۶

۱۶۷ - بقره /۲۹ و جاثيه /۱۳

۱۶۸ - ذاريات /۶

۱۶۹ - حشر/۱۸

۱۷۰ - ق /۲۲

۱۷۱ - فجر/۲۸ و توبه /۷۲

۱۷۲ - انسان در قرآن، صفحات، ۱۳ - ۷

۱۷۳ - احزاب /۷۲

۱۷۴ - حج/۶۶

۱۷۵ - علق /۷

۱۷۶ - اسراء /۱۱

۱۷۷ - يونس /۱۲

۱۷۸ - اسراء /۱۰۰

۱۷۹ - كهف /۵۴

۱۸۰ - معارج/۲۱ -۱۹

۱۸۱ - معارج /۲۱ -۱۹

۱۸۲ - اعراف /۱۷۹ انسان در قرآن، صفحات ۱۶ - ۱۳

۱۸۳ - انسان در قرآن، صفحات، ۲۹ - ۱۶

۱۸۴ - انسان در قرآن، صفحات ۳۶ -۲۹

۱۸۵ - انسان در قرآن، صفحات ۳۹ - ۳۶

۱۸۶ - انسان در قرآن، صفحات ۵۳ - ۴۰

۱۸۷ - انسان در قرآن، صفحات ۶۴ - ۵۴

۱۸۸ - انسان در قرآن، صفحات ۸۱ - ۶۵

۱۸۹ - اى افراد مورد اعتماد من، مرا بكشيد، چون زندگانى من در كشته شدنم است.

۱۹۰ - مرگ در اين است كه زنده باشيد اما شكست خورده و حيات در اين است كه بميريد اما پيروز باشيد. (نهج البلاغه، خطبه ۵۱)

۱۹۱ - آنان كه به عالم غيب ايمان دارند. (بقره/۳)

۱۹۲ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۴۳ - ۷

۱۹۳ - و آن‏ها گفتند: چيزى جز همين زندگى دنياى ما در كار نيست؛ گروهى از ما مى‏ميرند و گروهى جاى آن‏ها را مى‏گيرند؛ و جز طبيعت و روزگار ما را هلاك نمى‏كند. آنان به اين سخن كه مى‏گويند علمى ندارند، بلكه تنها حدس مى‏زنند (و گمانى بى پايه دارند). (جاثيه /۲۴)

۱۹۴ - علل گرايش به ماديگرى. صفحات ۵۴ - ۴۵

۱۹۵ - اينكه ما فقط نام كليسا را مى‏بريم، بدين معنى نيست كه در منابر ما مسلمانان، هميشه افراد مطلع، مفاهيم دينى را تعليم مى‏دهند. اين سخن به خاطر آن است كه اولا بحث در علل گرايش‏هاى مادى است و اين گرايش‏ها به طور وسيع در محيطهاى مسيحى بوده نه اسلامى. در محيطهاى اسلامى هرچه پيدا شده تقليدى از اروپا بوده و هست. ثانيا در محيط اسلامى، مكتبى به نام فلسفه الهى وجود داشته كه پاسخگوى اهل تحقيق باشد، ولى در محيطهاى كليسايى چنين مكتبى وجود نداشته است.

۱۹۶ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات، ۷۲ - ۵۵

۱۹۷ - چرا كه غير هستى، نيستى است و ماهيت؛ كه ماهيت نيز اعتبارى و همرديف نيستى است.

۱۹۸ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۸۷ - ۷۳

۱۹۹ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۰۱ - ۸۷

۲۰۰ - مؤمنون /۱۴ - ۱۲

۲۰۱ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۱۷ - ۱۰۱

۲۰۲ - براى بحث كامل‏تر در اين باره به كتاب «انسان و سرنوشت» اثر استاد مطهرى و خلاصه آن در صفحات ۱۷۹ - ۲۰۵ همين كتاب مراجعه كنيد.

۲۰۳ - ما راه را به او (انسان) نشان داديم و او خود مختار است كه شكر گزار باشد يا كافر. (دهر/۳)

۲۰۴ - جهان بينى علمى، صفحات ۹۳ - ۹۲

۲۰۵ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۳۶ - ۱۱۷

۲۰۶ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۵۶ - ۱۳۶

۲۰۷ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۶۰ - ۱۵۷

۲۰۸ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۶۳ - ۱۶۱

۲۰۹ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۶۹ - ۱۶۴

۲۱۰ - سپس سرانجام كسانى كه اعمال بد مرتكب شدند به جايى رسيد كه آيات خدا را تكذيب كردند و آن را به مسخره گرفتند. (روم/۱۰)

۲۱۱ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۷۷ - ۱۷۰

۲۱۲ - چه بسيار پيامبرانى كه مردان الهى فراوانى به همراه آنان جنگ كردند. آن‏ها هيچ گاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان مى‏رسيد، سست و ناتوان نشدند (و تن به تسليم ندادند) و خداوند استقامت كنندگان را دوست دارد. (آل عمران/۱۴۶)

۲۱۳ - خداوند مجاهدان را بر قاعدان، با پاداش عظيمى برترى بخشيده است. (نساء/۹۵)

۲۱۴ - خداوند كسانى را كه در راه او مانند بنايى پولادين پيكار مى‏كنند، دوست دارد. (صف/۴)

۲۱۵ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۸۸ - ۱۷۹

۲۱۶ - علل گرايش به ماديگرى، صفحات ۱۹۴ - ۱۸۹

۲۱۷ - انسان و سرنوشت، صفحات ۱۵ - ۷

۲۱۸ - انسان و سرنوشت، صفحات ۲۷ - ۱۵

۲۱۹ - هيچ مصيبتى (ناخواسته) در زمين و نه در وجود شما روى نمى‏دهد مگر اين كه همه آنها قبل از آن كه زمين را بيافرينيم در لوح محفوظ ثبت است، و اين امر به خدا آسان است. (حديد/۲۲)

۲۲۰ - مى‏گفتند: آيا چيزى از پيروزى نصيب ما مى‏شود؟ بگو: همه كارها (و پيروزى‏ها) به دست خداست. (آل عمران /۱۵۴)

۲۲۱ - بگو: بارالها اى مالك حكومت‏ها به هر كس بخواهى حكومت مى‏بخشى، و از هر كس بخواهى، حكومت را مى‏گيرى؛ هر كس را بخواهى عزت مى‏بخشى و هر كس را بخواهى خوار مى‏كنى. تمام خوبى‏ها بدست توست؛ تو بر هر چيز قادرى. (آل عمران /۲۶)

۲۲۲ - خداوند سرنوشت هيچ قوم (و ملتى) را تغيير نمى‏دهد مگر آن كه آنان آنچه را در خودشان است تغيير دهند. (رعد/۱۱)

۲۲۳ - (اين حق است از سوى پروردگارتان، حال) هر كس مى‏خواهد ايمان بياورد (و اين حقيقت را پذيرا شود)، و هر كس مى‏خواهد كافر گردد. (كهف/۲۹)

۲۲۴ - در عالم هستى، هيچ اثرگذارى جز خدا وجود ندارد.

۲۲۵ - انسان و سرنوشت، صفحات ۵۲ -۲۹

۲۲۶ - انسان و سرنوشت، صفحات ۵۹ - ۵۲

۲۲۷ - خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات مى‏كند و أم الكتاب (لوح محفوظ) نزد اوست. (رعد/۳۹)

۲۲۸ - اوست كه شما را از گل آفريد؛ سپس مدتى مقرر داشت (تا انسان تكامل يابد) و اجل حتمى نزد اوست. (انعام/۲)

۲۲۹ - هرگز در سنت خدا تبديلى نخواهى يافت. (فاطر/۴۳)

۲۳۰ - خداوند اوضاع هيچ قوم (و ملتى) را عوض نمى‏كند مگر آن كه آنان آنچه را در خودشان است تغيير دهند. (رعد/۱۱)

۲۳۱ - انسان و سرنوشت، صفحات ۸۵ - ۶۰

۲۳۲ - امام صادق (عليه‌السلام) مى‏فرمايد: دعا كردن قضا را عوض مى‏كند، حتى پس از آن كه قطعى شده باشد. (اصول كافى، ج ۲، صفحه ۴۶۹)

۲۳۳ - پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى‏فرمايد: هر گاه خداوند بخواهد كارى صورت گيرد عقل و قوه تدبير مردمان را از آنان مى‏گيرد، تا در آن حال خواسته خود را اجرا كند، و سپس عقول آنان را باز مى‏گرداند؛ در اين حال انسان‏ها پشيمان مى‏شوند. (جامع الصغير، ج ۱، صفحه ۲۵۳)

۲۳۴ - و در آن هنگام كه (در ميدان نبرد) با هم روبرو شديد، آن‏ها را به چشم شما كم نشان مى‏داد و شما را نيز به چشم آن‏ها كم مى‏نمود؛ تا خداوند كارى را كه مى‏بايست انجام گيرد، صورت بخشد. (شما نترسيد و اقدام به جنگ كنيد و آن‏ها هم نترسند و حاضر به جنگ شوند و سرانجام شكست بخورند.) و همه كارها به خداوند بازگردانده مى‏شوند. (انفال /۴۴)

۲۳۵ - و يقينا هر كس خدا را يارى كند، خدا او را نصرت مى‏دهد و خدا قوى و شكست‏ناپذير است. (حج /۴۴)

۲۳۶ - و هنگامى كه به آنان گفته شود: از آنچه خدا به شما روزى كرده انفاق كنيد، كافران به مؤمنان مى‏گويند: آيا ما كسى را اطعام كنيم كه اگر خدا مى‏خواست او را اطعام مى‏كرد؟ پس خدا خواسته است كه او گرسنه باشد! (يس/۴۷)

۲۳۷ - انسان و سرنوشت، صفحات ۱۰۴ - ۸۵

۲۳۸ - انسان و سرنوشت، صفحات ۱۲۴ - ۱۰۶

۲۳۹ - ادله عقلى جبريون مفصلا در پاورقى‏هاى جلد سوم، اصول فلسفه و روش رئاليسم ذكر و نقد شده است.

۲۴۰ - او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او به هر چيزى آگاه است. (حديد/۳)

۲۴۱ - انسان و سرنوشت، صفحات ۱۳۰ - ۱۲۴

فهرست کتاب

[مقدمه گروه معارف اسلامى دانشگاه امام صادق عليه‌السلام‏ 3](#_Toc519076219)

[خلاصه كتاب « فطرت‏ » 8](#_Toc519076220)

[اهميت موضوع فطرت‏ 8](#_Toc519076221)

[معناى فطرت 8](#_Toc519076222)

[فطريات انسان‏ 11](#_Toc519076223)

[١- فطريات ادراكى (دانشى) 11](#_Toc519076224)

[٢- فطريات احساسى (گرايشى) 13](#_Toc519076225)

[توجيه ارزش‏هاى انسانى از ديدگاه ماركسيستها 20](#_Toc519076226)

[توجيه ارزش‏هاى انسانى از ديدگاه اگزيستانسياليسم‏ 22](#_Toc519076227)

[نظريات منكرين فطرى بودن دين، درباره منشأ دين‏ 23](#_Toc519076228)

[فويرباخ و از خودبيگانگى 23](#_Toc519076229)

[اگوست كنت و جهل 25](#_Toc519076230)

[راسل و ضعف و ترس 25](#_Toc519076231)

[نظريه ماركسيسم 27](#_Toc519076232)

[نظريه دوركهيم 28](#_Toc519076233)

[نقد نظريه دوركهيم 30](#_Toc519076234)

[نظر قرآن درباره منشأ دين 32](#_Toc519076235)

[خلاصه كتاب « فلسفه اخلاق‏ » 33](#_Toc519076236)

[افعال طبيعى و افعال اخلاقى‏ 33](#_Toc519076237)

[معيار اخلاقى بودن يك فعل‏ 34](#_Toc519076238)

[١ - نظريه محبت و غير دوستى 35](#_Toc519076239)

[نقد نظريه محبت‏ 35](#_Toc519076240)

[٢ - نظريه وجدان 36](#_Toc519076241)

[نقد نظريه وجدان‏ 39](#_Toc519076242)

[٣ - نظريه زيبايى 40](#_Toc519076243)

[٤- نظريه عقل و اراده 41](#_Toc519076244)

[٥- نظريه نفع طلبى دورانديشانه 42](#_Toc519076245)

[نقد نظريه نفع‏طلبى‏ 43](#_Toc519076246)

[٦ - نظريه تكامل اجتماعى 44](#_Toc519076247)

[نقد نظريه تكامل اجتماعى‏ 45](#_Toc519076248)

[٧ - نظريه پرستش 46](#_Toc519076249)

[كرامت نفس، محور اخلاق اسلامى‏ 50](#_Toc519076250)

[بحران‏هاى معنوى و اخلاقى در عصر حاضر 56](#_Toc519076251)

[خلاصه كتاب « مسأله شناخت‏ » 58](#_Toc519076252)

[اهميت شناخت‏ 58](#_Toc519076253)

[امكان شناخت‏ 59](#_Toc519076254)

[منابع شناخت‏ 61](#_Toc519076255)

[ابزار شناخت‏ 64](#_Toc519076256)

[مراحل و درجات شناخت‏ 68](#_Toc519076257)

[شناخت حسى و ويژگى‏هاى آن‏ 71](#_Toc519076258)

[شناخت عقلى و گستردگى آن‏ 72](#_Toc519076259)

[تعميم شناخت حسى‏ 73](#_Toc519076260)

[تعميق شناخت حسى (شناخت آيه‏اى يا استنباطى) 75](#_Toc519076261)

[ملاك شناخت (شناخت حقيقى) 78](#_Toc519076262)

[معيار شناخت و بررسى منطق عمل 81](#_Toc519076263)

[خلاصه كتاب « انسان و ايمان‏ » 87](#_Toc519076264)

[انسان و حيوان‏ 87](#_Toc519076265)

[شعاع آگاهى‏ها و سطح خواسته ‏هاى حيوان و انسان 87](#_Toc519076266)

[ملاك امتياز انسان 87](#_Toc519076267)

[آيا انسانيت روبنا است؟ 88](#_Toc519076268)

[علم و ايمان‏ 89](#_Toc519076269)

[رابطه علم و ايمان 89](#_Toc519076270)

[تأثير علم و ايمان بر همديگر 90](#_Toc519076271)

[جانشينى علم و ايمان 91](#_Toc519076272)

[ايمان مذهبى‏ 92](#_Toc519076273)

[آثار و فوايد ايمان 93](#_Toc519076274)

[الف) بهجت و انبساط 93](#_Toc519076275)

[ب) بهبود روابط اجتماعى 94](#_Toc519076276)

[ج) كاهش ناراحتى‏ها 95](#_Toc519076277)

[مكتب و ايدئولوژى‏ 95](#_Toc519076278)

[اسلام مكتب جامع و همه جانبه‏ 99](#_Toc519076279)

[لغزشگاه‏ هاى انديشه از نظر قرآن 99](#_Toc519076280)

[منابع تفكر در اسلام 100](#_Toc519076281)

[خلاصه كتاب « انسان در قرآن‏ » 101](#_Toc519076282)

[انسان در جهان ‏بينى اسلامى‏ 101](#_Toc519076283)

[ارزش ‏هاى انسان‏ 101](#_Toc519076284)

[ضد ارزش ‏ها 103](#_Toc519076285)

[زشت يا زيبا؟ 104](#_Toc519076286)

[موجود چند بعدى‏ 105](#_Toc519076287)

[خودشناسى‏ 108](#_Toc519076288)

[پرورش استعدادها 108](#_Toc519076289)

[پرورش جسم 108](#_Toc519076290)

[پرورش روح 109](#_Toc519076291)

[نقش مؤثر انسان در ساختن آينده خويش‏ 109](#_Toc519076292)

[ميدان آزادى و اراده انسان‏ 111](#_Toc519076293)

[طغيان انسان عليه محدوديت ‏ها 111](#_Toc519076294)

[انسان و قضا و قدر الهى‏ 112](#_Toc519076295)

[انسان و تكليف‏ 112](#_Toc519076296)

[شرايط صحت‏ 114](#_Toc519076297)

[آگاهى ‏هاى انسان‏ 116](#_Toc519076298)

[خلاصه كتاب « علل گرايش به ماديگرى‏ » 122](#_Toc519076299)

[مقدمه : ماترياليسم در ايران‏ 122](#_Toc519076300)

[ماترياليسم‏ 126](#_Toc519076301)

[نقش كليسا در گرايش‏هاى مادى‏ 128](#_Toc519076302)

[الف - نارسايى مفاهيم كليسايى در مورد خدا و ماوراى طبيعت 128](#_Toc519076303)

[ب - خشونت‏هاى كليسا 129](#_Toc519076304)

[نارسايى مفاهيم فلسفى غرب‏ 131](#_Toc519076305)

[مشكل علت نخستين‏ 131](#_Toc519076306)

[ريشه نيازمندى اشياء به علت‏ 133](#_Toc519076307)

[توحيد و تكامل‏ 135](#_Toc519076308)

[ازليت ماده‏ 139](#_Toc519076309)

[خدا يا آزادى‏ 139](#_Toc519076310)

[تصادف، خدا، عليت‏ 139](#_Toc519076311)

[مفهوم آفرينش‏ 140](#_Toc519076312)

[برهان نظم‏ 140](#_Toc519076313)

[از نظر هيوم برهان نظم واجد مشخصات زير است : 141](#_Toc519076314)

[انتقادات هيوم بر برهان نظم 141](#_Toc519076315)

[نقد و بررسى ايرادها 142](#_Toc519076316)

[نارسايى مفاهيم اجتماعى و سياسى‏ 143](#_Toc519076317)

[اظهار نظر غير متخصص‏ 144](#_Toc519076318)

[خداپرستى يا زندگى؟! 145](#_Toc519076319)

[محيط اخلاقى و اجتماعى نامساعد 146](#_Toc519076320)

[سنگر قهرمانى و پرخاشگرى‏ 148](#_Toc519076321)

[نتيجه‏ 149](#_Toc519076322)

[خلاصه كتاب « انسان و سرنوشت‏ » 151](#_Toc519076323)

[مقدمه : عظمت و انحطاط مسلمين‏ 151](#_Toc519076324)

[الف) عظمت و انحطاط مسلمين در ديدگاه تاريخى 151](#_Toc519076325)

[ب) اسلام و مقتضيات زمان 152](#_Toc519076326)

[ج) علل انحطاط مسلمين 152](#_Toc519076327)

[نگاهى به تاريخچه بحث قضا و قدر 155](#_Toc519076328)

[تعريف قضا و قدر و ارتباط آن با عليت‏ 160](#_Toc519076329)

[تغيير در قضا و قدر 162](#_Toc519076330)

[نقش انسان در تغيير سرنوشت خود 166](#_Toc519076331)

[منطق عالى اسلام 169](#_Toc519076332)

[پاسخ يك شبهه‏ 170](#_Toc519076333)

[پاورقی ها: 172](#_Toc519076334)