



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

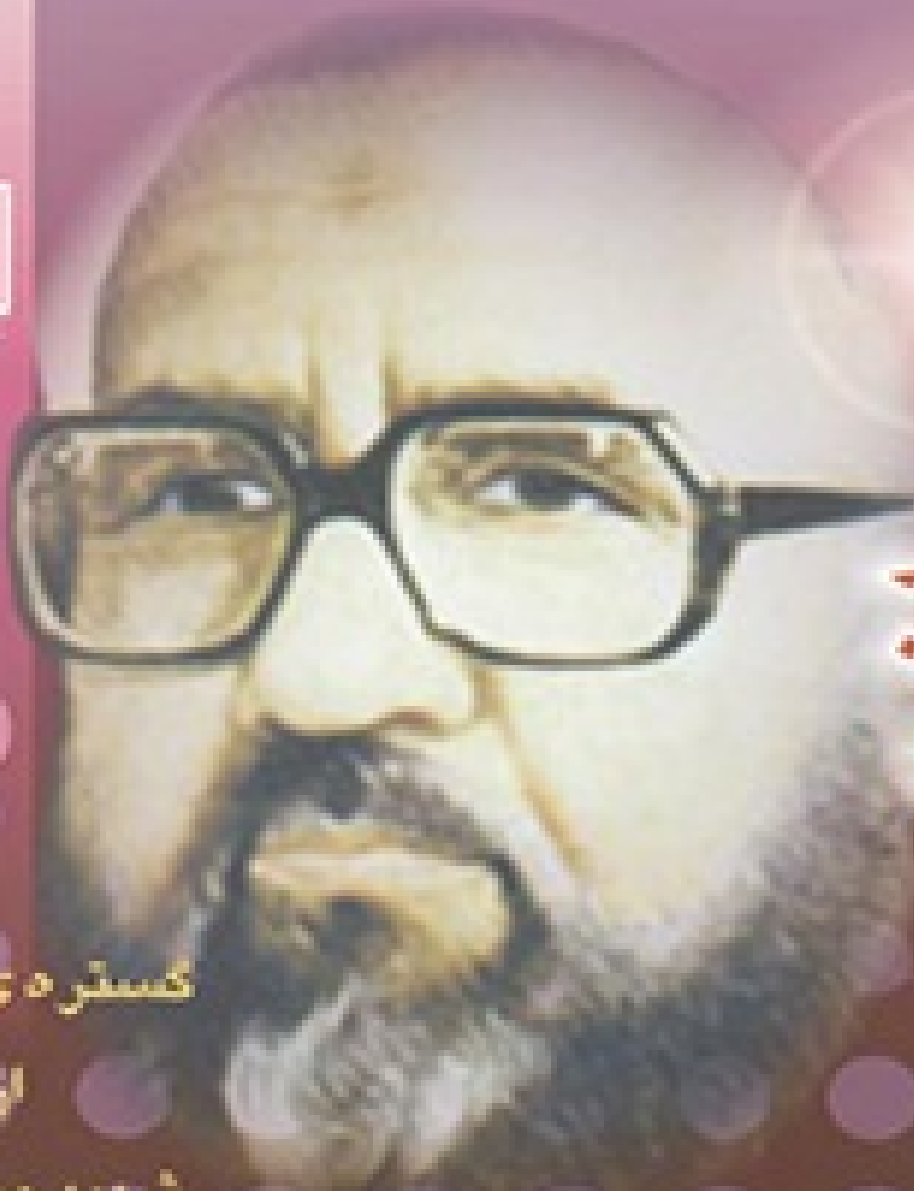
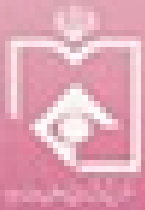
Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



ره‌تفاوت

۲

گسترده‌ی دین
از نگاه
شهید مطهری

حسن اردشیری لاجینی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رهیافت (۱) : گستره‌ی دین از نگاه شهید مطهری

نویسنده:

حسن اردشیری لاجیمی

ناشر چاپی:

مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	رهیافت ۲: گستره ی دین از نگاه شهید مطهری
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۳۱	دیباچه
۳۳	پیش گفتار
۳۵	بخش اول: علت رجوع به دین
۳۵	اشاره
۳۶	معیار جاودانگی
۳۸	فطری بودن دین
۳۹	نظریات درباره ی علل پیدایش دین
۴۱	نقد دیدگاه مارکسیستی
۴۳	نظریه ی فروید و نقد آن
۴۵	بخش دوم: دین و ایدئولوژی
۴۵	اشاره
۴۶	منشأ ایدئولوژی
۴۷	ایدئولوژی
۵۱	اقسام ایدئولوژی
۵۱	اشاره
۵۱	الف) دوگونگی ایدئولوژی ها
۵۴	ب) یگانگی فرهنگ و ایدئولوژی
۵۵	ج) ایدئولوژی متکی بر ارزش های انسانی
۵۵	د) ایدئولوژی وابسته یا مستقل

- ۵۶ هـ) ایدئولوژی ثبات یا تغییر؟
- ۵۷ وحی خاستگاه ایدئولوژی
- ۵۷ ارتباط بین ایدئولوژی و جهان بینی
- ۵۹ بخش سوم: عقل و دین
- ۵۹ اشاره
- ۶۰ عقل و دین
- ۶۰ دلایل سندیت عقل
- ۶۰ اشاره
- ۶۰ ۱_ دعوت به تعقل از طرف قرآن
- ۶۳ ۲_ استفاده از نظام علی و معلولی
- ۶۴ ۳_ فلسفه احکام
- ۶۵ ۴_ مبارزه با لغزش های عقل
- ۶۷ علم و ایمان
- ۶۹ جانشینی علم و ایمان
- ۷۱ علم چون روشنائی و ایمان حرارت
- ۷۴ بخش چهارم: مسأله شناخت و دین
- ۷۴ اشاره
- ۷۵ آیا شناخت ممکن است؟
- ۷۵ منابع شناخت
- ۷۷ ابزار شناخت
- ۷۹ موضوعات شناخت
- ۷۹ رابطه ی شناخت و اندیشه با محیط و اجتماع
- ۸۱ معرفت دینی
- ۸۱ اشاره
- ۸۱ آیا معرفت تکامل کیفی می پذیرد؟
- ۸۳ منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟

۸۶	حقیقت نسبی است یا مطلق؟
۸۶	اشاره
۸۸	نقد نسبی انگاری
۹۰	بخش پنجم: جایگاه فقه در دین
۹۰	اشاره
۹۱	جایگاه فقه در دین مفهوم فقه
۹۲	منابع فقه
۹۳	علوم مورد نیاز فقیه
۹۴	جایگاه عقل
۹۵	ابواب و رؤوس مسایل فقه
۹۷	اجتهاد
۹۸	نسبیت اجتهاد
۱۰۰	تنوع مسایل فقه
۱۰۲	آیا فقه یک علم است یا چند علم؟
۱۰۵	بخش ششم: انسان شناسی و دین
۱۰۵	اشاره
۱۰۶	انسان شناسی و دین
۱۰۶	ارزش های مثبت و منفی انسان
۱۰۸	ابعاد مختلف انسان
۱۰۸	اشاره
۱۰۸	۱- علم و دانایی
۱۰۸	۲- خیر اخلاقی
۱۱۱	۳- جمال و زیبایی
۱۱۱	۴- تقدیس و پرستش
۱۱۲	میدان آزادی و اراده انسان
۱۱۲	اشاره

۱۱۳	۱_ وراثت
۱۱۳	۲_ محیط طبیعی و جغرافیایی
۱۱۴	۳_ محیط اجتماعی
۱۱۴	۴_ تاریخ و عوامل زمانی
۱۱۴	طغیان انسان علیه محدودیت ها
۱۱۴	انسان و قضا و قدر الهی
۱۱۶	انسان و تکلیف
۱۱۷	روابط اجتماعی و دین
۱۱۹	ولاء عام
۱۲۳	استوار ساختن میثاق ها و پیمان ها
۱۲۴	بخش هفتم: دین و اخلاق
۱۲۴	اشاره
۱۲۵	معنای اخلاق
۱۲۶	تعریف فعل اخلاقی
۱۲۷	انواع اخلاق
۱۲۷	اشاره
۱۲۷	۱_ اخلاق اکتسابی
۱۲۷	۲_ اخلاق جنسی
۱۲۸	۳_ اخلاق طبیعی
۱۲۸	۴_ اخلاق مذهبی
۱۳۰	پشتوانه ی اخلاق
۱۳۲	دین، تنها ضامن اجرای اخلاق
۱۳۳	خودشناسی ریشه ی الهامات اخلاقی
۱۳۴	اخلاق اسلامی و رشد طبیعی استعدادها
۱۳۹	بخش هشتم: دین و روان شناسی
۱۳۹	اشاره

۱۴۰	دین و روان شناسی
۱۴۰	اشاره
۱۴۰	کشف روان ناخودآگاه
۱۴۱	دو خصوصیت حوزه ی روان ناخودآگاه
۱۴۳	«پنهان های روان انسان» در قرآن و دعای کمیل
۱۴۵	نظریه ی فروید
۱۴۸	نظریه ی یونگ
۱۴۹	مسأله ی تلقین
۱۵۰	عیب های جسمی و روانی
۱۵۴	آفات روح انسان
۱۵۵	تسویل از منظر روان شناسی
۱۵۶	عقده های روانی مخفی
۱۵۹	«من» واقعی انسان از منظر روانشناسی
۱۶۰	روان ناخودآگاه
۱۶۱	روان شناسی و آشفتگی غرائز و میل ها
۱۶۴	کاهش ناراحتی ها
۱۶۶	بهبخت و انبساط
۱۷۱	بخش نهم: دین و جامعه شناسی
۱۷۱	اشاره
۱۷۲	دین و جامعه شناسی
۱۷۴	جامعه چیست؟
۱۸۱	رابطه ی جامعه و فرهنگ
۱۸۲	جامعه و سنت
۱۸۳	جبر و اختیار
۱۸۵	یگانگی یا چندگانگی جامعه ها
۱۸۵	اشاره

۱۸۵	از نظر ماهیت
۱۸۶	آینده‌ی جامعه‌ها
۱۸۸	بخش دهم: دین و فرهنگ
۱۸۸	اشاره
۱۸۹	دین و فرهنگ (معنی فرهنگ)
۱۸۹	فرهنگ اصیل
۱۹۰	مواد فرهنگ
۱۹۴	رابطه‌ی انسان و فرهنگ
۱۹۶	فرهنگ، تمدن و جامعه
۱۹۸	نقش اساسی حروف الفبا در فرهنگ
۲۰۰	بخش یازدهم: دین و تاریخ
۲۰۰	اشاره
۲۰۱	تعریف تاریخ
۲۰۲	قرآن و تاریخ
۲۰۳	توجیه و تفسیر تکامل تاریخ
۲۰۴	دو شیوه‌ی مختلف
۲۰۵	بینش انسانی یا فطری
۲۰۹	تلقی قرآن
۲۱۰	آموزندگی تاریخ
۲۱۱	نقش شخصیت در تاریخ
۲۱۳	نقش دین در تکامل تاریخ
۲۱۶	بخش دوازدهم: دین و اقتصاد
۲۱۶	اشاره
۲۱۷	دین و اقتصاد (نظری به اقتصاد اسلامی)
۲۱۸	پیوند اسلام و اقتصاد
۲۱۹	نظر اسلام راجع به ثروت

۲۲۱	اقتصاد اسلام
۲۲۵	روابط اقتصادی
۲۲۷	بخش سیزدهم: دین و حقوق
۲۲۷	اشاره
۲۲۸	مبانی اولیه ی حقوق اسلامی
۲۲۹	رابطه ی حقوق و جهان بینی
۲۳۰	علاقه ی غایی بیان حق و ذی حق
۲۳۲	علاقه ی فاعلی میان حق و ذی حق
۲۳۲	تلازم حق و تکلیف
۲۳۳	تکامل حقوق
۲۳۴	حقوق و آزادی و مساوات
۲۳۵	حقوق و حدود
۲۳۷	حقوق، حدود، تربیت
۲۳۹	بخش چهاردهم: دین و آزادی
۲۳۹	اشاره
۲۴۰	دین و آزادی (تعریف آزادی)
۲۴۱	مبنای آزادی
۲۴۲	حق یا تکلیف بودن آزادی
۲۴۳	حدود آزادی
۲۴۴	آزادی عقیده
۲۴۷	آزادی بیان
۲۴۹	آزادی، هدف یا وسیله
۲۴۹	آزادی و رشد سیاسی _ اجتماعی
۲۵۰	آزادی احزاب
۲۵۲	دموکراسی
۲۵۲	نتایج

۲۵۷ ----- کتاب نامه

۲۵۹ ----- درباره مرکز

رہیافت ۲: گسترہ ی دین از نگاه شهید مطہری

مشخصات کتاب

گسترہ ی دین از نگاه شهید مطہری _ کد (۶۶۸)

گردآورنده: حسن اردشیری لاجیمی

ناشر: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

تایپ و صفحہ آرایہ: اکرم سادات بنی زہرا

لیتوگرافی: سروش مہر

طراح جلد: ابوالحسن کوه کن

چاپ: نگارش

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۱

شمارگان: ۱۲۰۰

بہا: ۱۲۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، بلوار امین، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

پست الکترونیکی: Email: IRCgIRIB.COM

اینترنت: <http://WWW.IRC.COM>

تلفن: ۲۹۳۵۸۰۳ و ۲۹۱۰۶۰۲ نمابر: ۲۹۳۳۸۹۲

شابک: X-۱۶-۷۸۰۸-۹۶۴ISBN: ۹۶۴-۷۸۰۸-۱۶-X

ص: ۱

اشارہ

ص: ۲

ره یافت ۲

فهرست مطالب

فهرست مطالب ۴

دبیاچه ۱۲

پیش گفتار ۱۴

بخش اول: ۱۶

علت رجوع به دین ۱۶

معیار جاودانگی ۱۷

فطری بودن دین ۱۹

نظریات درباره ی علل پیدایش دین ۲۰

نقد دیدگاه مارکسیستی ۲۲

نظریه ی فروید و نقد آن ۲۴

بخش دوم: ۲۶

دین و ایدئولوژی ۲۶

منشأ ایدئولوژی ۲۷

ایدئولوژی ۲۸

اقسام ایدئولوژی ۳۲

الف) دو گونه ی ایدئولوژی ها ۳۲

ب) یگانگی فرهنگ و ایدئولوژی ۳۴

ج) ایدئولوژی متکی بر ارزش های انسانی ۳۵

د) ایدئولوژی وابسته یا مستقل ۳۵

ه) ایدئولوژی ثبات یا تغییر؟ ۳۶

وحی خاستگاه ایدئولوژی ۳۷

ارتباط بین ایدئولوژی و جهان بینی ۳۷

بخش سوم: ۳۹

عقل و دین ۳۹

عقل و دین ۴۰

دلایل سندیت عقل ۴۰

۱_ دعوت به تعقل از طرف قرآن ۴۰

۲_ استفاده از نظام علی و معلولی ۴۳

۳_ فلسفه احکام ۴۴

۴_ مبارزه با لغزش های عقل ۴۵

علم و ایمان ۴۷

جانشینی علم و ایمان ۴۹

علم چون روشنایی و ایمان حرارت ۵۱

بخش چهارم: ۵۴

مسأله شناخت و دین ۵۴

آیا شناخت ممکن است؟ ۵۵

منابع شناخت ۵۵

ابزار شناخت ۵۷

موضوعات شناخت ۵۹

رابطه ی شناخت و اندیشه با محیط و اجتماع ۵۹

معرفت دینی ۶۱

آیا معرفت تکامل کیفی می پذیرد؟ ۶۱

منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟ ۶۳

حقیقت نسبی است یا مطلق؟ ۶۶

نقد نسبی انگاری ۶۸

بخش پنجم: ۷۰

ص: ۶

جایگاه فقه در دین ۷۰

جایگاه فقه در دین ۷۱

مفهوم فقه ۷۱

منابع فقه ۷۲

علوم مورد نیاز فقیه ۷۳

جایگاه عقل ۷۴

ابواب و رؤوس مسایل فقه ۷۵

اجتهاد ۷۷

نسبیت اجتهاد ۷۸

تنوع مسایل فقه ۸۰

آیا فقه یک علم است یا چند علم؟ ۸۲

بخش ششم: ۸۵

انسان شناسی و دین ۸۵

انسان شناسی و دین ۸۶

ارزش های مثبت و منفی انسان ۸۶

ابعاد مختلف انسان ۸۸

۱_ علم و دانایی ۸۸

۲_ خیر اخلاقی ۸۸

۳_ جمال و زیبایی ۹۰

۴_ تقدیس و پرستش ۹۰

میدان آزادی و اراده انسان ۹۱

۱_ وراثت ۹۲

۲_ محیط طبیعی و جغرافیایی ۹۲

۳_ محیط اجتماعی ۹۳

۴_ تاریخ و عوامل زمانی ۹۳

طغیان انسان علیه محدودیت ها ۹۳

انسان و قضا و قدر الهی ۹۳

انسان و تکلیف ۹۵

روابط اجتماعی و دین ۹۶

ولاء عام ۹۸

استوار ساختن میثاق ها و پیمان ها ۱۰۲

بخش هفتم: ۱۰۳

دین و اخلاق ۱۰۳

معنای اخلاق ۱۰۴

تعریف فعل اخلاقی ۱۰۵

انواع اخلاق ۱۰۶

۱_ اخلاق اکتسابی ۱۰۶

۲_ اخلاق جنسی ۱۰۶

۳_ اخلاق طبیعی ۱۰۷

۴_ اخلاق مذهبی ۱۰۷

پشتوانه ی اخلاق ۱۰۹

دین، تنها ضامن اجرای اخلاق ۱۱۱

خودشناسی ریشه ی الهامات اخلاقی ۱۱۲

اخلاق اسلامی و رشد طبیعی استعدادها ۱۱۳

بخش هشتم: ۱۱۸

دین و روان شناسی ۱۱۸

دین و روان شناسی ۱۱۹

کشف روان ناخودآگاه ۱۱۹

دو خصوصیت حوزه ی روان ناخودآگاه ۱۲۰

«پنهان های روان انسان» در قرآن و دعای کمیل ۱۲۲

نظریه ی فروید ۱۲۴

نظریه ی یونگ ۱۲۷

مسأله ی تلقین ۱۲۸

عیب های جسمی و روانی ۱۲۹

آفات روح انسان ۱۳۳

تسویل از منظر روان شناسی ۱۳۴

عقده های روانی مخفی ۱۳۵

«من» واقعی انسان از منظر روانشناسی ۱۳۸

روان ناخود آگاه ۱۳۹

روان شناسی و آشفتگی غرائز و میل ها ۱۴۰

کاهش ناراحتی ها ۱۴۳

بهجت و انبساط ۱۴۵

بخش نهم: ۱۵۰

دین و جامعه شناسی ۱۵۰

دین و جامعه شناسی ۱۵۱

جامعه چیست؟ ۱۵۳

رابطه ی جامعه و فرهنگ ۱۶۰

جامعه و سنت ۱۶۱

جبر و اختیار ۱۶۲

یگانگی یا چندگانگی جامعه ها ۱۶۴

از نظر ماهیت ۱۶۴

آینده ی جامعه ها ۱۶۵

بخش دهم: ۱۶۷

دین و فرهنگ ۱۶۷

دین و فرهنگ ۱۶۸

معنی فرهنگ ۱۶۸

فرهنگ اصیل ۱۶۸

مواد فرهنگ ۱۶۹

رابطه ی انسان و فرهنگ ۱۷۳

فرهنگ، تمدن و جامعه ۱۷۵

نقش اساسی حروف الفبا در فرهنگ ۱۷۷

بخش دهم: ۱۷۹

دین و تاریخ ۱۷۹

تعریف تاریخ ۱۸۰

قرآن و تاریخ ۱۸۱

توجیه و تفسیر تکامل تاریخ ۱۸۲

دو شیوه ی مختلف ۱۸۳

بینش انسانی یا فطری ۱۸۴

تلقى قرآن ۱۸۸

آموزندگی تاریخ ۱۸۹

نقش شخصیت در تاریخ ۱۹۰

نقش دین در تکامل تاریخ ۱۹۲

بخش دوازدهم: ۱۹۵

دین و اقتصاد ۱۹۵

دین و اقتصاد ۱۹۶

نظری به اقتصاد اسلامی ۱۹۶

پیوند اسلام و اقتصاد ۱۹۷

نظر اسلام راجع به ثروت ۱۹۸

اقتصاد اسلام ۲۰۰

روابط اقتصادی ۲۰۴

بخش سیزدهم: ۲۰۶

دین و حقوق ۲۰۶

مبانی اولیه ی حقوق اسلامی ۲۰۷

رابطه ی حقوق و جهان بینی ۲۰۸

علاقه ی غایی بیان حق و ذی حق ۲۰۹

علاقه ی فاعلی میان حق و ذی حق ۲۱۱

تلازم حق و تکلیف ۲۱۱

تکامل حقوق ۲۱۲

حقوق و آزادی و مساوات ۲۱۳

حقوق و حدود ۲۱۴

حقوق، حدود، تربیت ۲۱۶

بخش چهاردهم: ۲۱۸

دین و آزادی ۲۱۸

دین و آزادی ۲۱۹

تعریف آزادی ۲۱۹

مبنای آزادی ۲۲۰

حق یا تکلیف بودن آزادی ۲۲۱

حدود آزادی ۲۲۲

آزادی عقیده ۲۲۳

آزادی بیان ۲۲۶

آزادی، هدف یا وسیله ۲۲۸

آزادی و رشد سیاسی _ اجتماعی ۲۲۸

آزادی احزاب ۲۲۹

دموکراسی ۲۳۱

نتایج ۲۳۱

کتاب نامه ۲۳۶

در طول تاریخ زندگی بشر، چهره های درخشانی ظهور کرده اند که همچون مشعل فروزانی، فرا راه زندگیِ مردمان را روشن ساخته و آنان را به سوی اهداف متعالی رهنمون ساختند. استاد مطهری فرزند راستین اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله وسلم است که هم عزت خون شهیدان راه حق را پشتوانه ی شخصیت کم نظیر خود دارد و هم کرامت اندیشه و قلم علمای ربانی را. بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی رحمه الله او را حاصل عمر خود می دانستند و رهبر فرزانه ی انقلاب نیز فرمودند: آثار استاد مطهری مبنای فکری نظام جمهوری اسلامی است و به حق شاگرد شایسته ی امام امت و از افراد نادر و کم نظیر زمان ما و عصاره ای از اندیشه های اسلامی می باشند.

شهید مطهری نور تابنده ای بود که به مخاطبان خود انوار یکتاپرستی تابانید و زنگار انحراف و التقاط را از دل ها زدود. او تجسم معارف اسلامی، علوم و فنون عقلی و نقلی، طراح بزرگ اصلاح جامعه ی اسلامی و مظهر کامل یک دانشمند برجسته ی ایران و اسلام بود.

او به حق یکی از بزرگ ترین معماران بنای فکری نظام اسلامی به شمار می آید. کتاب ها و گفتارهایی که این نظریه پرداز اسلامی به آن ها پرداخته، بی تردید برای جامعه ی اسلامی حیاتی و چاره ساز است. ایشان بیشترین تلاش و همت خود را صرف رهبری جامعه ی اسلامی بویژه جوانان نمود، حیات علمی استاد مطهری بیانگر تلاش خالصانه ی ایشان می باشد.

تفکر ناب این ایدئولوگ بزرگ نظام اسلامی منحصر به زمان خاص نیست، بلکه اندیشه های تابناک وی پاسخگوی نیازهای انسان معاصر در ابعاد اعتقادی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... است. در اثبات این مدعا پژوهشگر ارجمند جناب آقای حسن اردشیری لاجیمی کوشیده اند تا نوشته های ناب استاد را در گستره ی دین، گویا و تحفه برنامه سازان ارجمند سازند. ضمن سپاس از مساعی ایشان، امید که مورد استفاده برنامه سازان ارجمند قرار گیرد.

«أَنَّهُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ»

«اداره کل پژوهش مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما»

پیش‌گفتار

پیش‌گفتار

انسان عصر جدید که خود را محقق و دردانه جهان می‌داند با به سؤال کشاندن دین و ارزیابی خدمات و حسنات پیامبران و جایگاه ایدئولوژی و در بعضی مواقع قرار دادن دین در کنار سایر علوم اجتماعی، به بررسی انتظارات خویش از دین می‌پردازد. وی از زاویه ایی به دین می‌نگرد که باعث ایجاد شبهاتی در عرصه ی دین شده است. اما همیشه عالمان دینی در پی این بوده اند که بتوانند در جواب شکاکان و طراحان شبهه با نوآوری در علم کلام به آن مسایل جواب دهند. از ابتدای ظهور اسلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام با احتجاج های خود یاران خویش را با چگونگی پاسخ به شبهات آشنا می ساختند.

علم کلام در اسلام برای دفاع از دین بوجود آمده است و اکثر مباحث جدید توسط متکلمین اسلام طرح و پاسخ داده شد. که متأسفانه این مقدمه گنجایش پرداختن به آن ها را ندارد. در ثانی فلاسفه دین مدار ما هم در جای جای کتب فلسفی خویش به مباحث فلسفه دین پرداختند مثلاً ابن سینا در جای جای کتاب شفا به این موضوع پرداخته است و یا در رساله معراجیه و دیگر رسایل خویش به دقت به این گونه مسایل پرداخته است. ملاصدرا نیز در

اثر گران سنگ خویش حکمت المتعالیه (اسفار) و دیگر رسالاتش به این موضوع پرداخته است که انشاءالله در فرصتی به آن ها هم پرداخته خواهد شد.

از دانشمندان معاصر که در این گونه مسایل تلاش مداوم و پی گیر داشته، استاد علامه شهید مرتضی مطهری رحمه الله بوده است که با نبوغ خاص خویش به همه مسایل مطرح شده در این عصر از نگاه دین پرداخته و باعث شد تا نقطه عطفی در تفکر فلسفی جدید ایجاد شود.

نقطه نظرهای بسیار زیبایی که استاد رضوان الله تعالی علیه در مقوله هایی چون ایدئولوژی، انسان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ و علم و ... ابراز داشته اند، هنوز بسیار تازه می باشند و جای طرح آن ها بصورت کارهای موضوعی بسیار خالی است.

بر این اساس تصمیم گرفته شد گزیده ای از نظرات بسیار بلند استاد علامه در بعضی از موضوعات در فلسفه دین را در این نوشتار ارایه دهیم. انشاءالله که در مقابل آن همه تلاش استاد، توانسته باشیم هدیه ای را هرچند ناقابل ارایه دهیم.

شایان ذکر است مطالب این مجموعه از کتاب های استاد استخراج شده است. در مواردی که سخنی از نگارنده آورده شده در داخل کروش (قلاب) قرار گرفته است.

بخش اول: علت رجوع به دین

اشاره

بخش اول: علت رجوع به دین

زیر فصل ها

معیار جاودانگی

فطری بودن دین

نظریات درباره ی علل پیدایش دین

نقد دیدگاه مارکسیستی

نظریه ی فروید و نقد آن

معیار جاودانگی

معیار جاودانگی

(استاد ابتدا به این مطلب می پردازد که خواسته های انسان چگونه اند. آیا همه ی آن ها به یک گونه اند یا خیر؟)

در میان خواسته های بشر باز دو جور خواسته داریم:

خواسته های طبیعی؛

خواسته های غیرطبیعی، یعنی اعتیادی.

خواسته های طبیعی آن چیزهایی است که ناشی از ساختمان طبیعی بشر است. یک سلسله امور که هر بشری به موجب آن که بشر است خواهان آن هاست. و رمز آن ها را هم هنوز کسی مدعی نشده که کشف کرده است. مثلاً چرا بشر علاقمند تحقیق است؟ چرا بشر علاقمند به جمال و زیبایی است؟ ...

غیر از خواسته های طبیعی احیاناً یک سلسله خواسته های دیگری هم در میان بسیاری از افراد بشر هست که «اعتیادات» نامیده می شوند. اعتیادات قابل ترک دادن و عوض کردن است (مثلاً سیگار کشیدن) اما امور طبیعی این طور نیست، قابل ترک دادن نیست. جلوی یک نسل را اگر بگیریم نسل بعدی خودش به دنبال او می رود.

حکما قاعده ای دارند، می گویند: «القسر لا یدوم» یعنی یک امر غیرطبیعی دوام پیدا نمی کند، هر جریانی که غیرطبیعی باشد باقی نمی ماند و تنها جریانی

که طبیعی باشد قابل دوام است. مفهوم مخالف این سخن این است که جریان های طبیعی قابل دوام است، امکان بقاء دارد، ولی جریان های غیرطبیعی امکان دوام ندارد.

علی هذا اگر دین بخواهد در این دنیا باقی بماند باید دارای یکی از این دو خاصیتی که عرض کردم بوده باشد؛ یا باید در نهاد بشر جای داشته باشد. در ژرفنای فطرت جای داشته باشد، یعنی خود در درون بشر به صورت یک خواسته ای باشد، که البته در آن صورت تا بشر در دنیاست باقی خواهد ماند. و یا لااقل اگر خودش خواسته طبیعی بشر نیست، باید وسیله باشد، باید تأمین کننده خواسته یا خواسته های دیگر بشر باشد. اما این هم به تنهایی کافی نیست، باید آن چنان وسیله ی تأمین کننده ای باشد که چیز دیگری هم نتواند جای او را بگیرد، یعنی باید چنین فرض کنیم که بشر یک رشته احتیاجات دارد که آن احتیاجات را فقط دین تأمین می کند، چیز دیگری غیر از دین و مذهب قادر نیست آن احتیاجات را تأمین کند؛ والا اگر چیزی در این دنیا پیدا شد که توانست مثل دین یا بهتر از دین آن حاجت و آن خواسته را که دین تأمین می کرده است تأمین کند، آن وقت دین از میان می رود، خصوصا اگر بهتر از دین هم تأمین کند.

اتفاقا دین هر دو خاصیت را دارد، یعنی هم جزو نهاد بشر است، جزو خواسته های فطری و عاطفی بشر است و هم از لحاظ تأمین حوایج و

خواسته های بشری مقامی را دارد که جانشین ندارد و اگر تحلیل کنیم معلوم می شود اصلاً امکان ندارد چیز دیگری جایش را بگیرد. (۱)

فطری بودن دین

فطری بودن دین

قرآن راجع به قسمت اول که دین را خدا در نهاد بشر قرار داده این طور می فرماید:

«فأقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها»

توجه خویش را به سوی دین حق گرایانه پایدار و استوار کن همانا دین فطره الله که همه ی مردم را بر آن آفریده، نگهدارد.

حضرت علی علیه السلام نیز انبیاء را این طور تعریف می کند:

«خدا انبیاء را یکی پس از دیگری فرستاد تا این که وفای آن پیمانی را که در نهاد بشر با دست خلقت بسته نشده و روی کاغذ نیامده بلکه روی صفحه دل آمده، روی عقل ذات و فطرت آمده، قلم خلقت او را در سر ضمیر، در اعماق شعور باطن بشر نوشته است، به آن پیمان باوفا باشد.»

غرضم استشهاد نبود که از راه استشهاد به قرآن مدعای خود را اثبات کرده باشم بلکه خواستم عرض کنم که این نظریه را برای اولین بار قرآن ابراز داشته است که دین جزو نهاد بشر است، و قبل از اسلام چنین تزی در جهان وجود نداشت. تا قرن هفدهم و هجدهم و نوزدهم میلادی، بشر در این زمینه ها هزار گونه فکر می کرد، در حالی که اکنون می بینیم کاوشهایی روانی، هماهنگ با قرآن می گوید:

«فطره الله التي فطر الناس عليها» (۱)

نظریات درباره ی علل پیدایش دین

نظریات درباره ی علل پیدایش دین

راجع به این که دین چگونه در میان مردم پیدا شد و آیا از میان خواهد رفت یا نه، حرف ها و فرضیه ها آن قدر زیاد است که اگر بخواهیم همه ی آن ها را برشماریم وقت زیادی می گیرد؛ به اجمال برایتان عرض می کنیم؛ زمانی آمدند گفتند دین مولود ترس است. بشر از طبیعت می ترسیده، از صدای غرش رعد می ترسیده، از هیبت دریا می ترسیده، و نتیجه ترس سبب شده که فکر دین در سر مردم پیدا شود. یکی از حکمای قدیم روم به نام «لوکرتیوس» گفته است: «نخستین پدر خدایان ترس است». در زمان ما هم بوده و هستند کسانی که همین فرضیه قدیمی و کهنه را تأیید می کنند و مکرر در سخنان خود به عنوان فکر تازه آن را بازگو می نمایند.

بعضی گفتند؛ علت پیدایش دین جهل و نادانی بشر است؛ بشر می خواسته حوادث جهان را تحلیل نماید و برای آن ها علت ذکر کند و چون علت ها را نمی شناخته است، علت ماوراء طبیعی برای حوادث فرض کرده است.

بعضی دیگر گفته اند؛ علت این که بشر به سوی دین گراییده است علاقه ای است که به نظم و عدالت دارد؛ وقتی که در دنیا از طرف طبیعت با اجتماع بی عدالتی می بیند، برای این که تسکینی جهت آلام درونی خود پیدا کند دین را برای خویشتن می سازد.

صاحبان فرضیه های فوق گفتند؛ علم را توسعه بدهید، دین از میان می رود. چنین فرض کردند که با توسعه علم، خود به خود دین از میان می رود؛ عالم شدن مساوی است با بی دین شدن.

بعضی آمدند برای پیدایش دین یک علت دیگر فرض کردند و گفتند دین وسیله ای است برای کسب امتیاز در جامعه های طبقاتی. این فرضیه مارکسیست هاست. گفتند بشر در ابتدا زندگی اشتراکی داشته است؛ آن وقتی که زندگی ابتدایی و قبیله ای بوده است، در آن زمان اساسا دینی وجود نداشته؛ به علل خاصی مالکیت پیدا می شود، جامعه طبقاتی بوجود می آید؛ فئودالیسم بوجود می آید، بعد از فئودالیسم کاپیتالیسم پیدا می شود. طبقه ی حاکم بوجود می آید و طبقه ی محکوم، مظلوم و رنجبر و زحمتکش؛ بالاخره در جامعه فئودالیستی و کاپیتالیستی طبقه ی حاکمه برای این که منافع خود را حفظ کند دین را اختراع می کند تا طبقه ی محکوم در مقابل او قیام نکند؛ دین وسیله ای است، افساری، پوزبندی است برای طبقه ی مظلوم و محکوم از طرف طبقه ی ظالم و حاکم.

صاحبان فرضیه های دیگر گفتند علم چاره کننده ی دین است؛ اگر علم بیاید دین از میان می رود. اما این فرضیه یعنی فرضیه مارکسیست ها علم را چاره کننده ی دین نمی داند. این ها بعد از این که دیدند علم آمد و دین باقی ماند و دیدند دانشمندان طراز اولی همچون پاستور و غیره در آستانه دین زانو زدند. گفتند خیر، علم چاره کننده ی دین نیست، دین اساسا مولود جهل نیست، مولود ترس نیست، مولود علاقه ی فطری انسان به نظم و عدالت هم نیست، دین

اختراع طبقه ی حاکمه در مقابل طبقه ی محکوم است؛ تا وقتی که جامعه ی طبقاتی وجود دارد ولو آن که علم به عرش هم برسد باز دین هست.

نقد دیدگاه مارکسیستی

نقد دیدگاه مارکسیستی

جامعه ی اشتراکی به وجود بیاورید، طبقات را از میان ببرید، طبقات را که از میان بردید دین هم خود به خود از میان خواهد رفت؛ دین یک ابزاری است، یک دامی است، یک شبکه ای است که طبقه ی حاکم نصب کرده است، وقتی خود آن طبق از بین رفت ابزار کارش هم از میان می رود، خلاصه این که مساوات کامل برقرار کنید، دین از میان خواهد رفت.

این فرضیه نیز نتوانست در دنیا برای خود جایی باز کند؛ زیرا از طرفی علما ثابت کردند، دین از مالکیت قدیم تر است، در دوران اشتراکی اولی هم دین بوده است، در همان دوران اشتراک اولیه و پیش از پیدایش جامعه های طبقاتی هم دین بوده است و پرستش وجود داشته؛ و از طرف دیگر این توجیه و تفسیر با واقعیت تاریخ تطبیق نمی کند. و تاریخ دوران گذشته حتی خلاف این نظریه را نیز نشان می دهد؛ دین همیشه از میان طبقات ضعیف و محکوم ظهور کرده است؛ رهبران دینی اشخاصی چون موسی بوده اند، با گروهی زبردست و بیچاره در مقابل قومی حاکم و مسلط یعنی فرعون و فرعونیان.

وقتی پیغمبر اسلام ظهور کرد، چه کسانی از او حمایت کردند؟ متنفذین و پولدارها و رباخوارها؟ آن ها همان ها هستند که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله علیه آن ها قیام کرد. قرآن این ها را با کلمه ی «مَلَأُ» تعبیر می کند؛ یعنی اشراف. این ها همه مخالف بوده اند. این هایی که این طبقه را تشکیل می دادند همان رهبران مخالفین آن حضرت بودند از قبیل ابوسفیان، ابوجهل، ولید بن مغیره، این ها

همه از گردن کلفتان درجه اول عربستان بوده اند. اما آن هایی که به عنوان یاران و گروندگان پیغمبر اسلام اسمشان را در تاریخ می بینیم از قبیل عمّار یاسر، ابوذر غفاری، سلمان فارسی، عبدالله بن مسعود و نظایر آن ها جزو طبقات زیردست و محکوم و مظلوم اجتماع بوده اند. تقریباً در یک سال و نیم پیش که خروشچف هنوز سقوط نکرده بود، در روزنامه های اطلاعات و کیهان خبری را خواندم و اتفاقاً همان وقت در سخنرانی ایی که در تهران داشتم آن را نقل کردم و گفتم: «بخوانید و تعجب کنید». آن وقت «بن بلا» رئیس جمهور پیشین الجزایر هنوز بر سر کار بود. بن بلا گفته بود: «وقتی خروشچف به الجزایر آمد، من به او گفتم که اسلام می تواند در شمال آفریقا به عنوان نیروی محرک و نیروی انقلابی عظیمی به کار رود. خروشچف تصدیق کرد و گفت بله، یک نفر دیگر هم از تئوریسین های کمونیست که گویا از فرانسه یا ایتالیا به الجزایر آمده بود، او هم پذیرفته بود که اسلام در شمال آفریقا می تواند عامل تحرک اجتماع و عامل مبارزه با امپریالیسم بوده باشد». من این را در مجلس آن شب نقل کرده و گفتم آقایان؛ این ها همان کسانی هستند که تا پنجاه سال پیش می گفتند دین افیون ملت هاست. اختراعی است که طبقه ی حاکم علیه طبقه ی محکوم کرده است، ولی حالا که اسلام را از نزدیک می بینند و یک مسلمان انقلابی مثل «بن بلا» اسلام را برای آن ها تشریح می کند، تصدیق می کنند که اسلام می تواند محرک تاریخ باشد.

بنابراین؛ فرضیه ی فوق هم راجع به مبدأ و منشأ پیدایش دین منسوخ شد و از بین رفت. (۱)

روان ناخودآگاه جزء سرشت بشر است، عناصر رانده شده می روند آن جا و به آن ملحق می شوند؛ دین جزء اموری است در روان ناخودآگاه بشر بطور فطری و طبعی وجود دارد. (۲)

نظریه ی فروید و نقد آن

نظریه ی فروید و نقد آن

فرضیه ای هم فروید آورد، این فرضیه را هم برای شما نقل می کنم، از نقل این فرضیه های گوناگون حداقل این قدر می توانید استنباط کنید که در مغرب زمین در میان مخالفین دین، وحدت نظری وجود ندارد، هر یک از مخالفین چیزی مخصوص به خود گفته است:

فروید گفت: دین ناشی از ترس است، نه از جهل است، و نه عکس العمل در مقابل بی نظمی هاست و نه عاملی است در راه کسب امتیازات طبقاتی، او همان طوری که همه ی حوادث اجتماع را با غریزه ی جنسی تحلیل و توجیه می کرد، خواست دین را هم از این راه توجیه کند و نتیجتاً گفت:

بشر در اجتماع از نظر جنسی محرومیت هایی پیدا می کند که موجب می شود غریزه عقب رانده شده و به شعور ناخودآگاه برود. وقتی که آن جا رفت قیود اجتماعی جلوی او را می گیرد که بیرون نیاید، اما در آن صورت این محرومیت ها از راه ها و به شکل های دیگری بروز می کند که یکی از آن ها دین

۱- امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۳۰ - ۳۱.

۲- امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۲۸، ۳۳.

است. دین ریشه اش تمایل جنسی است و نه چیز دیگر. او هم چنین می گفت که ریشه ی اخلاق هم تمایلات جنسی است، علم هم ریشه اش جنسی است.

اگر از او می پرسیدیم به عقیده ی شما دین چه موقعی از میان مردم خواهد رفت؟ می گفت: آزادی جنسی مطلق بدهید به طوری که هیچ محرومیت جنسی وجود نداشته باشد؛ در آن صورت دین هم وجود نخواهد داشت. اما طولی نکشید که فروید خودش هم از حرف خودش پشیمان شد. شاگردهایش نیز از او نپذیرفتند. در همین جاست که نظریه ی فطری بودن دین و این که دین جزو نهاد بشر است پیدا می شود! (۱)

۱- امدادهای غیبی در زندگی بشر، صص ۳۱، ۳۲.

بخش دوم: دین و ایدئولوژی

اشاره

بخش دوم: دین و ایدئولوژی

زیر فصل ها

منشأ ایدئولوژی

ایدئولوژی

اقسام ایدئولوژی

وحی خاستگاه ایدئولوژی

ارتباط بین ایدئولوژی و جهان بینی

منشأ ایدئولوژی

منشأ ایدئولوژی

استاد مطهری در پاسخ شخصی که سؤال از منشأ ایدئولوژی، بدین صورت که ایدئولوژی انسان به آرمان رسیده ضرورتاً آیا از روابط اجتماعی بر نمی خیزد که معلول مستقیم آن باشد؟ می فرماید:

«نه این طور نیست که معلول صد در صد آن روابط باشد انسان معیارهایی دارد که آن معیارها ایدئولوژی او را مشخص می کنند. که البته آن بحث جداگانه ای است و بسیار به درازا می کشد. این همان مسأله ای است که در قرآن به عنوان فی سبیل الله مطرح می شود.

«قد كان لكم آية ففتين التقتا، فتنه تقاتل في سبيل الله و اخري كافره ...»^(۱)

در راه خدا، یعنی در راه آرمان، در راه ایمان انسان وابسته به عقیده، وابسته به ایدئولوژی، قهراً از قید جبرهای محیط آزاد است، انسان وابسته به ایمان، وارسته از محیط است.

جنگ حق و باطل همواره در میان این دو گروه رخ می دهد، تکامل تاریخ، بسوی وابستگی عقیده و آرمان و ایدئولوژی و وابستگی از محیط بیرونی و درونی و طبیعی و اجتماعی و همه این هاست. (۱)

ایدئولوژی

ایدئولوژی

مکتب یا ایدئولوژی چیست؟ و چگونه تعریف می شود. چه ضرورتی است که انسان به عنوان یک فرد و یا به عنوان عضو یک جامعه پیرو یک مکتب باشد و به یک ایدئولوژی بپیوندد. و ایمان داشته باشد؟ آیا وجود یک ایدئولوژی برای فرد یا جامعه ی انسانی ضروری است.

انسان موجودی اجتماعی است زندگی اجتماعی هزارها مسأله و مشکل برایش به وجود می آورد که باید همه ی آن ها را حل کند و تکلیفش را در مقابل همه ی آن ها روشن نماید و چون موجودی است اجتماعی، سعادتش، آرمان هایش، ملاک های خیر و شرش، راه و روشش، انتخاب وسیله اش یا سعادت ها و آرمان ها و ملاک های خیر و شرها و راه و روش ها و انتخاب وسیله های دیگران آمیخته است.

نمی تواند راه خود را مستقل از دیگران برگزیند. سعادت خود را باید در شاهرهی جستجو کند که جامعه را به سعادت و کمال برساند.

و اگر مسأله ی حیات ابدی و جاودانگی روح و تجربه نداشتن عقل نسبت به نشئه ی مابعد نشئه ی دنیا را در نظر بگیریم مسأله بسی مشکل تر می شود.

این جاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی ضرورت خود را می نمایاند. یعنی نیاز به یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف اصلی کمال انسان و تامین سعادت همگانی است، و در آن خطوط اصلی و روش ها، بایدها و نبایدها، خوبی ها و بدی ها، هدف ها و وسیله ها، نیازها و دردها و درمان ها مسئولیت ها و تکلیف ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف ها و مسئولیت ها برای همه ی افراد بوده است. انسان از بدو پیدایش، لااقل از دوره ای که رشد و توسعه ی زندگی اجتماعی منجر به یک سلسله اختلافات شده است، نیازمند به ایدئولوژی _ و به اصطلاح قرآن _ شریعت بوده است. هرچه زمان گذشته و انسان رشد کرده و تکامل یافته است، این نیاز شدیدتر شده است، در گذشته گرایش های خونی و نژادی و قومی و قبیله ای و ملی مانند یک «روح جمعی» بر جوامع انسانی حاکم بود. این روح به نوبه ی خود یک سلسله آرمان های جمعی (ولو غیرانسانی) به وجود آورد، و به جامعه وحدت و جهت می داد. رشد و تکامل علمی و عقلی آن پیوندها را سست کرده است. علم به حکم خاصیت ذاتی خود تمایل به فردیت دارد. و عواطف را ضعیف و پیوندهای احساسی را سست می کند. (۱)

آن چه بشر امروز _ و به طریق اولی بشر فردا _ را وحدت و جهت می بخشد و آرمان مشترک می دهد و ملاک خیر و شر و باید و نباید برایش می گردد یک فلسفه زندگی انتخابی آگاهانه آرمانی خیز مجهز به منطق و به عبارت دیگر یک ایدئولوژی جامع و کامل است.

این چنین مکتبی را چه کسی قادر است طرح و پی ریزی کند. بدون شک عقل یک فرد قادر نیست، آیا عقل جمع قادر است؟ آیا انسان می تواند با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود چنین طرحی بریزد؟ اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم، بطریق اولی جامعه انسانی و سعادت اجتماعی مجهول تر است. پس چه باید کرد؟ این جاست که اگر دیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، نظام هستی را نظامی متعادل بدانیم، خلا و پوچی را در هستی نفی نماییم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ، این بزرگ ترین نیازها را مهمل نگذاشته و از افقی مافوق افق عقل انسان، یعنی افق وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است. (اصل نبوت) کار عقل و علم، حرکت در درون این خطوط اصلی است، چه زیبا و عالی گفته است، بوعلی در کتاب نجات، آن جا که نیاز انسان ها را به شریعت الهی که بوسیله انسانی (نبی) بیان شده باشد، توضیح می دهد.

می گوید:

«فالحاجه الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجه الی انبات الشعر علی الحاجین و تقعیر الاحمض من القدمین و اشیاء اخری من المنافع الیها فی البقاء بل اکثر ما لها انها تنفع فی البقاء»

یعنی:

«نیاز به نبی و بیان کننده ی شریعت الهی و ایدئولوژی انسانی در بقاء نوع انسان و در رسیدن انسان به کمال وجودی انسانیش، بسی بیشتر است از نیاز به

رویانندن مو بر ابروان و مقعر ساختن کف دو پا و منافی دیگر از این قبیل که صرفاً نافع در بقاء نوع انسانند بدون آن که ضرورت بقاء نوع ایجاد کند.»

یعنی دستگاه عظیم خلقت که نیازهای کوچک و ضروری را مهمل نگذاشته است، چگونه ممکن است، ضروری ترین نیازها را مهمل بگذارد.

اما اگر از دیدی راستین درباره ی هستی و آفرینش محروم باشیم باید تسلیم شویم که انسان محکوم به سرگشتگی و گمراهی است، و هر طرح و هر ایدئولوژی از طرف انسان سرگشته در این ظلمتکده طبیعت، جز سرگرمی و سردرگمی چیزی نیست. با بیان فوق هم چنان که ضرورت وجود یک مکتب و ایدئولوژی نمایان می شود، ضرورت پیوستن فرد به یک مکتب و ایدئولوژی نیز روشن می گردد.

اما پیوستن یک فرد به یک ایدئولوژی آن گاه صورت واقعی بخود می گیرد که شکل «ایمان» به خود بگیرد، و ایمان حقیقی است که با زور و به خاطر مصلحت، صورت پذیر نیست، با زور می توان به مطلبی تسلیم شد و گردن نهاد، ولی ایدئولوژی گردن نهادنی نیست، ایدئولوژی پذیرفتنی و جذب شدنی است. ایدئولوژی ایمان می طلبد.

یک ایدئولوژی کارآمد، از طرفی باید بر نوعی جهان بینی تکیه داشته باشد که بتواند عقل را اغنا و اندیشه را تغذیه نماید، از طرف دیگر باید بتواند منطقی از جهان بینی خودش هدف هایی استنتاج کند که کشش و جذبه داشته باشند،

در این هنگام عشق و اغنا که دو عنصر اساسی ایمانند دست بدست یکدیگر داده جهان را می سازند. (۱)

اقسام ایدئولوژی

اشاره

اقسام ایدئولوژی

زیر فصل ها

الف) دو گونه‌ی ایدئولوژی ها

ب) یگانگی فرهنگ و ایدئولوژی

ج) ایدئولوژی متکی بر ارزش های انسانی

د) ایدئولوژی وابسته یا مستقل

هـ) ایدئولوژی ثبات یا تغییر؟

الف) دو گونه‌ی ایدئولوژی ها

الف) دو گونه‌ی ایدئولوژی ها

۱_ انسانی

۲_ گروهی

_ ایدئولوژی های انسانی یعنی ایدئولوژی هایی که مخاطب آن ها نوع انسان است نه قوم و یا نژاد و یا طبقه ی خاص، و داعیه ی نجات نوع انسان را دارد و نه نجات و رهایی گروه و یا طبقه ی معین، طرحی را که ارایه می دهد شامل همه ی انسان هاست نه دسته مخصوصی، پشتیبان و حامیانی که جلب می کند، از میان همه قشرها، گروه ها و ملت ها و طبقات است نه یک قشر یا گروه معین.

- ایدئولوژی گروهی، برعکس (قسم اول)، مخاطبش گروه یا طبقه یا قشر خاص است و داعیه رهایی و نجات یا سیادت و برتری همان گروه را دارد و مخاطبش هم تنها همان گروه است و طرحی هم که ارایه می دهد ویژه همان گروه است و تنها از میان همان گروه هم پشتیبان و حامی جذب می کند و سرباز می گیرد.

هر یک از این دو نوع ایدئولوژی، مبنی بر نوع دید درباره ی انسان است. ایدئولوژی عام و انسانی مانند ایدئولوژی اسلامی نوعی شناخت از انسان دارد که از آن به فطرت تعبیر می شود. از نظر اسلام، انسان در جریان خلقت، مقدم

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، صص ۴۵ _ ۴۷.

بر تأثیر عوامل تاریخی و عوامل اجتماعی دارای بعد وجودی خاص شده و استعدادهایی والا که او را از حیوان متمایز می کند و به او هویت می بخشد به او داده شده است. طبق این نظر انسان در متن خلقت از نوعی شعور و وجدان نوعی که در همه ی انسان ها وجود دارد بهره مند شده و همان وجدان فطری به او تعیین نوعی و صلاحیت دعوت، مخاطب واقع شدن، حرکت و جنبش داده است. این ایدئولوژی ها با تکیه بر وجدان فطری مشخص نوع انسان خود را آغاز می کند و حرکت می آفرینند.

گروهی از ایدئولوژی ها دیدی دیگر از انسان دارند، از نظر این ایدئولوژی ها، انسان نوعی، صلاحیت دعوت و طرف خطاب قرار گرفتن و حرکت و جنبش ندارد، زیرا شعور و وجدان و گرایش های انسان تحت تأثیر عوامل تاریخی در حیات ملی و قومی و یا تحت تأثیر عوامل اجتماعی در موضع طبقاتی انسان مشخص می شود. انسان مطلق، صرف نظر از عوامل تاریخی و اجتماعی خاص، نه شعور دارد و نه وجدان و نه صلاحیت دعوت و خطاب، بلکه موجودی انتزاعی است نه عینی، مارکسیسم و هم چنین فلسفه های ملی و قومی بر چنین دیدی از انسان مبتنی است. خاستگاه این فلسفه ها منافع طبقاتی و یا احساسات قومی و نژادی و حداکثر فرهنگ قومی است. بدون شک ایدئولوژی اسلامی از نوع اول و خاستگاه آن فطرت انسان است، لهذا مخاطب اسلام «الناس = عموم مردم» است. نه طبقه یا گروه خاص. اسلام عملاً توانسته از میان همه ی گروه ها حامی و پشتیبان جلب کند حتی از میان طبقه ای که با آن ها به نبرد برخاسته است یعنی طبقه ملاً و مترف به اصطلاح قرآن. سربازگیری از طبقه ای علیه خود آن طبقه و از گروهی علیه

منافع خود آن گروه، بلکه شورانیدن یک فرد علیه تبهکاری شخص خودش، کاری است که اسلام فراوان در طول تاریخ کرده و می‌کند. اسلام به حکم آن که دین است و در درونی‌ترین لایه‌های وجود انسان نفوذ می‌کند و از طرف دیگر [چون] بر فطرت انسانی انسان تکیه دارد قادر است فرد را علیه تبهکاری خودش بشوراند و انقلاب خود علیه خود بوجود آورد که «توبه» نام دارد. ایدئولوژی‌های گروهی و طبقاتی تنها قدرت انقلابی‌شان شورانیدن فرد علیه فرد دیگر، یا علیه طبقه دیگر است ولی هرگز قادر نیستند انقلاب فرد علیه فرد برپا کنند. هم‌چنان که قادر نیستند فرد را در درون خود از ناحیه خود مراقبت و کنترل قرار دهند. (۱)

(ب) یگانگی فرهنگ و ایدئولوژی

(ب) یگانگی فرهنگ و ایدئولوژی

به دنبال بحث گذشته این مسأله باید طرح شود که آیا فرهنگ اصیل انسانی ماهیت یگانه دارد؟ یا فرهنگ یگانه در کار نیست، فرهنگ ماهیت قومی، ملی یا طبقاتی دارد، آن چه وجود دارد و یا در آینده وجود خواهد یافت فرهنگ‌ها است نه فرهنگ.

این مسأله نیز وابسته به این است که آیا نوعیت انسان از فطرت یگانه و اصیل برخوردار است و همان فطرت اصیل و یگانه به فرهنگ انسان یگانگی می‌دهد. و یا چنین فطرت یگانه‌ای در کار نیست. فرهنگ‌ها ساخته عوامل تاریخی قومی و جغرافیایی و یا ساخته گرایش‌های منفعت‌طلبانه طبقاتی است.

اسلام به حکم این که در جهان بینی اش قایل به فطرت یگانه است هم طرفدار ایدئولوژی یگانه است و هم طرفدار فرهنگ یگانه.

ج) ایدئولوژی متکی بر ارزش های انسانی

ج) ایدئولوژی متکی بر ارزش های انسانی

بدیهی است که تنها یک ایدئولوژی انسانی نه گروهی، و یک ایدئولوژی یگانه نه ایدئولوژی مبنی بر تقسیم و تجزیه انسان، یک ایدئولوژی فطری نه یک ایدئولوژی سودگرایانه می تواند بر ارزش های انسان متکی باشد و ماهیت انسانی داشته باشد.

د) ایدئولوژی وابسته یا مستقل

د) ایدئولوژی وابسته یا مستقل

آیا هر ایدئولوژی وابسته به زمان و مکان است؟ آیا انسان محکوم است در هر وضع زمانی متغیر و در هر شرایط محیطی و مکانی مختلف یک ایدئولوژی ویژه داشته باشد؟ آیا بر ایدئولوژی اصل اختلاف (برحسب منطقه و مکان) و اصل نسخ و تبدیل (برحسب زمان) حکم فرماست؟ یا ایدئولوژی انسان همان طور که از نظر گروهی یگانه است نه چندگانه، از نظر زمانی و مکانی هم یگانه است نه چندگانه، به عبارتی دیگر هم چنان که از نظر گروهی، عام است نه خاص، از نظر زمانی و مکانی مطلق است نه نسبی.

این که یک ایدئولوژی از نظر زمانی و مکانی مطلق باشد، یا نسبی، نیز به نوبه ی خود از یک نظر بسته به این است که خاستگاهش فطرت نوعی انسان و هدفش سعادت نوع انسان باشد و یا خاستگاهش منافع گروهی و احساسات قومی و طبقاتی باشد. و از نظر دیگر بسته به آن است که ماهیت تحولات اجتماعی را چه بدانیم؟ آیا آن گاه که جامعه ای متحول می شود و دوره ای را پشت سر می گذارد و دوره جدیدی را آغاز می کند، آن جامعه تغییر ماهیت

می دهد و بالتیجه قوانینی بر آن حاکم می شود مغایر قوانین حاکم پیشین، آن چنان که مثلاً آب پس از یک دوره بالا رفتن درجه حرارت تبدیل به بخار می شود. و آن پس قوانین گازها بر آن حاکم است نه قوانین مایعات.

از نظر این مسأله که یک ایدئولوژی، از نظر زمانی و مکانی مطلق است یا نسبی بسته به آن است که جهان بینی آن ایدئولوژی چه جهان بینی باشد؟ علمی یا فلسفی و مذهبی. ایدئولوژی علمی به حکم این که مبتنی بر یک جهان بینی ناپایدار است نمی تواند پایدار باشد. برخلاف جهان بینی اولیه مبتنی بر اصول اولیه و بدیهیات اولیه یا جهان بینی مذهبی مبتنی بر وحی و نبوت

هـ) ایدئولوژی ثبات یا تغییر؟

هـ) ایدئولوژی ثبات یا تغییر؟

آیا بر خود ایدئولوژی اصل ثبات حاکم است یا اصل تغییر؟ در بالا سخن در این بود که آیا ایدئولوژی انسان در زمان های مختلف یا مکان های مختلف، مختلف است؟ در آن جا نسخ و تبدیل ایدئولوژی مطرح بود. ولی اکنون مسأله دیگری مطرح است. و آن سلسله تغییر و تحول ایدئولوژی است. مسأله این است که آیا ایدئولوژی خواه از نظر محتوا عام باشد یا خاص؟ مطلق باشد یا نسبی؟ خود از نظر این که یک پدیده است و پدیده ها متغیر و متکاملند، دائماً در تحول و تطور است؟ آیا واقعیت یک ایدئولوژی در روز تولد با واقعیت آن در روز رشد و بالندگی متفاوت است. یعنی لزوماً باید دائماً در حال حکم و اصلاح و آرایش و پیرایش و مورد تجدید نظر واقع شدن از طرف رهبران و ایدئولوگ ها باشد _ آن چنان که در ایدئولوژی های مادی عصر خود می بینیم _ و اگر نه بزودی کهنه و فرسوده می شود. و صلاحیت خود را از دست می دهد؟ یا آن که ممکن است یک ایدئولوژی آن چنان تنظیم شده باشد. و آن چنان روی

خطوط اصلی حرکت انسان و اجتماع تکیه کرده باشد، که نیازی به هیچ گونه تجدید نظر و حک و اصلاح از طرف رهبران نداشته باشد، نقش رهبران و ایدئولوگ ها تنها «اجتهاد» در فحوا و محتوا باشد و تکامل های ایدئولوژیکی در ناحیه اجتهادها باشد، نه در متن ایدئولوژی؟^(۱)

وحی خاستگاه ایدئولوژی

وحی خاستگاه ایدئولوژی

با توجه به مجموع استعداد های فردی و اجتماعی انسان و پیچیدگی روابط اجتماعی انسان و مشخص نبودن نهایت سیر تکاملی انسان، باید بپذیریم که آن چه فیلسوفان و متفکران اجتماعی به نام ایدئولوژی یافته اند گمراهی و سرگشتگی است. برای انسان از نظر ایدئولوژی داشتن یک راه بیشتر وجود ندارد و آن ایدئولوژی از طریق وحی است. اگر ایدئولوژی از طریق وحی را نپذیریم باید بپذیریم که انسان فاقد ایدئولوژی است.

متفکران امروز بشر اذعان دارند که ارایه خط سیر آینده بشر به وسیله ایدئولوژی بشری تنها به صورت منزل به منزل است، یعنی تنها در هر منزلی می توان (آن هم به ادعای آقایان) منزل بعدی را مشخص کرد. اما این که منازل بعد از این منزل کجاست و سرمنزله نهایی چیست؟ آیا اساسا سرمنزلی وجود دارد یا ندارد. هیچ معلوم نیست، سرنوشت چنین ایدئولوژی هایی روشن است.^(۲)

ارتباط بین ایدئولوژی و جهان بینی

ارتباط بین ایدئولوژی و جهان بینی

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، صص ۴۹، ۵۲.

۲- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص ۱۷۶.

با توجه به مباحث ارایه شده قبلی «ایدئولوژی هر مکتب مبتنی است بر جهان بینی آن، و جهان بینی آن مبتنی است بر نظریه اش درباره ی معرفت و شناخت، مترقی بودن هر ایدئولوژی بستگی دارد به مترقی بودن جهان بینی اش و مترقی بودن جهان بینی اش بستگی دارد به مترقی بودن شناخت شناسی اش. در حقیقت حکمت عملی هر مکتب وابسته است به حکمت نظری آن و حکمت نظری اش وابسته به منطق آن مکتب است. پس هر مکتب در درجه اول باید منطق خود را مشخص نماید. چون اسلام به زبان مخصوصی سخن گفته که عموم طبقات به فراخور فهم و استعداد خود از آن بهره می گیرند. _ و این سخت حیرت آور است _ بطوری که می توان ایدئولوژی آن را به صورت یک دستگاه اندیشه عملی و بینش های جهانی آن را به صورت یک حکمت نظری، و نظریاتش را در باب معرفت و شناخت شناسی به صورت اصول یک منطق عرضه کرد.»^(۱)

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، وحی و نبوت، صص ۲۱۳، ۲۱۴.

بخش سوم: عقل و دین

اشاره

بخش سوم: عقل و دین

زیر فصل ها

عقل و دین

دلایل سندیت عقل

علم و ایمان

جانشینی علم و ایمان

علم چون روشنائی و ایمان حرارت

عقل و دین

عقل و دین

باید ببینیم آیا عقل از نظر قرآن و به تعبیر علمای فقه و اصول، آیا عقل دارای حجیت است یا خیر؟ و این بدان معنی است که اگر دریافتی واقعا دریافت صحیح عقل باشد آیا می باید بشر بدان احترام بگذارد و برطبق آن عمل کند یا نه؟ و اگر عمل کند و احیانا در مواردی مرتکب خطا شود آیا خداوند او را معذور می دارد یا معاقب خواهد داشت؟ و اگر عمل نکند خداوند به این دلیل که چرا با این که عقلت حکم می کرد، عمل نکردی، او را مجازات خواهد کرد یا خیر؟

دلایل سندیت عقل

اشاره

دلایل سندیت عقل

مسأله سندیت و حجیت عقل از نظر اسلام در جای خودش ثابت است و علمای اسلام نیز از ابتداء تا کنون _ جز گروهی اندک _ هیچ کدام در سندیت عقل تردید نداشته اند و آن را جزو منابع چهارگانه فقه به حساب آورده اند.

۱_ دعوت به تعقل از طرف قرآن

۱_ دعوت به تعقل از طرف قرآن

ما چون درباره ی قرآن گفت و گو می کنیم لازم است دلایل حجیت عقل را از خود قرآن استخراج نماییم. قرآن به انحاء مختلف _ به خصوص تأکید می کند که به انحاء مختلف _ سندیت عقل را امضاء کرده است. تنها در یک مورد

می توان از حدود شصت، هفتاد آیه قرآن نام برد که در آن ها به این مسأله اشاره شده است که؛ این موضوع را طرح کرده ایم تا درباره ی آن تعقل کنید، به عنوان مثال از یک تعبیر شگفت انگیز قرآن برایتان نمونه می آورم: قرآن می فرماید:

«ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون» (۱)

بدترین جنبدۀ ها کسانی هستند که کر و گنگ و لایعقلند.

البته واضح است که منظور قرآن از کر و لال، کر و لال عضوی نیست، بلکه منظور آن دسته از مردم است که حقیقت را نمی خواهند بشنوند. و یا می شنوند و به زبان اعتراف نمی کنند. گوشی که از شنیدن حقایق عاجز است و صرفاً برای شنیدن مهملات و خزعبلات آمادگی دارد از نظر قرآن کر است. و زبانی که تنها برای چرندگویی بکار افتد به تعبیر قرآن لال است.

لایعقلون کسانی هستند که از اندیشه خود سود نمی گیرند. قرآن این گونه افراد را که نام انسان زینده ی آن ها نیست، در سلک حیوانات و به نام چهارپایان مخاطب خویش قرار می دهد.

«به نطق آدمی بهتر است از دواب

دواب از تو به گر نگویی صواب»

سعدی

در یک آیه ی دیگر ضمن طرح یک مسأله ی توحیدی در مورد توحید افعالی و توحید فاعلی می فرماید:

«و ما کان لئفس ان تؤمن الا باذن الله» (۲)

۱- انفال، ۲۲.

۲- یونس، ۱۰۰.

... هیچ کس را نرسد که ایمان بیاورد مگر باذن الله.

به دنبال طرح این مسأله ی غامض که هر ذهنی ظرفیت تحمل و درک آن را ندارد و به راستی انسان را تکان می دهد؛ آیه را چنین دنبال می کند:

«و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون»^(۱)

بر آنان که تعقل نمی کنند پلیدی قرار می دهد.

در این دو آیه که به عنوان نمونه ذکر کردم، قرآن به اصطلاح اهل منطق به دلالت مطابقی دعوت به تعقل نموده است. آیات بسیار دیگری نیز وجود دارند که قرآن به دلالت التزامی سندیت عقل را امضا می کند، به عبارت دیگر سخنانی می گوید که پذیرش آن ها بدون آن که حجیت عقل پذیرفته شده باشد امکان پذیر نیست، مثلاً از حریف استدلال عقلی می طلبد.

«قل هاتوا برهانکم»^(۲)

به دلیل احترام می خواهد این حقیقت را بیان کند که عقل سند و حجیت است و یا این که رسماً برای اثبات وحدت واجب الوجود قیاس منطقی ترتیب می دهد.

«لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»^(۳)

در این جا قرآن یک قضیه ی شرطیه تشکیل داده؛ مقدم را استثناء کرده و تالی را نادیده گرفته است. قرآن با این همه تأکید بر روی عقل می خواهد این حرف بعضی از ادیان را که می گویند ایمان با عقل بیگانه است و برای مؤمن

۱- یونس، ۱۱۰.

۲- بقره، ۱۱۱.

۳- انبیاء، ۲۲.

شدن باید فکر را تعطیل کرد و تنها قلب را بکار انداخت تا نور خدا در آن راه یابد، ابطال نماید.

۲_ استفاده از نظام علی و معلولی

۲_ استفاده از نظام علی و معلولی

دلیل دیگری که نشان می دهد قرآن برای عقل اصالت قایل است این است که مسایل را در ارتباط علی و معلولی آن ها بیان می کند. رابطه علت و معلول و اصل علیت پایه تفکرات عقلانی است. و قرآن خود آن را محترم شمرده و بکار می برد. با آن که قرآن از جانب خدا سخن می گوید و خداوند نیز آفریننده ی نظام علت و معلولی است و طبعاً سخن از ماورائی است که علت و معلول مادون آن قرار دارند و با این همه از این موضوع غفلت نمی کند که از نظام سببی و مسببی عالم یاد کند و وقایع و پدیده ها را مقهور این نظام بداند. به عنوان مثال، این آیه را در نظر بگیرید که می فرماید:

«ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»^(۱)

می خواهد بگوید درست است که همه سرنوشت ها به اراده ی خداست ولی خداوند سرنوشت را از ماورای اختیار و تصمیم و عمل بشر بر او تحمیل نمی کند و کار گزار انجام نمی دهد. بلکه سرنوشت ها هم نظامی دارند و خدا سرنوشت هیچ جامعه ای را خودبه خود و بی وجه عوض نمی کند، مگر آن که آنان خودشان، در آن چه که مربوط به خودشان است، مانند نظام های اخلاقی و اجتماعی و ... آن چه مربوط به وظایف فردیشان است، تغییر دهند.

... در تمام این مطالب قبول نظامات به دلالت التزامی مؤید نظم علی و معلولی است و پذیرش رابطه علی و معلولی به معنای قبول سندیت عقل است.

۳_ فلسفه احکام

۳_ فلسفه احکام

یکی دیگر از دلایل حجیت عقل از نظر قرآن این است که برای احکام و دستورها، فلسفه ذکر می کند. معنای این امر این است که دستور داده شده معلول این مصلحت می باشد. علمای اصول می گویند مصالح و مفسد در سلسله علل احکام قرار می گیرند، مثلاً قرآن در یک جا می گوید نماز به پای دارید و در جای دیگر فلسفه اش را هم یادآوری می کند.

«ان الصلوه تنهى عن الفحشاء والمنکر»^(۱)

اثر روحی نماز را متذکر می گردد که چگونه به انسان تعالی می دهد و به سبب این تعالی انسان از فحشا و بدی ها انزجار و انصراف پیدا می کند و یا از روزه یاد می کند و به دنبال دستور ... آن می گوید:

«کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون»^(۲)

و چنین است در مورد سایر احکام نظیر زکات و جهاد و ... که درباره ی همه ی آن ها از لحاظ فردی و اجتماعی توضیح می دهد. به این ترتیب قرآن به احکام آسمانی در عین ماورایی بودن جنبه این دنیایی و زمینی می دهد و از

۱- عنکبوت، ۴۵.

۲- بقره، ۱۸۳.

انسان می خواهد درباره ی آن ها اندیشه کند تا کنه مطلب برای او روشن گردد و تصور نکند که آن ها یک سلسله رمزهای مافوق فکر بشر است.

۴_ مبارزه با لغزش های عقل

۴_ مبارزه با لغزش های عقل

دلیل دیگری که بر اصالت عقل نزد قرآن دلالت دارد و از دلایل قبلی رساتر است، مبارزه قرآن با مزاحم های عقل است، برای توضیح این مطلب ناگزیر باید مطالبی را مقدمتاً بیان کنیم.

ذهن و فکر انسان در بسیاری موارد دچار اشتباه می شود این موضوع نزد همه ی ما شایع و رایج است. البته منحصر به عقل نیست بلکه حواس و احساسات نیز مرتکب خطا می شوند مثلاً برای قوه باصره ده ها نوع خطا ذکر کرده اند. در مورد بسیار اتفاق می افتد که انسان استدلالی ترتیب می دهد و براساس آن نتیجه گیری می کند اما بعد احیاناً درمی یابد که استدلال از پایه نادرست بوده است. این جا این سؤال مطرح می شود که آیا به واسطه عملکرد نادرست ذهن در پاره ای موارد، قوه ی اندیشه را تعطیل کرد یا آن که نه، با وسایل و اسباب دیگری می باید خطاهای ذهن را پیدا کرد و از آن ها جلوگیری نمود. در پاسخ این پرسش، سوفسطائیان می گفتند اعتماد بر عقل جایز نیست و اساساً استدلال کردن کار لغوی است. فلاسفه در این زمینه جواب های دندان شکنی به اهل سفسطه داده اند که از جمله آن ها یکی این است که سایر حواس هم مانند عقل اشتباه می کنند ولی هیچ کس حکم به تعطیل و استفاده نکردن از آن ها نمی دهد. از آن جا که کنار گذاردن عقل ممکن نبود ناچار متفکرین مصمم شدند تا راه خطا را سد کنند. در بررسی این موضوع متوجه این نکته شدند که هر استدلال از دو قسمت تشکیل شده است؛ ماده و

صورت، درست نظیر یک ساختمان که مصالحی نظیر گچ و سیمان و آهن و ... در ساختن آن بکار رفته (ماده) و شکل خاصی نیز به خود گرفته است (صورت). برای آن که ساختمان، از هر جهت خوب و کامل ساخته بشود، لازم است هم مصالح مناسبی برای آن در نظر گرفته شود و هم آن که نقشه اش صحیح و بی نقص باشد. در استدلال هم برای تضمین صحت آن لازم است هم ماده اش درست باشد و هم صورتش، برای بررسی و قضاوت درباره ی صورت استدلال، منطقی ارسطویی یا منطقی صوری به وجود آید. وظیفه ی منطقی صوری این بود که درست یا نادرست بودن صورت استدلال را مشخص کند و به ذهن کمک نماید تا دچار خطا در صورت استدلال نشود.

اما مسأله ی عمده این است که برای تضمین صحت استدلال تنها منطقی صورت کافی نیست. این منطقی تنها یک جهت را تأمین می کند. برای حصول اطمینان از درستی ماده استدلال، منطقی ماده نیز لازم داریم. یعنی به معیاری نیاز داریم که به کمک آن بتوانیم کیفیت مواد فکری را بسنجیم.

دانشمندانی نظیر بیکن و دکارت تلاش کردند تا همان طور که ارسطو برای صورت استدلال منطقی وضع کرد، آن ها نیز برای ماده استدلال منطقی مشابهی تأسیس کنند. در این زمینه نیز تا حدودی توانستند معیارهایی به دست دهند که گرچه از نظر کلی بودن، نظیر منطقی ارسطویی نبود، اما تا حدودی می توانست به انسان کمک کند و او را از خطای در استدلال باز دارد. اما شاید تعجب کنید اگر بدانید قرآن در جهت جلوگیری از خطا درباره ی استدلال، مسایلی را

عرضه کرده است که در پژوهش های امثال دکارت تقدم فضل و فضل تقدم دارد. (۱)

علم و ایمان

علم و ایمان

«رابطه ی انسانیت انسان و حیوانیت او، به عبارت دیگر رابطه (زندگی فرهنگی و معنوی انسان را با زندگی مادی او دانستیم، و روشن [است] که انسانیت در انسان اصالت و استقلال دارد. صرفاً انعکاس زندگی حیوانی او نیست. و هم معلوم شد که علم و ایمان دو رکن از ارکان اساسی انسانیت انسان است. اکنون می خواهیم ببینیم این دو رکن و این دو وجه انسانیت، خود با یکدیگر چه رابطه ای دارند یا می توانند داشته باشند.

هر ایمانی، خواه ناخواه، بر یک تفکر خاص و یک برداشت ویژه از جهان هستی مبتنی است. و بدون شک بسیاری از برداشت ها و تفسیرها درباره ی جهان هرچند می تواند مبنای یک ایمان و دلبستگی واقع شود. با اصول منطقی و علمی سازگار نیست و ناچار طردشدنی است. سخن در این نیست، سخن در این است که آیا نوعی تفکر و برداشت از جهان و نوعی تفسیر از هستی، وجود دارد که هم از ناحیه علم و فلسفه و منطق حمایت شود و هم بتواند زیربنای استوار برای ایمانی سعادتبخش باشد؟

اگر روشن شد که چنین برداشت و تفکر و جهان بینی ای وجود دارد پس انسان محکوم به یکی از دو بدبختی نیست.

در رابطه علم و ایمان از دو ناحیه می توان سخن گفت: یکی این که آیا تفسیر و برداشتی که ایمان زا و آرمان خیز باشد و در عین حال مورد تأیید منطق باشد وجود دارد. یا تمام تفکراتی که علم و فلسفه به ما می دهند همه برضد ایمان ها و دل بستگی ها و امیدها و خوش بینی ها است. این همان مسأله ای است که تحت عنوان جهان بینی بررسی می شود.

ناحیه ی دیگر، ناحیه ی تأثیرات علم از یک طرف و ایمان از طرف دیگر بر روی انسان است آیا علم به چیزی می خواند و ایمان به چیزی دیگری ضد آن؟ علم، ما را چگونه ای می خواهد بسازد و ایمان چگونه ای مخالف آن؟ علم ما را بسوی می برد و ایمان بسوی دیگر؟

یا علم و ایمان متمم و مکمل یکدیگرند، علم نیمی از ما را می سازد و ایمان نیمی دیگر را هماهنگ با آن؟ پس بینیم علم به ما چه می دهد و ایمان چه؟

علم به ما روشنایی و توانایی می بخشد و ایمان عشق و امید و گرمی، علم ابزار می سازد و ایمان مقصد، علم سرعت می دهد و ایمان جهت، علم توانستن است و ایمان خوب خواستن، علم می نمایاند که چه هست و ایمان الهام می بخشد که چه باید کرد؟ علم انقلاب برون است و ایمان انقلاب درون، علم جهان را جهان آدمی می کند و ایمان روان را روان آدمیت می سازد، علم وجود انسان را به صورت افقی گسترش می دهد و ایمان به شکل عمودی بالا- می برد. علم طبیعت ساز است و ایمان انسان ساز، هم علم به انسان نیرو می دهد، هم ایمان، اما علم نیروی منفصل می دهد و ایمان نیروی متصل.

علم زیبایی است و ایمان هم زیبایی است. علم زیبایی عقل است و ایمان زیبایی احساس، هم علم به انسان امنیت می بخشد و هم ایمان، علم امنیت برونی می دهد، ایمان امنیت درونی، علم در مقابل هجوم بیماری ها، سیل ها، زلزله ها، طوفان ها، ایمنی می دهد و ایمان در مقابل اضطراب ها، تنهائی ها، احساس بی پناهی ها، پوچ انگاری ها، علم جهان را با انسان سازگار می کند و ایمان انسان را با خودش [\(۱\)](#).

جانشینی علم و ایمان

جانشینی علم و ایمان

دانستیم که علم و ایمان نه تنها با یکدیگر تضادی ندارند بلکه مکمل و متمم یکدیگرند. اکنون پرسش دیگری مطرح است. آیا ممکن است این دو جای یکدیگر را پر کنند؟

پس از آن که شناختیم نقش علم چیست و نقش ایمان چیست، نیاز چندانی به طرح و پاسخ این پرسش نیست. بدیهی است که نه علم می تواند جانشین ایمان گردد که علاوه بر روشنایی و توانایی، عشق و امید ببخشد. سطح خواسته های ما را ارتقاء دهد و علاوه بر این که ما را در رسیدن به مقاصد و هدف ها و در پیمودن راه به سوی آن مقاصد و اهداف مدد می دهد. مقاصد و آرمان ها و خواسته هایی از ما را که به حکم طبیعت و غریزه بر محور فردیت و خودخواهی است از ما بگیرد و در عوض، مقاصد و آرمان هایی به ما بدهد بر محور عشق و علاقه ای معنوی و روحانی، و علاوه بر این که ابزاری است در دست ما جوهر و ماهیت ما را دگرگون سازد، و نه ایمان می تواند جانشین علم

گردد. طبیعت را به ما بشناساند، قوانین آن را بر ما مکشوف سازد و خود ما را به ما بشناساند.

تجربه های تاریخی نشان داده است که جدایی علم و ایمان خسارت های غیرقابل جبران به بار آورده است. ایمان را در پرتو علم باید شناخت، ایمان در روشنایی علم از خرافات دور می ماند؛ دور افتادن علم از ایمان، ایمان به جمود و تعصب کور و با شدت به دور خود چرخیدن و راه به جایی نبردن تبدیل می شود. آن جا که علم و معرفت نیست ایمان مؤمنان نادان و سیله ای می شود در دست منافقان زیرک که نمونه اش را در خوارج صدر اسلام و در دوره های بعد به اشکال مختلف دیده و می بینیم. علم بدون ایمان نیز تیغی است در کف زنگی مست، چراغی در نیمه شب در دست دزد برای گزیده تر بردن کالا، این است که انسان عالم بی ایمان امروز، با انسان جاهل بی ایمان دیروز از نظر طبیعت و ماهیت رفتارها و کردارها کوچک ترین تفاوتی ندارد. چه تفاوتی است میان چرچیل ها و جانسون و نیکسون ها و استالین های امروز با فرعون ها و چنگیزها و آتیلای دیروز؟ (۱)

ممکن است گفته شود مگر نه این است که علم هم روشنایی است و هم توانایی؟ روشنایی و توانایی بودن علم اختصاص به جهان بیرون ندارد، جهان درون ما را نیز بر ما روشن می کند و به ما می نمایاند و در نتیجه ما را بر تغییر جهان درون توانا می سازد. پس علم هم می تواند جهان را بسازد و هم انسان را، پس هم کار خودش را انجام می دهد (جهان سازی) و هم کار ایمان را

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، انسان و ایمان، صص ۲۴، ۲۵.

(انسان سازی). پاسخ این است که همه این ها صحیح است، اما نکته ی اساسی این است که قدرت و توانایی علم، از نوع قدرت و توانایی ابزار است، یعنی بستگی دارد به اراده و فرمان انسان، انسان در هر ناحیه بخواهد کاری انجام دهد با ابزار علم بهتر می تواند انجام دهد، این است که می گوئیم علم بهترین مددکار انسان است برای وصول به مقاصد و پیمودن راه هایی که انسان را برای طی کردن، انتخاب نموده است. پس انسان پیش از آن که ابزار را به کار اندازد مقصد را در نظر گرفته است؛ ابزارها همواره در طریق مقصدها استخدام می شوند. [و مقصد را هم فهمیدیم که ایمان نشان می دهد. (۱)]

علم چون روشنایی و ایمان حرارت

علم چون روشنایی و ایمان حرارت

۱_ علم روشنی می دهد و ایمان حرارت و حرکت. تشبیه به یک اتاق و تشبیه به خورشید زمستان و تابستان؛ بشر امروز حالت انسانی را دارد که در روز زمستانی زندگی می کند، بشر عصر توحش در شب زمستانی، و بشر عصر علم و ایمان در روز تابستانی.

ایمان از آن جهت حرارت است که امید است و امید حرارت است و چون حرارت است حرکت هم هست. آیا احساس کرده اید که وقتی که یک امید به موفقیت و یک سعادت آینده در شما پیدا می شود چگونه جریانی مثل جریان برق و بخار سراسر وجود شما را می گیرد، بر عکس وقتی که امیدتان بریده می شود نوعی سردی و دلزدگی پیدا می کنید، دستتان دیگر به کاری نمی رود.

این امیدها موقت است و تأثیری در شعاع حال و «آن» دارد و اثر محدود و احیانا تخدیرکننده ای دارد، ولی دین یک امید و یک حرارت مرکزی است که هرگز سرد نمی شود و تا دوردست ترین افق ها را گرم می کند. سایر امیدها تا وقتی که انسان در غفلت «آن» به سر می برد تأثیر می بخشند و تأمل مختصر در فنا و نیستی آن ها از حرارت آن ها می کاهد، و به علاوه قدرت مقاومت در مقابل عوامل مخالف در آن ها خیلی ضعیف است اما امیدی که دین ایجاد می کند دامنه دار و گسترده و قابل مقاومت است.

۲_ علم متعلق به طبیعت است و دین به انسان، علم طبیعت را می سازد و دین انسان را، دین قادر نیست مستقیما طبیعت را بسازد هم چنان که علم قادر نیست مستقیما انسان را بسازد.

۳_ هم علم قدرت است و هم دین، ولی علم نظیر قدرت شمشیر است و دین نظیر قدرت بازو، یعنی یکی قدرت متصل است و دیگری قدرت منفصل. علم قدرت بر طبیعت است و دین قدرت بر خود است.

۴_ علم زیبایی است و دین هم زیبایی، ولی علم زیبایی برون است و دین زیبایی درون.

۵_ حتی می شود گفت علم روشنایی است و دین [هم] روشنایی، ولی علم روشنایی برون است و دین روشنایی درون، البته این جهت هم نیازمند به توضیح است که دین روشنی درون است از این جهت که چگونه باید باشیم یعنی روشنی راه انسان است در درون، علم هم روشنی درون است اما این که چه هستیم.

۶_ گفتیم دین حرارت است و علم روشنایی. باید توجه داشت که این حرارت شامل روابط انسان ها هم هست که صمیمیت و یگانگی می شود و متحد جان های شیران خدا می گردد.

۷_ انسان باید بداند و بخواهد تا برود و عمل کند. علم به ما آگاهی می دهد و اما ایمان به ما عشق و علاقه و خواستن می دهد. آن چیزی که انسان را به سوی خود می کشد آن چیزی است که می خواهد نه آن چیزی که می داند، آن چیزی که می داند فقط خود را نشان می دهد.

البته هر انسانی به طور طبیعی خواسته هایی دارد بر محور «خودش» و مادامی که ایمان و آرمانی پیدا نکرد، آگاهی ناشی از علم در خدمت خواسته های فردی و شخصی به کار می افتد. به علاوه این خواسته ها کافی نیست که انسان را گرم برای همیشه و در شعاع لایتناهی قرار دهد، گرمی هایی موقت است. پس ایمانی ضرورت دارد که اولاً به ما گرمی در شعاع وسیع تر بدهد و ثانياً ما را از محدودیت و از لاک زندگی فردی خارج می کند. (۱)

بخش چهارم: مسأله شناخت و دین

اشاره

بخش چهارم: مسأله شناخت و دین

زیر فصل ها

آیا شناخت ممکن است؟

منابع شناخت

ابزار شناخت

موضوعات شناخت

رابطه ی شناخت و اندیشه با محیط و اجتماع

معرفت دینی

آیا شناخت ممکن است؟

آیا شناخت ممکن است؟

این اولین پرسش در این مسأله است و همواره مطرح بوده و هست. بسیاری از دانشمندان شناخت حقیقی را غیر ممکن می‌دانند، و انسان را محکوم به نشناختن و سر در نیاوردن از واقعیت آن چه در جهان است، یا می‌گذرد، یا می‌دانند، و یقین (دانش قطعی) تردید ناپذیر مطابق با واقع) را امری محال می‌شمارند.

ولی قرآن به حکم این که دعوت به شناختن خدا و جهان و انسان و تاریخ کرده است، و حکم این که در داستان آدم اول که داستان انسان است او را شایسته ی تعلیم همه ی اسماء الهی (=حقایق عالم) دانسته است، و به حکم این که در مواردی علم بشر را، از نوع احاطه به چیزی از علم پروردگار (که عین حقیقت است) دانسته است (و لایحیطون بشئ من علمه الا بما شاء) شناختن را ممکن می‌داند.

منابع شناخت

منابع شناخت

از نظر اسلام، منابع شناخت عبارت است از طبیعت یا آیات آفاقی، انسان یا آیات انفسی، تاریخ یا سرگذشت اجتماعی اقوام و ملل، عقل یا اصول و مبادی اولیه فطری، قلب یعنی دل در حد تصفیه و تزکیه، آثار علمی و کتبی گذشتگان.

قرآن در آیات فراوان به نظر در طبیعت زمین و آسمان دعوت کرده است:

قل انظروا ماذا فی السموات و الارض (۱)

بگو بنگرید و دقت کنید که چه چیزها در آسمان و زمین هست.

هم چنین به تمثیل تاریخی اقوام گذشته فراخوانده است.

«افلّم یسیرو فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها»^(۱)

آیا در زمین سیر نمی کنند (آثار گذشتگان را در زمین مطالعه نمی کنند) تا دل هایی بیابند که با آن فهم کنند و گوش هایی بیابند که با آن ها بشنوند.

و هم چنین عقل و مبادی فطری عقلی را معتبر می شناسد و در استدلال های خود به آن ها تکیه می کند.

«قل لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا»^(۲)

بگو اگر در این دو (آسمان و زمین = همه هستی) خدایانی دیگر جز الله بود، این نظام موجود نبود و تباه شده بود (برهان تمنع) و یا می گوید:

«ما اتخذ الله من ولد و ما کان معه من الهه اذا لذهب کل الهه بما خلق و لعلی بعضهم علی بعض سبحان الله عما یصفون»^(۳)

خدا فرزند نگرفته و با او هرگز خدایانی دیگر نبوده، که اگر چنین بود، هر خدایی مخلوقات خویش را با خود بسویی می برد و برخی بر برخی دیگر برتری می یافتند، خدا منزّه است از آن چه اینان توصیف می کنند، (برهان هماهنگی و وحدت جهتی نظام).

و هم چنین قرآن قلب و دل را کانون یک سلسله الهامات و القائات الهی می داند، هر انسانی به هر اندازه که در پاک نگه داشتن، بسوی او کردن، و تغذیه ی معنوی کردن این کانون از طریق توجه در اخلاص و عبودیت،

۱- حج، ۴۶.

۲- انبیاء، ۲۱.

۳- مؤمنون، ۹۱.

کوشش کرده باشد، به همان اندازه از یک سلسله الهامات و القائنات بهره مند می گردد. وحی انبیاء درجه شدید این نوع معرفت است. هم چنان که قرآن به ارزش قلم و کتاب و نوشته مکرر اشاره کرده و در مواردی به این ها سوگند یاد کرده است. (۱)

«ن و القلم و مایسترون» (۲)

ابزار شناخت

ابزار شناخت

ابزار شناخت عبارت است از حواس، قوه ی تفکر و استدلال، ترکیه و تصفیه ی نفس، مطالعه ی آثار علمی بزرگان. در سوره ی مبارکه ی نحل می فرماید:

«والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون» (۳)

خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی دانستید و برای شما گوش و دیده ها و ضمیرها قرار داد، باشد که سپاس این نعمت ها را بدانید و از این ها بهره صحیح ببرید.

در این آیه ی کریمه تصریح شده که انسان _ برخلاف نظریه افلاطون _ در ابتدای تولد، فاقد هر گونه شناخت است، و خداوند به انسان حواس را عنایت کرده است تا جهان را به این وسیله مطالعه و بررسی کند، و به او ضمیر و قوه ی تجزیه و تحلیل داده که در آن چه از راه حواس به دست می آورد، در

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، صص ۲۱۴ _ ۲۱۶.

۲- قلم، ۱.

۳- نحل، ۷۸.

مرحله بعد تعمق کند، از ظواهر گذشته به درون اشیاء و قوانین حاکم بر آن ها راه یابد.

در این آیه صریحا، حواس (که البته ذکر سمع و بصر که مهم ترین حواسند به عنوان نمونه آمده است) ابزار شناختن، (به اصطلاح شناخت سطحی و مرحله اول شناخت) و هم چنین ضمیر (فؤاد) نیز ابزار شناختن و علم پیدا کردن (و به اصطلاح مرحله ی شناخت منطقی و عمقی) معرفی شده است. ضمنا در این آیه به یک مسأله دیگر در باب شناخت نیز اشاره شده و آن مسأله مراحل شناخت است.

قرآن هم چنان که حواس و قوه ی تفکر را ابزار شناخت می داند، تزکیه و تصفیه ی نفس و تقوا و پاکی را نیز وسیله ای برای شناخت می داند. در آیات بسیاری به این مطلب اشاره یا تصریح شده است:

«ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا»^(۱)

اگر خود را از آن چه خدا نمی خواهد، نگهداری کنید، دل خود را پاک و ناآلوده نگه دارید، خداوند مایه ی تمیز و تشخیص برای شما قرار می دهد.

«و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها قد افلح من زكها و قد خاب من دسیها»^(۲)

سوگند به جان انسان و به آراستگی و اعتدال آن که خدا به او الهام بخشید ناپاکی و پاکی را که چیست و به او فهمانید، آن کس که جان را تزکیه کرد رستگار شد و آن که آن را بیالود، و عناصر نامناسب وارد آن ساخت، زیان کار

۱- انفال، ۲۹.

۲- شمس، ۷ _ ۱۰.

شد.

تعلیم و یاد گرفتن و خواندن کتاب، یکی دیگر از وسایل و ابزارهایی است که تعلیمات اسلامی، به آن ها توجه کرده و آن ها را به رسمیت شناخته است. [در اهمیت آن اشاره به این نکته] کافی است که وحی بر پیامبر اکرم با جمله «اقرء» (بخوان) آغاز می شود. قرائت خواندن چیزی از یک متن (کتاب) است.

«اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرء و ربك الاكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم» (۱)

بخوان! به نام پروردگارت، همان که آفرید، آفرید انسان را از خونی بسته (یا حیوانی زالو شکل)، بخوان و پروردگار کریم تر تو که قلم به دست گرفتن را آموخت، به انسان چیزهایی آموخت که نمی دانست.

موضوعات شناخت

موضوعات شناخت

چه چیزی هایی شناختنی است و باید شناخت. موضوع شناخت، خدا است، جهان است، انسان است، جامعه و زمان است. همه ی این ها هم شناختنی است و هم باید شناخت. (۲)

رابطه ی شناخت و اندیشه با محیط و اجتماع

رابطه ی شناخت و اندیشه با محیط و اجتماع

[برخی در وابستگی شناخت و اندیشه به اجتماع و محیط]: «فورا پای پایگاه اجتماعی و وضع طبقاتی را به میان می کشند. مدعی هستند موضوع طبقاتی و پایگاه طبقاتی به هر کس ایده ی خاص می دهد، و عینک خاص برای دیدن

۱- علق، ۱ _ ۵.

۲- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، وحی و نبوت، صص ۲۱۶ _ ۲۱۸.

جهان به چشمش می زند، رابطه ی انسان با جامعه اش با آن چه در جامعه تولید و توزیع می شود، با چگونگی تولید و توزیع، و در نتیجه برخورداری یا محرومیت خودش، عکس العمل ویژه در روان و اعصاب او ایجاد می کند و به وضع درونی او شکل خاص می دهد، شکل خاص درونی و ذهنی او، اندیشه و ارزیابی و قضاوت او را درباره ی اشیاء تحت تأثیر قرار می دهد. بقول مولوی:

چو تو بر گردی و برگردد سیرت

خانه را گردنده بیند منظرت

ور تو در کشتی روی بر یم روان

ساحل یم را چو خودبینی دوان

گر توباشی تنگدل از ما همه

تنگ بینی، چو دنیا را همه

ور تو خوش باشی به کام دوستان

این جهان بنمایدت چون بوستان

چون تو جزو عالمی پس ای مهین

کل آن را همچو خود بینی یقین

هر که را افعال دام و دد بود

بر کریمانش گمان بد بود

طبق این نظر کسی نمی تواند بینش خود را صحیح و بینش دیگری را غلط تلقی کند، زیرا بینش امری نسبی و محصول رابطه خاص هر فرد با محیط طبیعی و اجتماعی او است. و برای هر کس همان صحیح است که می بیند.

ولی مطلب به این سادگی نیست، در این که اندیشه انسان تا حدود زیادی تحت تأثیر محیط قرار می گیرد، بحثی نیست ولی در این که انسان یک پایگاه

آزاد اندیشه دارد که می تواند از هر تأثیری خود را مستقل نگه دارد که از آن در زبان اسلام به «فطرت» تعبیر شده است قابل نفی و انکار نیست و... اگر ما آن پایگاه اندیشه را حذف نماییم در واقع اصالت و استقلال انسان را، و در حقیقت واقع بینی او را از او گرفته ایم. (۱)

معرفت دینی

اشاره

معرفت دینی

زیر فصل ها

آیا معرفت تکامل کیفی می پذیرد؟

منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟

حقیقت نسبی است یا مطلق؟

آیا معرفت تکامل کیفی می پذیرد؟

آیا معرفت تکامل کیفی می پذیرد؟

اگر یک مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیت ها منطبق بود همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود هیچ وقت منطبق نیست و به عبارت اخری اگر راست بود همیشه راست است و اگر دروغ بود همیشه دروغ است. محال و ممتنع است یک مفهوم ذهنی که از یک واقعیت خاص حکایت می کند نسبت به همان واقعیت در یک زمان راست باشد و در یک زمان دروغ.

حالا- می خواهیم بدانیم یک مفهوم و به اصطلاح منطق یک «قضیه» اگر راست و صحیح و حقیقت بود آیا ممکن است. به تدریج راست تر و صحیح تر و حقیقت تر بشود. و به اصطلاح درجه ی حقیقی بودنش بالا برود یا خیر؟

اگر ما در این مسأله مفهوم فلسفی آن را (تفسیر تکاملی) در نظر بگیریم و از مسامحاتی که دانشمندان در تعبیرات خود در بیان تکامل علوم نموده اند و منظور خود را به عنوان «تکامل حقیقت» ادا کرده اند (البته مفهوم فلسفی آن منظور نبوده است) صرف نظر کنیم پاسخ این سؤال خیلی ساده است.

این گونه تعبيرات مسامحی دانشمندان برای بعضی، تولید اشتباه کرده است و به ماتریالیست ها فرصتی داده است که تعريفات و مغالطه هایی بوجود آوردند.

شما هر يك از حقایق را در نظر بگیرید، خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط به امور مادی، خواه غیر مادی، خواهید دید همیشه و در همه ی زمان ها به يك نحو و به يك منوال صادق است و اساسا معنا ندارد که به تدریج صادق تر بشود.

مثلاً يك حقیقت تاریخی را در نظر می گیریم و می گوئیم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یا يك حقیقت طبیعی را و می گوئیم «فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند» و یا يك حقیقت ریاضی را، و می گوئیم «سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه» و یا يك حقیقت فلسفی را و گوئیم «دور و تسلسل باطل است» آیا ممکن است به تدریج در اثر تکامل علوم و یا هر چیز دیگر این حقایق صحیح تر و صادق تر بشوند و درجه حقیقی بودن آن ها بالاتر برود! البته نه.

يك چیز دیگر ممکن است و آن این که اطلاعات ما نسبت به هر يك از موضوعات بالا توسعه پیدا کند و بر معلومات ما افزوده شود: مثلاً ابتدا اطلاع ما راجع به روابط ارسطو و افلاطون بیش از این که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده؛ نبود ولی کم کم در اثر تحقیقات تاریخی اطلاعات ما توسعه پیدا کرد و روابط بیشتری را کشف کردیم و معلوم شد که «ارسطو از سن هیجده سالگی به درس افلاطون حاضر شده، و تا بیست سال ادامه داده، و این شاگردی در شهر آتن بوده، و ارسطو در باغ معروف آکادامیا که تقریباً در يك کیلومتری شهر بوده به درس افلاطون حاضر می شده و

افلاطون او را «عقل مدرسه» لقب داده بود. «یعنی علاوه بر حقیقت اول یک سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شد نه این که حقیقت اول کمال یافت و درجه حقیقی بودنش بالا رفت».

هم چنین ممکن است در اثر پیشرفت فیزیکی یک سلسله خواص دیگری از فلزات در حین حرارت کشف کنیم و در اثر ترقی ریاضیات احکام دیگری راجع به مثلثات به دست آوریم و در اثر پیشرفت فلسفه انواع و اقسام دور و تسلسل را بشناسیم، ولی هیچ یک از این ها ربطی به تکامل حقیقت به مفهوم فلسفی آن ندارد؛ یعنی نه این است که آن حقیقت اول که پیش ما بود رشد و کمال یافته و به تدریج حقیقت تر و صحیح تر و صادق تر شده و درجه ی حقیقی بودنش بالا رفته بلکه فقط در اثر کاوش های علمی، یک عده حقایق دیگری مربوط به آن موضوع در ذهن ما حاصل شده است.

منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟

منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟

دانشمندان هر وقت دم از تکامل حقیقت بزنند مفهوم فلسفی آن منظور نیست بلکه یکی از دو معنی را در نظر گرفته اند:

الف _ همین معنی که در بالا اشاره شد (توسعه ی تدریجی معلومات).

تردیدی نیست که علوم رو به توسعه و افزایش است و تحقیقات دانشمندان هر روز فصل جدیدی در هر یک از علوم باز می کند و یا علم جدیدی را در صحنه علوم وارد می کند. از روز اول نه هیچ یک از علوم و نه فلسفه به این توسعه که امروزه هست، نبوده بلکه به تدریج که از عصر تمدن بشر گذشته در اثر کوشش های دانشمندان بر عده مسایل آن ها افزوده شده است و بعدا نیز افزوده خواهد شد.

گمان نمی رود در تمام جهان یک دانشمند پیدا شود که منکر این مطلب باشد. البته این نوع از تکامل که می بایستی آن را «توسعه ی تدریجی» و یا «تکامل عرضی» نامید در فلسفه و جمیع شعب علوم جاری است و ربطی به تکامل حقیقت به مفهوم فلسفی آن که ماتریالیست ها دست آویز قرار داده اند، ندارند.

ب _ علوم تجربی یک نوع تحول و تکامل مخصوص به خود پیدا می کند که می توان آن را «تکامل طولی» نامید، به این معنی که این علوم فقط روی فرضیه و تئوری کار می کنند و به حسب سنخ موضوعات خود نمی توانند مانند ریاضیات و فلسفه متکی به اصول برهانی یقینی باشند و چون دلیل بر صحت این فرضیه ها جز انطباق با تجارب و نتیجه ی عملی دادن نیست و انطباق با تجربه و نتیجه ی عملی دادن دلیل بر حقیقی بودن و یقینی بودن نمی شود. و جنبه ی احتمالی آن فرضیه ها را از بین نمی برد. و از طرفی راه دیگری برای به دست آوردن صحت این فرضیه ها در دست نیست ناچار همین قدر که یک فرضیه با تجربیاتی که در دست بشر هست منطبق باشد دانشمندان این امر احتمالی را یک حقیقت عملی فرض و تلقی می کنند و به عنوان یک قانون عملی می شناسند و در کتب علمی و درسی به صورت قانون علمی ذکر می کنند؛ ولی هر وقت یک فرضیه ی دیگری که در اجزاء فرضیه ی اول اصلاحاتی به عمل آورده بود یا اساسا مباین با او بود پدید آمد و در هر صورت با تجربیات بیشتر و دقیق تری منطبق شد فرضیه ی اول از صحنه علم خارج شده و فرضیه ی دوم جای آن را می گیرد و به همین ترتیب ...

دانشمند طبیعی برای توجیه حوادث طبیعی، با نیروی حدس در ذهن خود فرضیه ای می سازد، سپس صحت آن را با تجربه و نتیجه ی عملی گرفتن آزمایش بیان می کند؛ اگر با تجربه های موجود منطبق شد و عملاً توانست پدیده های طبیعت را توجیه کند آن را به صورت یک قانون عملی درمی آورد و تا وقتی که فرضیه ای جامع تر و کامل تر که با تجربه های بیشتر و دقیق تر منطبق تر شود و بهتر بتواند پدیده ها و حوادث طبیعت را توجیه کند، نیامده است به قوت خود باقی است و با آن فرضیه کامل تر جای خود را به او می دهد و به همین ترتیب هر ناقصی جای خود را به کامل تر از خود می دهد و علوم طبیعی راه تکامل خود را به این ترتیب می پیماید.

علی هذا علوم تجربی علاوه بر این که مانند فلسفه و همه ی علوم دارای یک تکامل عرضی _ که آن را در بالا «توسعه ی تدریجی» نامیدیم _ می باشند دارای یک تکامل طولی نیز هستند به ترتیبی که شرح داده شد.

ولی خواننده ی محترم، خوب توجه دارد که این نوع تکامل نیز ربطی به مسأله تکامل حقیقت به اصطلاح فلسفی آن ندارد؛ یعنی این طور نیست که یک حقیقت مسلم به تدریج صحیح تر و صادق تر شده باشد و به اصطلاح ماتریالیست ها درجه ی حقیقی بودنش بالاتر رفته باشد. بلکه فرضیه و تجربیات جدید ثابت کرد که فرضیه ی اول را نمی توان به عنوان "حقیقت" تلقی کرد. تمام آن را یا بعضی از قسمت های آن را باید کنار گذاشت و البته به تدریج به حسب توالی زمان فرضیه ها جامع تر و دقیق تر می شود و وجود فرضیه ی پیشین برای پیدایش فرضیه بعد از خودش دخیل است. یعنی هرچند دانشمند طبیعی با نیروی حدس خود فرضیه می سازد اما تردیدی نیست که سوابق ذهنی وی

در تحقیق این حدس دخیل است و علی ایّ حال این مطلب ربطی به «تکامل حقیقت» به اصطلاح فلسفی ندارد. (۱)

حقیقت نسبی است یا مطلق؟

اشاره

حقیقت نسبی است یا مطلق؟

عقیده بعضی از دانشمندان این است: ماهیت اشیاء که علم به آن ها تعلق می گیرد ممکن نیست بطور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد، بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف می گردد، دستگاه ادراکی از یک طرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور و نمایش شیء ادراک شده بر شخص ادراک کننده دخالت دارد؛ و از این جهت است که هر فرد یک چیز را مختلف ادراک می کند (به این معنی که افراد مختلف یک چیز را مختلف ادراک می کنند) بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک می کند.

پس هر فکری در عین این که صحیح و حقیقت است، فقط برای شخص ادراک کننده _ آن هم فقط در شرایط زمانی و مکانی معین _ حقیقت است اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر حقیقت چیز دیگری است؛ مثلاً_ من جسمی را در یک لحظه خاص از زمان در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراک می کنم، این ادراک صحیح و حقیقت است. اما فقط نسبت به من و برای من، نه نسبت به دیگری و برای او، زیرا شاید انسان دیگر یا حیوان دیگر که ساختمان قوای ادراکی وی با من فرق می کند همان شیء را در همان زمان و در همان محیط با حجم و

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ارزش معلومات، صص ۱۶۶، ۱۶۹.

شکل و رنگ دیگری ادراک کند و البته برای او و نسبت به او حقیقت همان است که خودش ادراک کرده، خود من هم در یک لحظه دیگر یا در محیط دیگر ممکن است آن جسم را با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کنم و برای من در آن لحظه و آن محیط «حقیقت» چیز دیگری خواهد بود.

این دسته، از تحقیقات علمی جدید بر مدعای خود گواه می آورند زیرا در علوم امروز ثابت شده که اعصاب انسان با حیوان و هم چنین اعصاب انسان ها نسبت به یکدیگر در کیفیت عمل کردن اختلاف دارند؛ مثلاً انسان ها هفت رنگ اصلی و انواع و اقسام رنگ های فرعی را می بینند ولی بعضی حیوانات تمام رنگ ها را به شکل خاکستری می بینند، بعضی از افراد انسان یافت می شوند که کوری رنگ دارند بلکه ما در زندگی عادی خود می بینیم که اعصاب یک فرد در حالات مختلف دو گونه عمل می کنند؛ مثلاً خوردنی معین در حال صحت و حال مرض دو طعم دارد، بوی معین گاهی خوش و مطبوع و گاهی ناخوش و نامطبوع جلوه می کند.

پس باید گفت «هر چیزی که بر ما معلوم و مکشوف می گردد کیفیت ظهور و نمایشش بستگی دارد به کیفیت عمل اعصاب و یک سلسله عوامل خارجی، پس ماهیات اشیاء معلومه بطور اطلاق و دست نخورده بر قوای ادراکی ظهور نمی کنند، پس حقایق در عین این که حقیقت هستند نسبی و اضافی می باشند»^(۱).

این مسلک هر چند به ادله ی جدیدی از تحقیقات دانشمندان جدید مجهز شده ولی از لحاظ نتیجه و مدلول عین مسلک شکاکان است.

پیرهون _ شکاک یونان از جمله ادله ای که اقامه کرد بر مدعای خود اختلاف کیفیت ادراک انسان و حیوان و انسان ها نسبت به یکدیگر و هر انسانی در حالات مختلف بود ولی با این تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت «پس ما نباید معتقد باشیم که آن چه ادراک می کنیم حقیقت است. بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم» ولی نسیون جدید نتیجه می گیرند «آن چه ما ادراک می کنیم حقیقت است ولی نسبی است یعنی حقیقت نسبت به اشخاص مختلف است».

نظر استاد: دقت در این مطلب واضح می کند که نتیجه گیری نسیون جدید غلط است و اساسا حقیقت نسبی معنی ندارد. زیرا در مثال بالا که دو نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف می بینند خود آن جسم در واقع و نفس الامر یا دارای یکی از آن دو کیفیت خواهد بود و یا این که هیچ یک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود. و البته ممکن نیست در آن واحد دارای هر دو کیفیت مختلف باشد، در صورت اول، ادراک یکی از آن دو نفر خطای مطلق است و ادراک دیگری حقیقت مطلق و در صورت دوم هر دو خطا کارند و در هر صورت حقیقت نسبی نامعقول است. (۱)

نقد نسبی انگاری

نقد نسبی انگاری

«... نمی شود هم شناخت این صحیح باشد و هم شناخت آن. از این دو لااقل یکی اشتباه است و یکی صحیح. همین جاست که مسأله ی شناخت صحیح و شناخت غلط مطرح می شود.»[\(۱\)](#)

۱- مسأله ی شناخت، ص ۱۶.

بخش پنجم: جایگاه فقه در دین

اشاره

بخش پنجم: جایگاه فقه در دین

زیر فصل ها

جایگاه فقه در دین مفهوم فقه

منابع فقه

علوم مورد نیاز فقیه

جایگاه عقل

ابواب و رؤوس مسایل فقه

اجتهاد

نسبیت اجتهاد

تنوع مسایل فقه

آیا فقه یک علم است یا چند علم؟

جایگاه فقه در دین مفهوم فقه

جایگاه فقه در دین مفهوم فقه

«فقه» در لغت بمعنی فهم است، اما فهم عمیق. اطلاعات ما درباره ی امور و جریان های جهان دو گونه است. گاهی اطلاعات ما سطحی است و گاهی عمیق است. از امور اقتصادی مثال می آوریم. ما دائما مشاهده می کنیم که کالایی سال های پیش موجود نبود اکنون به بازار آمده است و برعکس یک سلسله کالاهای دیگر که موجود بود یافت نمی شود، قیمت فلان کالا مرتب بالا می رود و قیمت فلان کالای دیگر فرضا ثابت است.

اگر کسی اطلاعاتش در مسایل اقتصادی به حدی برسد که از مشاهدات سطحی عبور کند و به عمق جریان ها پی ببرد او را «متفقه» در اقتصاد باید خواند. مکرر در قرآن کریم و اخبار و روایات مأثوره از رسول اکرم و ائمه ی اطهار امر به «تفقه» در دین شده است. از مجموع آن ها چنین استنباط می شود که نظر اسلام این است که مسلمین، اسلام را در همه ی شئون عمیقا و از روی کمال بصیرت درک کنند.

البته تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است، شامل همه ی شئون اسلام ... است اعم از آن چه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان بینی اسلامی، و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی، و یا اجتماعات اسلامی و یا عبادات اسلامی و یا مقررات مدنی اسلامی و یا آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و یا اجتماعی و غیره. ولی آن چه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می توان آن را «فقه الاحکام» یا

«فقه الاستنباط» خواند، و آن عبارت است از: «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه».

احکام و مقررات اسلامی درباره ی مسایل و جریانات، بطور جزئی و فردی و بتفصل درباره ی هر واقعه و حادثه بیان نشده است. _ و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و وقایع در بی نهایت شکل و صورت واقع می شود _ بلکه بصورت یک سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است.

یک نفر فقیه که می خواهد حکم یک حادثه و مسأله را بیان کند باید به منابع و مدارک معتبر که بعدا درباره ی آن توضیح خواهیم داد مراجعه کند و با توجه به همه ی جوانب نظر خود را بیان نماید. این است که فقاهت توأم است با فهم عمیق و دقیق و همه جانبه.

فقها در تعریف فقه این عبارت را بکار برده اند:

«هو العلم بالاحکام الشریعه الفرعیّه عن ادلّتها التّفصیلیّه».

یعنی فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرع اسلام (یعنی نه مسایل اصول اعتقادی یا تربیتی بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادله ی تفصیلی. (۱)

منابع فقه

منابع فقه

منابع فقه از نظر شیعه به استثنای گروه قلیلی به نام اخباریین، چهارتاست.

۱_ کتاب خدا «قرآن»

۲_ سنت، یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر یا امام

۳_ اجماع

این چهار منبع در اصطلاح فقها و اصولیون «ادله اربعه» خوانده می شود. معمولاً می گویند علم اصول در اطراف ادله ی اربعه بحث می کند. (۱)

علوم مورد نیاز فقیه

علوم مورد نیاز فقیه

برای فقیه، تسلط بر علوم زیادی مقدمتاً لازم است، آن علوم عبارت است از:

ادبیات عرب، یعنی نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع. زیرا قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن _ لااقل در حدود متعارف _ زبان و ادبیات عربی استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست.

تفسیر قرآن مجید، نظر به این که فقیه باید به قرآن مجید مراجعه کند آگاهی اجمالی به علم تفسیر برای فقیه ضروری است.

منطق، هر علمی که در آن استدلال بکار رفته باشد نیازمند به منطق است.

از این رو فقیه نیز باید کم و بیش وارد در علم منطق باشد.

علم حدیث، فقیه باید حدیث شناس باشد و اقسام آن را بشناسد و در اثر ممارست زیاد با زبان حدیث آشنا بوده باشد.

علم رجال، علم رجال یعنی راوی شناسی، بعدها بیان خواهیم کرد که احادیث را در ثبت از کتب حدیث نمی توان قبول کرد بلکه باید مورد نقادی قرار گیرد. علم رجال برای نقادی اسناد احادیث است.

علم اصول فقه، مهم ترین علمی که در مقدمه فقه ضروری است که آموخته شود علم «اصول فقه» است که علمی است شیرین و جزء علوم ابتکاری مسلمین است. (۱)

جایگاه عقل

جایگاه عقل

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در مورد عقل یک حکم قطعی و یقینی است حجت است.

این جا این پرسش پیش می آید که آیا مسایل شرعی در حوزه حکم عقل است، تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آن ها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آن گاه که به تفصیل درباره ی کلیات مسایل علم اصول بحث می کنیم پاسخ خواهیم گفت:

گروه اخباریین شیعه چنان که قبلاً هم به آن اشاره کردیم عقل را به هیچ وجه حجت نمی شمارند.

در میان کتاب های فقهی اهل تسنن یعنی مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ابوحنیفه قیاس را دلیل چهارم می شمارد. از نظر حنفی ها منابع فقه چهار است: کتاب، سنت، اجماع، قیاس.

قیاس همان چیزی است که در منطق به نام تمثیل خواندیم.

مالکی ها و حنبلی ها، خصوصاً حنبلی ها، هیچ گونه توجهی به قیاس ندارند، اما شافعی ها به پیروی از پیشوایان محمد بن ادریس شافعی حالت بین دارند،

یعنی بیش از حنفی ها به حدیث توجه دارند و بیش از مالکی ها و حنبلی ها به قیاس.

در اصطلاح فقهای قدیم گاهی به قیاس «رأی» یا «اجتهاد رأی» هم اطلاق می کرده اند. از نظر علماء شیعه، به حکم این که قیاس صرفاً پیروی از ظن و گمان و خیال است، و به حکم این که کلیاتی که از طرف شارع مقدس اسلام و جانشینان او رسیده است وافی به جواب گویی است، وجوب قیاس به هیچ وجه جایز نیست. (۱)

ابواب و رؤوس مسایل فقه

ابواب و رؤوس مسایل فقه

ما برای این که با فقه آشنایی مختصری پیدا کنیم لازم است که به ابواب و رؤوس مسایل فقه آشنا شویم. دائره ی فقه بسیار وسیع است، زیرا شامل همه موضوعاتی است که اسلام در آن موارد دستور عملی دارد.

از میان تعلیمات اسلامی، تنها معارف اسلامی، و دیگر اخلاق و تربیت اسلامی است که از حوزه فقه خارج است. آن چه در دائره ی فقه مطرح می شود، امروز در علوم متعدد و متنوع مطرح است و درباره ی آن ها تحقیق و کاوش می شود. (۲)

مسایل گسترده ی فقهی به نحوی دسته بندی و تقسیم شده اند... دسته بندی تقسیم محقق بدین گونه است که ابواب فقه را بر چهار قسم دانسته است: عبادات، عقود، ایقاعات، احکام.

۱- آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، صص ۲۵، ۲۶.

۲- آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، ص ۱۰۹.

این تقسیم بر این اساس است که کارهایی که انسان باید بر میزان شرعی آن‌ها را انجام دهد یا به نحوی است که قصد تقرب به خداوند در آن‌ها شرط شده است، یعنی صرفاً برای خدا باید انجام شود و اگر قصد و غرضی دیگر در کار باشد تکلیف ساقط نمی‌شود و باید دوباره صورت گیرد. یا چنین نیست؟

اگر از نوع اول باشد «عبادت» نامیده می‌شود. مانند نماز و روزه و خمس و زکات و حج و غیره، این گونه کارها را در فقه «عبادات» می‌نامند.

اما اگر از نوع دوم باشد، یعنی قصد قربت شرط صحت آن نباشد و فرضاً به قصد و غرضی دیگر نیز صورت گیرد صحیح است، بر دو قسم است: یا این که وقوع آن موقوف به اجراء صیغه‌ی خاص نیست و یا هست.

اگر موقوف به اجراء صیغه‌ی خاص نباشد «احکام» نامیده می‌شود، مانند ارث، حدود، دیات و غیره و اگر موقوف به اجراء صیغه‌ی خاص باشد این نیز به نوبه‌ی خود دو نوع است: یا این است که آن صیغه باید وسیله‌ی دو طرف خوانده شود، یکی طرف ایجاب باشد و دیگری طرف قبول، و یا آن که نیازی به طرف ندارد، صیغه‌ی ای است یک جانبه.

اگر از نوع اول باشد «عقد» نامیده می‌شود، مانند بیع و اجاره و نکاح که یک طرف ایجاب می‌کند و طرف دیگر قبول و اگر صرفاً یک فرد به تنهایی می‌تواند اجرا کند بدون نیاز به طرف دیگر «ایقاع» نامیده می‌شود. مانند «ابراء» یعنی صرف نظر کردن از طلب خود، یا طلاق و یا عتق.

محقق حلی در این تقسیم بندی مجموع ابواب فقه را چهل و هشت باب قرار داده است، ده باب را «عبادات» پانزده باب را «عقود»، یازده باب را «ایقاعات» و دوازده باب را «احکام» خوانده است. (۱)

اجتهاد

اجتهاد

اهم وظایف و مسؤولیت های علمای امت، «اجتهاد» است. اجتهاد یعنی کوشش عالمانه با متد صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع، کتاب، سنت، اجماع، عقل.

کلمه ی «اجتهاد» اولین بار در احادیث نبوی بکار رفته و سپس در میان مسلمین رایج گردیده است. این کلمه در قرآن نیامده است. کلمه ای که از لحاظ روح معنی مرادف این کلمه است و در قرآن آمده است «تفقه» است. قرآن صریحا به تفقه و فهم عمیق دین دعوت کرده است.

اجتهاد یا تفقه، در دوره ی خاتمیت وظیفه ی بسیار حساس و اساسی بر عهده دارد و از شرایط امکان جاوید ماندن اسلام است. اجتهاد را به حق نیروی محرکه اسلام خوانده اند. ابن سینا فیلسوف بزرگ اسلامی با روشن بینی خاصی این مسأله را مطرح می کند، می گوید:

«کلیات اسلامی ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسایل، نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات مخصوص خود و مسایل مخصوص خود دارد. بهمین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسایل و پیشامدهای زمان، عهده دار اجتهاد و

استنباط حکم مسایل جدید از کلیات اسلامی بوده باشند.»^(۱)

علمای اسلام در دوره های درخشان تمدن اسلامی _ که جامعه ای بسیط و بدوی به سرعت رو به گسترش و توسعه گذاشت، آسیا و قسمت هایی از اروپا و آفریقا را دربرگرفت و بر ملت ها و نژادهای گوناگون که هر کدام سابقه و فرهنگ خاصی داشتند حکومت کرد و هزارها مسأله نو و جدید بوجود آورد _ به خوبی از عهده ی وظیفه ای که به آن ها محول شده بود؛ برآمدند و اعجاب جهانیان را برانگیختند. علمای اسلام ثابت کردن که منابع اسلامی اگر مقرون به حسن تشخیص و حسن استنباط باشد قادر است با یک اجتماع متحول و متکامل پیش برود و آن را راهنمایی کند؛ ثابت کردند که حقوق اسلامی زنده است و قابلیت دارد با مقتضیات ناشی از پیشرفت زمان، هماهنگی کند و به احتیاجات هر عصری پاسخ بگوید.

شرق شناسان و حقوق دانان که تاریخ فقه اسلامی را در آن عصر مطالعه کرده اند به این حقیقت معترفند و حقوق اسلامی را یک مکتب حقوقی مستقل و زنده شناخته اند.^(۲)

نسبیت اجتهاد

نسبیت اجتهاد

اثر بینش های متوالی و متکامل در هیچ جا به اندازه ی مسایل فقهی، محسوس و مشهود نیست. بر فقه اسلامی ادوار و اطواری گذشته است؛ در هر دوره ای طرز تفکر و بینش خاصی حکم فرما بوده است. اصول و قواعد استنباط امروز

۱- آخر الهیات شفا.

۲- ختم نبوت، صص ۶۹، ۷۰.

با هزار سال پیش و هفتصد سال پیش متفاوت است. علمای حدود هزار سال پیش نظیر شیخ طوسی قطعاً مجتهدان مبرز بوده اند و توده‌ی مردم به حق از آنان تقلید و پیروی می‌کردند. طرز تفکر و نوع بینش آن‌ها از کتاب‌هایی که در فقه و مخصوصاً اصول نگاشته‌اند کاملاً پیداست. کتاب عده شیخ طوسی که در «اصول» است و طرز تفکر و نوع بینش او را نشان می‌دهد، اکنون در دست است. اما از نظر فقهای عصرهای اخیر، آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ است، زیرا بینش‌های نوتر و عمیق‌تر و وسیع‌تر و واقع‌بین‌تر از آن آمده و جای آن را گرفته است، هم‌چنان که پیشرفت دانش‌های حقوقی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در عصر حاضر امکان تعمق‌های بیشتری در مسایل فقهی به وجود آورده است.

اگر کسی بپرسد آیا علمای آن عهد و آن عصر با آن بینش و آن طرز تفکر، مجتهد بوده‌اند و توده‌ی مردم حق داشته‌اند از آن‌ها تقلید و پیروی کنند و بینش آن‌ها را ملاک تشخیص مقررات اسلامی قرار دهند، جواب مثبت است. باز اگر بپرسید آیا اگر در این عصر دانشجویی بخواهد تمام کتاب‌ها و تألیفات و آثار بعد از قرن چهارم و پنجم را نادیده بگیرد و خود را در قرن پنجم فرض کند، همان مطالعاتی را انجام دهد که علمای زمان شیخ طوسی انجام می‌داده‌اند و همان بینش و همان طرز تفکر را پیدا کند که آن‌ها پیدا کرده‌اند آیا چنین شخصی واقعا مجتهد است و توده‌ی مردم حق دارند از او تقلید و تبعیت کنند، جواب منفی است، چرا؟ چه فرقی هست میان این شخص و میان مردم قرن پنجم؟ فرق این جاست که آن‌ها در عصری زندگی می‌کرده‌اند که آن بینش تنها بینش موجود بوده است، و این شخص در عصری زندگی می‌کند که

بینش های کاملتری جانشین آن طرز بینش و آن طرز تفکر شده است و آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ شده است.

از این جا به خوبی می توانیم بفهمیم که اجتهاد یک مفهوم «نسبی» و متطور و متکامل است و هر عصری و زمانی بینش و درک مخصوصی ایجاد می کند. این نسبت از دو چیز ناشی می شود: قابلیت و استعداد پایان ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و تحقیق، و دیگر تکامل طبیعی علوم و افکار بشری. و این است راز بزرگ خاتمیت. (۱)

تنوع مسایل فقه

تنوع مسایل فقه

از آن چه به طور اجمال در (مبحث قبل آورده ایم) معلوم می شود که در فقه مسایل بسیار متنوعی مطرح می شود. به طوری که اگر خود آن مسایل را فی حد ذات ها بخواهیم مطالعه کنیم، گاهی میان آن ها کمتر شباهتی نمی بینیم. هیچ علمی مانند فقه مسایل مختلف الماهیه ای را در برنگرفته است. مثلاً اگر عمل نماز یا روزه یا اعتکاف را با بیع و اجاره یا اطعمه و اشربه و یا قصاص و دیه مقایسه کنیم کم ترین شباهتی میان آن ها نمی یابیم، هر یک از آن ها یک مقوله از مقولات مختلف کارهای آدمی است. اگر بخواهیم مجموع آن چه در ابواب مختلفه فقهی مطرح است مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید که چگونه هر قسمتی به جنبه ای از جنبه های حیات بشری تعلق دارد.

برخی موضوعات فقهی صرفاً در زمینه انجام بعضی وظایف فطری مربوط به پرستش است که یک تجلی از تجلیات فطری روان آدمی است، یعنی یک

سلسله آداب و مقررات است در زمینه این تمایل فطری، و در حقیقت مربوط است به تنظیم علاقه پرستش میان مخلوق و خالق خودش، نماز، روزه، اعتکاف از این قبیل است. برخی مربوط است به خدمات و تعاون ها، و اسلام عنایت خاص دارد که این گونه کارها که یک سلسله کارهای اجتماعی است، توأم با روح پرستش باشد، مانند زکات، خمس. و از این قبیل است مسئولیت های اجتماعی و سیاسی از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، سبق و رمایه. بعضی مربوط است به رابطه ی انسان با نفس خودش از قبیل وجوب حفظ نفس، حرمت اضرار به نفس، حرمت خودکشی، حرمت عزوبت (در بعضی موارد).

بعضی مربوط است به شرایط بهره مندی انسان از مواهب طبیعی و حدود آن که صرفاً در روابط انسان با طبیعت خلاصه می شود، اطعمه و اشربه، صید و ذباحت و حتی احکام البسه و امکانه و احکام ظروف و اوانی از این نوع است.

بعضی دیگر مربوط است به روابط انسان با طبیعت و مواهب طبیعی از یک طرف و انسان های دیگر ذی استحقاق مانند او از طرف دیگر، و در حقیقت مربوط است به اولویت های افراد نسبت به افراد دیگر در بهره مندی از مواهب طبیعی، یعنی مربوط است به مالکیت های ابتدایی و بلاعوض از قبیل احیاء موات، زراعت، ارث، تملک محصول کار خود و امثال این ها. و بعضی مربوط است به نقل و انتقال های اقتصادی مانند بیع، اجاره، جعاله، هبه و صلح و غیره. و بعضی به حقوق خانوادگی مانند نکاح، طلاق،ظهار، ایلاء، لعان و برخی به حقوق قضایی مانند قضاء، شهادت، اقرار.

برخی مربوط است به حقوق جزایی و جنایی مانند حدود، تعزیرات، قصاص و دیات. برخی مربوط است به ضمانات مانند غصب، حواله و غیره. و برخی مربوط است به شرکت های میان سرمایه و سرمایه، یا میان سرمایه و کار، مانند شرکت مضاربه، مضارعه، مساقات. برخی دارای چند جنبه است مانند حج که عبادت است و هم تعاون است و کنگره اجتماعی، یا سبق و رمایه که از نظر شرط بندی مالی است و به امور مالی و روابط اقتصادی مربوط است، و از نظر این که هدف تمرین عملیات سربازی است به مسؤولیت های اجتماعی و سیاسی مربوط می شود.

البته واضح است که همه ی این کارهای متنوع جزء یک دستگاه و یک منظومه است و در یک هدف نهایی که سعادت آدمی است اشتراک دارند. اما می دانیم که این اندازه وجه اشتراک در میان مسایل علوم مختلف هم هست. مسایل علوم قضایی و سیاسی و علوم اقتصادی و علوم روانی و اجتماعی همه در این کلی شرکت دارند و همه ی علوم مختلف و متنوع بشر از نظر تأثیرشان در سعادت بشر منظومه واحدی را تشکیل می دهند. (۱)

آیا فقه یک علم است یا چند علم؟

آیا فقه یک علم است یا چند علم؟

این جا قهرا این پرسش پیش می آید که آیا فقه واقعا یک علم نیست بلکه چندین علم است؟ خصوصا با توجه به این که مسایلی که فقه در حوزه خود مطرح کرده و در زیر یک چتر قرار داده است امروز علوم مختلف خوانده

می شوند، و احیاناً مبادی تحقیق و متد تحقیق در آن ها نیز با یکدیگر مختلف و متفاوت است.

پاسخ این است که فقه یک علم است نه چند علم. با این که اگر مسایلی که فقه در زیر چتر خود قرار داده است، اگر بنا شود که مبدأ استدلالی و تجربی مورد تحقیق قرار گیرد، علوم مختلفی را تشکیل می دهد. ولی نظر به این که فقه از زاویه خاص به این مسایل می نگرد، همه در حوزه علم واحد قرار می گیرند.

توضیح این که فقه به این مسایل تنها از زاویه ای می نگرد که برای افراد بشر در شریعت اسلامی درباره ی همه ی این ها مقرراتی از نظر روایی و ناروایی و از نظر درستی و نادرستی و امثال این ها وضع شده است و این مقررات را به وسیله کتاب و یا سنت و یا اجماع و یا عقل می توان به دست آورد. از نظر فقیه، اختلافات ماهوی آن موضوعات که برخی طبیعت روانی فردی دارد و برخی طبیعت اجتماعی، برخی طبیعت قضائی دارد و برخی طبیعت اقتصادی و غیره مطرح نیست و تأثیری ندارد و موجب دوگانگی نمی شود.

فقیه همه ی آن ها را با یک رنگ خاص می بیند و آن رنگ «فعل مکلف» است و احکام همه را از یک نوع مبادی استنباط می کند و با یک متد همه را مورد تحقیق و مطالعه قرار می دهد، این است که فی المثل اعتکاف و بیع و نکاح و حدود در یک ردیف قرار می گیرد.

اگر بنا باشد نه از زاویه مقررات موضوعه ی اسلامی که باید از ادله اربعه آن ها را استکشاف کنیم و در آن مسایل مطالعه کنیم، یعنی اگر بخواهیم با مبادی به اصطلاح استدلالی و تجربی و عقلی خالص در موضوعات نامبرده مطالعه کنیم ناچاریم که اختلافات ماهوی و طبایع گوناگون آن موضوعات را

مد نظر قرار دهیم، آن وقت است که ناچاریم با مبادی مختلف و با متدهای مختلف و در حوزه های مختلف آن ها را مطالعه کنیم و از این نظر مسایل نامبرده علوم مختلفی را تشکیل خواهند داد. (۱)

۱- آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، صص ۱۵۱، ۱۵۳.

بخش ششم: انسان شناسی و دین

اشاره

بخش ششم: انسان شناسی و دین

زیر فصل ها

انسان شناسی و دین

ارزش های مثبت و منفی انسان

ابعاد مختلف انسان

میدان آزادی و اراده انسان

طغیان انسان علیه محدودیت ها

انسان و قضا و قدر الهی

انسان و تکلیف

روابط اجتماعی و دین

ولاء عام

استوار ساختن میثاق ها و پیمان ها

انسان شناسی و دین

انسان شناسی و دین

«انسان در جهان بینی اسلامی داستانی شگفت دارد، انسان اسلام تنها یک حیوان مستقیم القامه که ناخنی پهن دارد و با دو پا راه می رود و سخن می گوید نیست، این موجود از نظر قرآن ژرف تر و مرموزتر از این است که بتوان آن را با چند کلمه تعریف کرد.

قرآن انسان ها را مدح ها و ستایش ها کرده و هم مذمت ها و نکوهش ها نموده است. عالی ترین مدح ها و بزرگ ترین مذمت های قرآن درباره ی انسان است. او را از آسمان و زمین و از فرشته برتر و در همان حال از دیو و چارپایان پست تر شمرده است.»

ارزش های مثبت و منفی انسان

ارزش های مثبت و منفی انسان

__ انسان خلیفه خدا در زمین است.

__ ظرفیت علمی انسان بزرگترین ظرفیت هایی است که یک مخلوق ممکن است داشته باشد.

__ او فطرتی خدا آشنا دارد. به خدای خویش از عمق وجدان خویش آگاهی دارد.

__ در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی، سرشت ملکوتی هم وجود دارد.

__ آفرینش انسان، آفرینشی حساب شده است.

__ او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانت دار خداست و رسالت و مسؤولیت دارد.

__ او از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است.

__ او از وجدانی اخلاقی برخوردار است.

— او جز با یاد خدا با چیز دیگر آرام نمی گیرد، خواسته های او بی نهایت است. به هرچه برسد از آن سیر و دلزده می شود مگر آن که به ذات بی حد و نهایت (خدا) بپیوندد. و موارد زیاد دیگر که هر کدام از این ها خود نیاز به بحث های زیادی دارد.

و بعد از آن استاد به ضد ارزش ها برای انسان به نقل از قرآن می پردازد. مثلاً:

— او تنگ چشم و ممسک است.

— او مجادله گرتین مخلوق است.

— او حریص آفریده شده است ...

«حال با این مقدمه باید بررسی شود که چگونه است؟ آیا انسان از نظر قرآن یک موجود زشت و زیباست. آن هم زشت زشت و زیبای زیبا، آیا انسان یک موجود دو سرشتی است: نیمی از سرشتش نور است و نیمی ظلمت؟ چگونه است، که قرآن هم او را منتها درجه مدح می کند و هم منتها درجه مذمت؟!»

حقیقت این است که این مدح و ذم از آن نیست که انسان یک موجود دو سرشتی است: نیمی از سرشتش ستودنی است و نیم دیگر نکوهیدنی.

نظر قرآن به این است که انسان همه ی کمالات را بالقوه دارد و باید آن ها را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد، شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد «ایمان» است، از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برمی خیزد، به وسیله ایمان است که

علم از صورت یک ابزار ناروا در دست نفس اماره خارج می شود و به صورت یک ابزار مفید درمی آید.

پس انسان حقیقی که خلیفه الله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای او است و بالاخره دارنده ی همه ی کمالات انسانی است، انسان بعلاوه ایمان است نه انسان منهای ایمان.» (۱)

ابعاد مختلف انسان

اشاره

ابعاد مختلف انسان

زیر فصل ها

۱_ علم و دانایی

۲_ خیر اخلاقی

۳_ جمال و زیبایی

۴_ تقدیس و پرستش

۱_ علم و دانایی

۱_ علم و دانایی

انسان دانش و آگاهی را تنها از آن جهت که او را بر طبیعت مسلط می کند و به سود زندگی مادی او است، نمی خواهد، در انسان گزینه حقیقت جویی و تحقیق وجود دارد، نفس دانایی و آگاهی برای انسان مطلوب و لذت بخش است. علم گذشته از این که وسیله ای است برای بهتر زیستن و برای خوب از عهده مسئولیت برآمدن. فی حد نفسه نیز مطلوب بشر است. انسان اگر بداند رازی در ورای کهکشانشان ها وجود دارد و دانستن و ندانستن آن تأثیری در زندگی او ندارد، باز هم ترجیح می دهد که آن را بداند انسان طبعاً از جهل فرار می کند و به سوی علم می شتابد، بنابراین علم و آگاهی یکی از ابعاد معنوی وجود انسان است.

۲_ خیر اخلاقی

۲_ خیر اخلاقی

پاره ای از کارها را انسان انجام می دهد نه به منظور سودی از آن ها یا دفع زیانی به وسیله آن ها (بلکه) صرفاً تحت یک

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، انسان در قرآن، صص ۲۴۸ _ ۲۵۳.

نامیده می شود. از آن جهت انجام می دهد که معتقد است انسانیت چنین حکم می کند. فرض کنید انسان در شرایطی سخت، در بیابانی وحشتناک قرار گرفته است، بی آذوقه و بی وسیله خطر مرگ او را تهدید می کند. در این بین انسانی دیگر پیدا می شود و به او کمک می کند و او را از چنگال مرگ قطعی نجات می بخشد و بعد این دو انسان از یکدیگر جدا می شوند و یکدیگر را نمی بینند، سال ها بعد آن فردی که روزی گرفتار شده بود، نجات دهنده قدیمی خود را می بیند که به حال نزاری افتاده است، به یادش می افتد که روزی همین شخص او را نجات داده است، آیا وجدان این فرد در این جا هیچ فرمانی نمی دهد؟ آیا به او می گوید که در پاداش نیکی، نیکی است» آیا نمی گوید «سپاس گزاری احسان کننده واجب و لازم است؟» پاسخ مثبت است.

آیا اگر این فرد به آن شخص کمک کرد، وجدان انسان های دیگر چه می گوید؟ و اگر بی اعتنا گذشت و کوچک ترین عکس العملی نشان نداد وجدان های دیگر چه می گویند؟

مسلم و وجدان های دیگر او را تحسین می کنند و آفرین می گویند و در صورت دوم ملامت می کنند و نفرین می گویند. این که وجدان آن انسان حکم می کند «پاداش احسان، احسان است» و همین که وجدان انسان ها حکم می کند، که «پاداش دهنده نیکی را به نیکی، باید آفرین گفت و بی اعتنا را، باید مورد ملامت و شماتت قرار داد» از وجدان اخلاقی ناشی می شود و این گونه اعمال را خیر اخلاقی می گویند.

معیار بسیاری از کارها «خیر اخلاقی» است و عبارت دیگر: بسیاری از کارها را انسان به جهت «ارزش اخلاقی» انجام می دهد نه به جهت امور مادی،

این نیز از مختصات انسان است و مربوط است به جنبه معنوی انسان و یک بعد از ابعاد معنویت اوست. سایر جانداران هرگز چنین معیاری ندارند، برای حیوان، خیر اخلاقی مفهوم ندارد و ارزش اخلاقی بی معنی است.

۳_ جمال و زیبایی

۳_ جمال و زیبایی

یک بعد دیگر از ابعاد معنوی انسان علاقه به جمال و زیبایی است، قسمت مهمی از زندگی انسان را جمال و زیبایی تشکیل می دهد، انسان جمال و زیبایی را در همه ی شئون زندگی دخالت می دهد. جامه می پوشد برای سرما و گرما، به همان اندازه هم به زیبایی رنگ و دوخت اهمیت می دهد، خانه می سازد برای سکونت، و بیش از هر چیز به زیبایی خانه توجه دارد، حتی سفره ای که برای غذا خوردن پهن می کند و ظرفی که در آن غذا می ریزد و حتی ترتیب چیدن غذا در ظرف ها و بر سفره همه روی اصول زیبایی است، انسان دوست دارد قیافه اش زیبا باشد، نامش زیبا باشد، جامه اش زیبا باشد، خطش زیبا باشد، خیابانش و شهرش زیبا باشد، مناظر جلو چشمش زیبا باشد و خلاصه می خواهد هاله ای از زیبایی تمام زندگی اش را فراگیرد. برای حیوان مسأله زیبایی مطرح نیست، برای حیوان آن چه مطرح است محتوای آخور است اما این که آخور زیبا باشد یا نازیبا دیگر مطرح نیست، برای حیوان پالان زیبا، منظره ی زیبا، مسکن زیبا و غیره مطرح نیست.

۴_ تقدیس و پرستش

۴_ تقدیس و پرستش

یکی از پایدارترین و قدیمی ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل ترین ابعاد وجود آدمی حس نیایش و پرستش است. مطالعه آثار زندگی بشر نشان می دهد هر زمان و هر جا که بشر وجود داشته است نیایش و پرستش هم وجود داشته

است. چیزی که است شکل کار و شخص معبود متفاوت شده است. از نظر شکل، از رقص ها و حرکات دسته جمعی موزون همراه با یک سلسله اذکار و اوراد گرفته تا عالی ترین خضوع ها و خشوع ها و راقی ترین اذکار و ستایش ها، و از نظر معبود، از سنگ و چوب گرفته تا ذات قیوم ازلی ابدی منزله از زمان و مکان.

پیامبران پرستش را نیاورده اند و ابتکار نکرده اند بلکه نوع پرستش را یعنی نوع آداب و اعمالی را که باید پرستش به آن شکل صورت گیرد به بشر آموختند و دیگر این که از پرستش غیر ذات یگانه (شرک) جلوگیری بعمل آوردند.

از نظر مسلمات دینی و هم چنین از نظر برخی علمای دین شناسی بشر ابتدا موحد و یگانه پرست بوده است و خدای واقعی خویش را می پرستیده است. پرستش بت و ماه یا ستاره یا انسان از نوع انحراف هایی است که بعدا رخ داده است. یعنی چنین نبوده که بشر پرستش را از بت یا انسان یا مخلوق دیگر آغاز کرده باشد و تدریجا با تکامل تمدن به پرستش خدای یگانه رسیده باشد. حس پرستش که احیانا از آن به حس دینی تعبیر می شود در عموم افراد بشر وجود دارد. (۱)

میدان آزادی و اراده انسان

اشاره

میدان آزادی و اراده انسان

بدیهی است که انسان در عین آزادی برای ساختن اندام های روانی خویش و تبدیل محیط طبیعی به صورت مطلوب خود و ساختن آینده خویش آن چنان

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب انسان در قرآن، صص ۲۵۶، ۲۵۹.

که خود می خواهد، محدودیت های فراوانی دارد و آزادیش آزادی نسبی است. یعنی آزادی در داخل یک دایره محدود است، در داخل همین دایره محدود است که می تواند آینده سعادت بخش برای خود انتخاب کند و هم آینده شقاوت آلود.

محدودیت های انسان از چند ناحیه است:

۱_ وراثت

۱_ وراثت

انسان با طبیعت انسانی بدنیا می آید، از آن جهت که پدر و مادرش انسان بوده اند او هم قهرا و جبرا مانند یک انسان به دنیا می آید، و از طرف دیگر پدر و مادرش یک سلسله صفات موروثی خود را در فرزندانشان به یادگار می گذارند که این ها نیز قهرا و جبرا همراه این افراد است، مانند رنگ پوست، رنگ چشم، خصوصیت های جسمی که احیانا از چند پشت به ارث می رسد. انسان هیچ یک از این ها را برای خود «انتخاب» نکرده است بلکه جبرا وراثت این ها را به او داده است.

۲_ محیط طبیعی و جغرافیایی

۲_ محیط طبیعی و جغرافیایی

محیط طبیعی و جغرافیایی انسان و منطقه ای که در آن منطقه رشد و نمو می کند، خواه ناخواه یک سلسله آثار قهری بر روی اندام و روحیه انسان می گذارند. منطقه های سردسیر و منطقه های گرمسیر و منطقه های معتدله هر کدام نوعی روحیه و اخلاق را ایجاب می کند. هم چنین منطقه ی کوهستانی یا منطقه ی صحرائی و غیره.

۳_ محیط اجتماعی

۳_ محیط اجتماعی

محیط اجتماعی انسان عامل مهمی است در تکوین خصوصیات روحی و اخلاقی انسان، زبان انسان، آداب عرضی و اجتماعی، دین و مذهب، غالباً همان چیزی است که محیط اجتماعی بر انسان تحمیل می کند.

۴_ تاریخ و عوامل زمانی

۴_ تاریخ و عوامل زمانی

انسان از نظر محیط اجتماعی تنها تحت تأثیر زمان حال نیست، زمان گذشته و وقایع و حوادثی که در گذشته رخ داده است نیز در ساختن او تأثیر به سزایی دارد. بطور کلی میان گذشته و آینده ی هر موجودی رابطه ی قطعی و مسلم برقرار است. گذشته و آینده مانند دو نقطه جدا از یکدیگر نیستند بلکه مانند دو قطعه از یک جریان مداومند، گذشته نطفه و هسته آینده است.

طغیان انسان علیه محدودیت ها

طغیان انسان علیه محدودیت ها

انسان در عین این که نمی تواند رابطه اش را با وراثت، محیط طبیعی، محیط اجتماعی و تاریخ و زمان بطور کلی قطع کند می تواند تا حدود زیادی علیه این محدودیت ها طغیان نموده خود را از قید حکومت این عوامل آزاد سازد، انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک طرف و نیروی اراده و ایمان از طرف دیگر تغییراتی در این عوامل ایجاد می کند و آن ها را با خواست های خویش منطبق می سازد و خود مالک سرنوشت خویش می گردد. (۱)

انسان و قضا و قدر الهی

انسان و قضا و قدر الهی

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب انسان در قرآن، صص ۲۷۰، ۲۷۳.

معمولاً خیال می‌کنند عامل اساسی محدودیت انسان قضا و قدر الهی است، ولی ما برعکس از قضا و قدر الهی به عنوان عاملی برای محدود کردن آزادی انسان نام نبردیم، چرا؟ آیا قضا و قدر الهی وجود ندارد؟ و یا قضا و قدر عامل محدود کردن نیست؟ قضا قدر الهی امری قطعی و مسلم است ولی عامل محدود کردن انسان نیست، قضاء الهی عبارت است از حکم قطعی الهی درباره ی جریانات و حوادث و قدر الهی عبارت است از اندازه گیری پدیده ها و حوادث.

از نظر علوم اسلامی مسلم است که قضاء الهی به هیچ حادثه ای مستقیماً و بلاواسطه تعلق نمی‌گیرد، بلکه هر حادثه را تنها و تنها از راه علل و اسباب خودش ایجاب می‌کند. قضاء الهی ایجاب می‌کند که نظام جهان، نظام اسباب و مسببات باشد. انسان هر اندازه آزادی از ناحیه عقل و اراده دارد و هر اندازه محدودیت که از ناحیه عوامل موروثی و محیطی و تاریخی دارد به حکم قضاء الهی و نظام قطعی سببی و مسببی جهان است.

بنابراین خود قضاء الهی یک عامل برای محدودیت انسان بشمار نمی‌رود، محدودیتی که به حکم قضاء الهی نصیب انسان شده است، همان محدودیت ناشی از شرایط موروثی و شرایط محیطی و شرایط تاریخی است، نه محدودیت دیگر. هم چنان که آزادی هم که نصیب انسان شده، به حکم قضاء الهی است، ولی به این صورت که قضاء الهی ایجاب کرده انسان موجودی صاحب عقل و اراده باشد و در دایره محدود شرایط طبیعی و اجتماعی بتواند

خود را به مقیاس وسیعی از قید تسلیم به آن شرایط آزاد سازد، و سرنوشت و آینده خویش در دست گیرد. (۱)

انسان و تکلیف

انسان و تکلیف

از جمله استعدادهای انسان، هم چنان که اشاره شد استعداد تکلیف پذیری است. انسان می تواند در چهارچوب قوانینی که برایش وضع شده است زندگی کند. هر موجود دیگر غیر از انسان، جز از قوانین جبری طبیعی از قانون دیگر نمی تواند پیروی کند، مثلاً نمی توان برای سنگ ها و چوب ها یا برای درختان و گل ها، و یا برای اسب و گاو گوسفند قانون وضع کرد و به آن ها ابلاغ کرد و آن ها را مکلف ساخت که در چهارچوب قوانین و مقرراتی که برای آن ها و به مصلحت آن ها وضع شده است رفتار نمایند. این موجودات، فرضاً در جهت حفظ و مصلحت آن ها اقدامی بشود باید به صورت اجبار و الزام عمل شود.

ولی انسان یگانه موجود مختاری است که این «امکان» و «توانایی» شگفت را دارد که در چهارچوب یک سلسله قوانین قراردادی رفتار نماید. این قوانین قراردادی از آن نظر که از طرف یک مقام صلاحیت دار وضع می شود و به انسان تحمیل می شود و تحمل قانون از نوعی زحمت و مشقت خالی نیست به نام «تکلیف» خوانده می شود.

قانون گذار برای این که انسان را به تکلیف خاصی مکلف سازد چند شرط را باید رعایت کند. به عبارت دیگر انسان با واجد بودن چند شرط می تواند

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب انسان در قرآن، صص ۲۷۲ _ ۲۷۳.

انجام تکالیفی را برعهده بگیرد. شرایط تکلیف که در همه ی تکالیف باید وجود داشته باشد عبارتند از:

بلوغ؛ یعنی بلوغ سنی رسیده باشند.

عقل؛ یعنی شرط تکلیف عاقل بودن است.

اطلاع و آگاهی؛ آگاهی از وجود تکلیف.

قدرت و توانایی؛ توانایی و قادر بودن به انجام آن تکلیف

آزادی و اختیار؛ یعنی انسان آن گاه مکلف است به انجام یک وظیفه که اجبار یا اصراری در کار نباشد. اگر اجبار (اکراه) یا اضطرار در کار باشد، تکلیف ساقط می گردد. طبق حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «رفع ما استکرهاوا علیه، یعنی آن چه که با اکراه و اجبار به میان آید تکلیف ساقط است».

غیر از این مورد استاد مطهری در ادامه بحث از طریق دیگر هم این مبحث را یعنی «شرایط صحت» این سلسله شرایط و خصوصیات را بررسی کرده اند که بسیار زیبا می باشد. که برای اطلاع بیشتر می توان به این قسمت از کتاب شریف انسان در قرآن رجوع کرد.^(۱)

روابط اجتماعی و دین

روابط اجتماعی و دین

(از مسایل بسیار زیبایی که علامه متفکر، شهید استاد مطهری، به آن پرداخته و جای دارد در این قسمت در آن مورد سخنی گفته شود، نقش ایمان در بهبود روابط اجتماعی:)

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب انسان در قرآن، صص ۲۷۳ _ ۲۷۹.

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

زندگی سالم اجتماعی آن است که افراد قوانین و حقوق یکدیگر را محترم شمارند. عدالت را امری مقدس به حساب آورند، به یکدیگر مهر بورزند، هر یک برای دیگری آن را دوست بدارد که برای خود دوست می‌دارد، و آن را نپسندد که برای خویش نمی‌پسندد. به یکدیگر اعتماد و اطمینان داشته باشند. ضامن اعتماد متقابل آن‌ها کیفیات روحی آن‌ها باشد. هر فردی خود را متعهد و مسؤول اجتماع خویش بشمارد، در سری‌ترین نهان‌خانه‌ها همان تقوی و عفاف از آن‌ها بروز کند که در ملا عام.

در نهایت بی طمعی به یکدیگر نیکی کنند، در مقابل ظلم و ستم بپاخیزند و به ستمگر و فسادگر مجال ستمگری و افساد ندهند، ارزش های اخلاقی را محترم بشمارند، با یکدیگر مانند اعضای یک پیکر متحد و متفق بوده باشند.

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

تجلیات انسانی انسان ها که مانند ستارگان در آسمان تاریخ پرحادثه ی انسانی می درخشد هماناییست که از احساس های مذهبی سرچشمه گرفته است. (۱)

ولاء عام

ولاء عام

مسلمان هموار باید بداند که عضو جامعه اسلامی است، جزیی است از یک کل. جزء یک کل و عضو یک پیکر بودن خواه ناخواه شرایط و حدودی را ایجاد می کند ... روابط دوستانه و صمیمانه مسلمانان با یکدیگر در حدی باشد که عضویت در یک پیکر و جزییت در یک کل، ایجاد می کند. (۲)

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب انسان و ایمان، صص ۳۷، ۳۸.

۲- ولاءها و ولایت ها، استاد مطهری، ص ۱۸.

ایمان ، ملاک برتری قرار گرفته است. مگر ایمان چه می کند؟ ایمان ملاک وحدت و رکن شخصیت و تکیه گاه استقلال و موتور حرکت جامعه اسلامی است. در جای دیگر می فرماید:

«ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم» (۱).

با یکدیگر نزاع نکنید و اختلاف نداشته باشید که سست و ضعیف خواهید شد و بو و خاصیت خود را از دست خواهید داد. جدال و اختلاف، کیان و شخصیت اسلامی را منهدم می کند. ایمان اساس دوستی و وداد و ولاء مؤمنان است. قرآن کریم می فرماید:

«والمؤمنین و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (۲).

مردان مؤمن و زنان مؤمنه بعضی ولی بعضی دیگرند، به معروف امر می کنند و از منکر باز می دارند.

مؤمنان نزدیک به یکدیگرند و به موجب این که با یکدیگر نزدیک اند، حامی و دوست و ناصر یکدیگرند و به سرنوشت هم علاقمندند و در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می دهند علاقه می ورزند و لذا امر به معروف می کنند و یکدیگر را از منکر و زشتی ها باز می دارند.

این دو عمل (امر به معروف و نهی از منکر) ناشی از وداد ایمانی است و لذا این دو جمله یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر بلافاصله به دنبال بیان ولاء ایمانی مسلمان واقع شده است.

۱- انفال، ۴۶.

۲- توبه، ۷۱.

علاقه به سرنوشت اشخاص از علاقه به خود آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. پدری که به فرزندان خویش علاقه دارد قهرا نسبت به سرنوشت و رفتار آنان نیز احساس علاقه می‌کند؛ اما ممکن است نسبت به فرزندان دیگران در خود احساسی نکند، چون نسبت به خود آن‌ها علاقه‌ای ندارد تا به سرنوشت شان نیز علاقه مند باشد و کار نیک شان در او احساس اثباتی به وجود آورد و کار بدشان احساس نفیی.

امر به معروف در اثر همان احساس اثباتی است و نهی از منکر در اثر احساس نفیی، و تا دوستی و محبت نباشد این احساس‌ها در نهاد انسانی جوشش نمی‌کند.

اگر انسان نسبت به افرادی بی‌علاقه باشد، در مقابل اعمال و رفتار آن‌ها بی‌تفاوت است، اما آن‌جا که علاقه مند است، محبت‌ها و مودت‌ها او را آرام نمی‌گذارند و لذا در آیه شریفه با کیفیت خاصی، امر به معروف و نهی از منکر را به مسأله ولاء ارتباط داده است و سپس به عنوان ثمرات امر به معروف و نهی از منکر، دو مطلب را ذکر کرده است:

یقیمون الصلاه و یؤتون الزکاه

نماز را به پا می‌دارند و زکات را می‌دهند.

نماز نمونه‌ای است از رابطه خلق و خالق، و زکات نمونه‌ای است از حسن روابط مسلمان با یکدیگر که در اثر تعاطف و تراحم اسلامی از یکدیگر حمایت می‌کنند و به هم تعاون و کمک می‌کنند. و سپس بر آن متفرع کرده است:

«اولئک سیرحهم الله» (ان الله عزیز حکیم)

آن وقت است که انواع رحمت های الهی و سعادت‌ها بر این جامعه فرود می آید. (خداوند عزیز و حکیم است.)

این آیه، تنها ناظر به محبت و وداد قلبی نمی باشد، نوعی تعهد و مسئولیت برای مسلمین در زمینه ی حسن روابط مسلمین با یکدیگر اثبات می کنند. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث معروف و مشهور فرمود:

مثل المؤمنین فی تواددهم و تراحمهم کمثل الجسد اذا اشتکی بعض تداعی له سائر اعضاء جسده بالحمی و السهر (۱)

داستان اهل ایمان در پیوند مهربانی و در عواطف متبادل میان خودشان، داستان پیکر زنده است که چو عضوی به درد آید، سایر اعضاء با تب و بی خوابی با او همراهی می کنند.

قرآن کریم درباره ی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و کسانی که با اویند و تربیت اسلامی یافته اند می فرماید:

محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار ، رحماء بینهم. (۲)

محمد صلی الله علیه و آله پیامبر خدا و کسانی که با اویند، بر کافران سخت اند و با یکدیگر مهربان. (۳)

۱- جامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۵۵.

۲- فتح، ۲۹.

۳- ولاءها و ولایت ها، استاد مطهری، ص ۲۵ _ ۲۹.

استوار ساختن میثاق ها و پیمان ها

استوار ساختن میثاق ها و پیمان ها

زندگی اجتماعی بشر بر اساس محترم شمردن پیمان ها و میثاق ها و قراردادهای و وفای به عهد است. احترام به پیمان یکی از ارکان جنبه ی انسانی تمدن بشری است. این نقش را همواره مذهب بر عهده داشته است و هنوز که هنوز است جانشینی پیدا نکرده است. ویل دورانت با آن که یک عنصر ضد مذهب است، در کتاب درس های تاریخ به این حقیقت اعتراف می کند و می گوید:

«مذهب... به مدد شعائر خود میثاق های بشری را به صورت روابط با مهابت انسان و خدا درآورد و از این راه استحکام و ثبات به وجود آورده است».

مذهب به طور کلی پیشخوانه ی محکم ارزش های اخلاقی و انسانی بوده است. ارزش های اخلاقی منهای مذهب در حکم اسکناس بدون پشتوانه است که زود بی اعتباریش روشن می شود. [\(۱\)](#)

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، وحی و نبوت، ص ۱۵۷.

بخش هفتم: دین و اخلاق

اشاره

بخش هفتم: دین و اخلاق

زیر فصل ها

معنای اخلاق

تعریف فعل اخلاقی

انواع اخلاق

پشتوانه ی اخلاق

دین، تنها ضامن اجرای اخلاق

خودشناسی ریشه ی الهامات اخلاقی

اخلاق اسلامی و رشد طبیعی استعدادها

معنای اخلاق

معنای اخلاق

اخلاق مربوط است به خود انسان، یعنی مربوط است به این که انسان به غرایز خودش یعنی به طبیعت خودش چه نظامی بدهد، خودش را چگونه بسازد، نظام دادن به غرایز را اخلاق گویند. (۱)

اخلاق، معنایش این است که انسان، اراده‌ی خودش را بر عادات و طبایع، غلبه بدهد، یعنی اراده را تقویت بکند به طوری که اراده بر آن‌ها حاکم باشد. حتی اراده باید بر عادات خوب هم غالب باشد. چون کار خوب، اگر کسی به آن عادت پیدا کرد، خوب نیست. مثلاً ما باید نماز بخوانیم، اما نباید نماز خواندن ما شکل عادت داشته باشد، (۲) [و یا] اخلاق عبارت است از یک سلسله خصلت‌ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آن‌ها را به عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد، یا به عبارت دیگر قالبی روحی برای انسان که روح انسان در آن قالب و در آن کادر و طبق آن طرح و نقشه ساخته می‌شود. و چگونگی روح انسان است که چگونه باید باشد. (۳)

۱- اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۷۶.

۲- اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳- تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۵۸ - ۱۵۹. نک: به همان ص ۱۹۸ و مجموعه آثار، ج ۴، ص ۱۳۴؛ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۴۲؛ آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، صص ۱۹۰ - ۱۹۱؛ خاتمیت، ص ۷۳؛ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، صص ۲۸۰ - ۳۴۶ و ۳۵۰؛ آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، صص ۱۵ - ۱۶.

تعریف فعل اخلاقی

تعریف فعل اخلاقی

فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن، منافع مادی و فردی نباشد، خواه انسان آن را به خاطر احساسات نوع دوستی انجام دهد، خواه به خاطر زیبایی فعل، خواه به خاطر زیبایی روح خود، خواه به خاطر استقلال روح و عقل خویش، و خواه به خاطر هوشیاری. همین قدر که «خودی» و منفعت فردی در کار نبود فعل، اخلاقی است. بنابراین [نباید] به سوی مکتبی که روی محبت یا زیبایی و یا عقل مجرد بنا شده است برویم، نه، فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن جلب منافع مادی و دنیایی نباشد، خواه اثری که از آن در این دنیا ناشی می شود و رسیدن نفع به غیر باشد و خواه هر چیزی دیگری [باشد].

بنابراین در اصول تربیتی، آن ریشه‌ی اصلی که باید آن را آبیاری کرد همان اعتقاد به خداست، و در پرتو اعتقاد به خدا، هم باید احساسات نوع دوستانه را تقویت کرد، هم حس زیبایی را پرورش داد، هم اعتقاد به روح مجرد و عقل مجرد و عقل مستقل از بدن را تقویت کرد و هم حتی از حس منفعت جویی انسان استفاده کرد، همانطور که این کار را در ادیان کرده‌اند. در ادیان می بینید که از حس منفعت جویی بشر و نیز از حس فرار از ضرر او، به نفع اخلاق بشر استفاده شده است. (۱)

انواع اخلاق

اشاره

انواع اخلاق

زیر فصل ها

۱_ اخلاق اکتسابی

۲_ اخلاق جنسی

۳_ اخلاق طبیعی

۴_ اخلاق مذهبی

۱_ اخلاق اکتسابی

۱_ اخلاق اکتسابی

وابسته است به درجه ی تمدن، البته تمدن انسانی و معنوی نه صنعتی و فنی. اخلاق اکتسابی از طرفی وابسته است به نوع آموزش و پرورش و از طرف دیگر به نظامات اجتماعی و سنن و آداب حاکم بر اجتماع، تأثیر عامل آموزش و پرورش تأثیر مستقیم و تأثیر عامل محیط اجتماعی، غیر مستقیم [است. (۱)].

۲_ اخلاق جنسی

۲_ اخلاق جنسی

قسمتی از اخلاق به معنای عام است. شامل آن عده از عادات و ملکات و روش های بشری است که به گزینه ی جنسی بستگی دارد. حیاء زن از مرد، غیرت ناموسی مرد، عفاف و وفاداری زن نسبت به شوهر، ستر عورت، ستر بدن از غیر محارم، منع زنا، منع تمتع و لمسی از غیر همسر قانونی، منع ازدواج با محارم، منع نزدیکی با زن در ایام عادت، منع نشر صور قبیحه، تقدس یا پلیدی مجرد، جزء اخلاق و عادات جنسی به شمار می روند. اخلاق جنسی به حکم قوت و قدرت فوق العاده ی گزینه که این قسمت از اخلاق بشری وابسته به آن است، همواره از مهم ترین بخش های اخلاق به شمار می رفته است. (۲)

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۳۰۱.

۲- اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، ص ۱۵ _ ۱۶؛ مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۶۳۳.

۳_ اخلاق طبیعی**۳_ اخلاق طبیعی**

اخلاق طبیعی یک قوم عبارت است از خصایص نژادی و اقلیمی آن‌ها، وراثت و محیط طبیعی و جغرافیایی، هم چنان که در خصوصیات جسمی افراد بشر از رنگ و پوست و چشم و مو و خصوصیات اندام مؤثر است. در روحی نیز مؤثر است. با این تفاوت که عامل نژادی یعنی وراثت در اثر اختلاط‌ها و امتزاج‌ها و ازدواج‌ها و نقل و انتقال‌ها و مهاجرت از بین می‌رود و شکل دیگری پیدا می‌کند، اما عامل منطقه‌ای و جغرافیایی از یک ثبات نسبی برخوردار است. (۱)

۴_ اخلاق مذهبی**۴_ اخلاق مذهبی**

برخی مدعی هستند که فعل اخلاقی مساوی است با فعل دینی. این هم مکتبی است. در این صورت این حرف‌ها همه اش غلط است، هر فعلی که دینی شد اخلاقی است، و گرنه اخلاقی نیست. حداقل این است که بعضی از افعال دینی را در نظر بگیریم، افعال دینی‌ای که در آن‌ها نفع غیر مطرح باشد ولی بالاخره ریشه‌ی اخلاقی بودن فعل، دینی بودنش است، پس ما نمی‌توانیم اخلاق علمی، فلسفی و عقلی داشته باشیم، فقط و فقط می‌توانیم اخلاق مذهبی داشته باشیم.

این البته دو جور می‌شود تقریر گردد. یکی آن‌طور که معمولاً دیگران _ مثل ویل دورانت _ تقریر می‌کنند که اخلاق قدیم، اخلاق دینی بود، به این ترتیب که مبتنی بر ترس و طمع نسبت به جهان دیگر بود. مثلاً می‌گفت:

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۳۰۰.

راست بگو و دروغ نگو، زیرا اگر دروغ بگویی در جهان دیگر عقوبت می شوی؛ امانت به خرج ده تا در جهان دیگر به تو پاداش دهند.

این نظریه خیلی شبیه به نظریه ی ضد خود _ که نظریه ی امثال راسل است _ می باشد. امثال راسل هیچ ریشه ای در روح انسان برای اخلاق قایل نبودند و می گفتند که انسان منفعت جو آفریده شده و غیر از منفعت جویی نمی تواند راه دیگری انتخاب کند، و برای انجام کاری که در او منفعت غیر باشد، باید از هوشیاری او و از همان حس منفعت جویی هوشیارانه اش سود جست که منفعت تو در این است که منفعت دیگری را رعایت کنی این نظریه هم در حقیقت همین را می خواهد بگوید که انسان منفعت جو آفریده شده، برای اخلاقتش هم باید از همان حس منفعت جویی او استفاده کرد ولی نه از راه هوشیاری و عقل بلکه از راه ایمان باید به او گفت: ای انسان! تو که منفعت جو هستی، جهان دیگری هست، اگر این کار را بکنی به این شکل ضرر می کنی، و اگر کار دیگری را انجام دهی منفعتی بزرگ در جهان دیگر می بری. پس باز باید از همان حسن منفعت جویانه ی او استفاده کرد و ضامن اجرا را ترس از جهان دیگر و طمع به جهان دیگر قرار داد.

تقریر دیگر این که اخلاق دینی نمی خواهد از احساسات منفعت جویانه ی انسان استفاده کند. بلکه می خواهد از احساسات خداپرستانه ای که در هر انسانی به طور فطری و طبیعی هست استفاده نماید. حقیقت این است که غالب این نظریات را نمی توانیم از یک نظر درست و از یک نظر نادرست بدانیم. همه ی این ها آن وقت درست اند که یک حقیقت اعتقاد مذهبی پشت سر آن ها باشد. خدا سرسلسله ی معنویات است و هم پاداش دهنده ی کارهای

خوب. احساسات نوع پرستانه که خود امری معنوی است، وقتی انسان‌ها ظهور و بروز می‌کنند که انسان در جهان، معنویتی قایل باشد. یعنی وقتی که انسان به خدایی معتقد باشد می‌تواند انسان‌ها را دوست داشته باشد و این احساسات نوع دوستانه در او ظهور و بروز داشته باشد. (۱)

پشتوانه ی اخلاق

پشتوانه ی اخلاق

اخلاق که خود یک سرمایه ی بزرگ زندگی است بدون ایمان اساس و پایه ی درستی ندارد. زیرا بنای همه ی اصول اخلاقی و منطق همه ی آن‌ها بلکه سرسلسله ی همه ی معنویات، ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خدا است [مذهب]، کرامت، شرافت، تقوی، عفت، امانت، راستی، درستکاری، فداکاری، احسان، صلح و مسلم بودن با خلق خدا، طرف داری از عدالت، از حقوق بشر، و بالاخره همه ی اموری که فضیلت بشری نامیده می‌شود و همه ی افراد و ملت‌ها آن‌ها را تقدیس می‌کنند و آن‌هایی که ندارند تظاهر به داشتن آن‌ها می‌کنند، مبتنی بر اصل ایمان است، زیرا تمام آن‌ها مغایر با اصل منفعت پرستی است و التزام به هر یک از این‌ها مستلزم تحمل یک نوع محرومیت مادی است، آدمی باید دلیلی داشته باشد که رضایت به یک محرومیت بدهد، آن‌گاه رضایت می‌دهد که محرومیت را محرومیت نداند این جهت آن‌گاه میسر است که به ارزش معنویت پی برده و لذت آن را چشیده باشد، زیربنای هر اندیشه معنوی، ایمان به خدا است. حداقل اثر ایمان به خدای عادل حکیم این است که یک مؤمن عادی مطمئن می‌شود که کار خوب و صفت خوب در نزد خدا

از بین نمی رود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» هر محرومیتی از این قبیل نوعی بازیافت است.

بشر واقعا دو راه بیشتر ندارد یا باید خودپرست و منفعت پرست باشد و به هیچ محرومیتی تسلیم نشود و یا باید خداپرست باشد و محرومیت هایی را که به عنوان اخلاق متحمل می شود محرومیت نشمارد و لااقل جبران شده بداند، انسانیت و گذشت و احسان اگر بر پایه ی تقوای الهی و طلب رضای الهی نباشد بر پرتگاه خطرناکی است «أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ» یعنی آیا آن کس بهتر است که بنای کار خود را بر تقوی و رضای خدا قرار داد یا آن کس بنای کار خود را بر لب پرتگاهی قرار داده که زیر آن خالی است و مشرف به سقوط است. که تکیه گاه اخلاق و تشخیص غیر خدا باشد، مانند این است که بر پرتگاه مشرف به سقوطی گام برمی دارد، هر لحظه احتمال سقوط دارد: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنكَبُوتِ» یعنی مثل آنان که دوستان و سرپرستانی غیر خدا انتخاب کرده و با آن ها اتکا کرده اند مثل عنكبوت و خانه ی عنكبوت است. سست ترین خانه ها خانه ی عنكبوت است. این آیه ناظر به این است که غیرخدا را نمی توان تکیه گاه عمل قرار داد. غیر خدا تکیه گاه قرار می گیرد، اما سست و بی پایه است. با تقلید و تلقین و ایجاد عادت قسرا و موقتا می توان افرادی فداکار و با گذشت تربیت کرد اما این نوعی اغفال و قسر است، همه را برای همیشه از راه نادرست نمی توان برد، حکماء گفته اند: «القسر لا يدوم» (کار مخالفت طبیعت، دوام نخواهد داشت) همان طوری که خداوند سرسلسله ی موجودات است و همه ی موجودات قائم و متکی به ذات او

هستند، معرفت و ایمان به خدا هم سرسلسله‌ی همه‌ی معنویات و فضایل اخلاقی و معنوی است، معنویات منهای خداشناسی مانند اسکناس منتشر بدون پشتوانه است یعنی اعتبار ندارد، کاغذ بی اعتباری بیش نیست. (۱)

دین، تنها ضامن اجرای اخلاق

دین، تنها ضامن اجرای اخلاق

آیا اخلاق منهای دین می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ اگر هم بتواند وجود داشته باشد، دین، مؤید و نیرو و پشتوانه‌ی برای اخلاق می‌شود، بعضی‌ها حتی خودفرهنگی‌ها چنین نظر داده‌اند که اخلاق منهای دین پایه‌ی ای ندارد.

«داستایوفسکی» نویسنده‌ی روسی می‌گوید: «اگر خدا نباشد همه چیز مباح است». مقصودش این است که هیچ چیز دیگری که بتواند واقعا مانع انسان از انجام اعمال ضد اخلاقی شود، نیست. او نظریه‌ی «کانت» و دیگران را در این زمینه قبول ندارد، و منظورش از «اگر خدا نباشد» «اگر دین نباشد» است. تجربه نشان داده که آن‌جا که دین از اخلاق جدا شده، اخلاق خیلی عقب مانده است. هیچ‌یک از مکاتب اخلاقی غیر دینی در کار خود موفقیت نیافته‌اند. قدر مسلم این است که دین لااقل به عنوان یک پشتوانه برای اخلاق بشر ضروری است، این است که داد و فریادشان در این زمینه بلند است _ با تعبیرات مختلف _ که بشر هر اندازه که از لحاظ صنعت و تمدن پیش رفته‌اند نظر اخلاق عقب مانده است. چرا؟ زیرا مکاتب اخلاقی وجود نداشته. مکاتب اخلاقی که از قدیم بوده بیشتر مذهبی بوده و بس، و به هر نسبت که دین و ایمان ضعیف گردیده عملاً دیده شده است که اخلاق بشر پایین آمده. این

است که برای ایمان، لااقل به عنوان پشتوانه ای برای اخلاق _ اگر نگوییم تنها ضامن اجرای آن _ باید ارزش فوق العاده قایل باشیم. (۱)

خودشناسی ریشه ی الهامات اخلاقی

خودشناسی ریشه ی الهامات اخلاقی

وقتی می خواهند انسان را به اخلاق حسنه _ یا به قول امروزی ها به ارزش های عالی انسانی _ سوق دهند، او را به یک نوع درون نگری متوجه می کنند که خودت را، آن خود عقلانی را، آن حقیقت وجودی خودت را با درون نگری کشف کن، آن گاه احساس می کنی که شرافت خودت را دریافته ای، وقتی انسان را به باطن ذاتش سوق می دهند، وقتی انسان خودش را می بیند [شرافت و کرامت خویش را احساس می کند]. این دیگر درس نمی خواهد، از همین جا الهام می گیرد.

یعنی احساس می کند که پستی و دنائت با این جوهر عالی سازگار نیست، قلب ماهیت کردن، دروغ گویی و نفاق با آن سازگار نیست، فحشاء با آن سازگار نیست. این است که انسان با نوعی معرفه النفس، با توجه به نفس، الهامات اخلاقی را دریافت می کند. و این الهامات این طور نیست که حتما یک کسی درسی به گوش انسان گفته باشد بلکه همان درک «خود» کافی است برای این دستور که انسان این کار را باید بکند و آن کار را نباید بکند و این است معنی «و نَفْسٍ و ما سَوَّيْهَا فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيَهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا». (۲)

۱- تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۱۸ _ ۱۱۹.

۲- تعلیم و تربیت، در اسلام، ص ۲۳۷. شمس، ۷ تا ۱۰.

اخلاق اسلامی و رشد طبیعی استعدادها

اخلاق اسلامی و رشد طبیعی استعدادها

این که می گویند استعدادهای طبیعی را باید پروراند و نباید از آن جلوگیری کرد، مورد قبول ما است اگر دیگران فقط از راه آن نیکی در پرورش استعدادها و آثار سوئی که در منع و جلوگیری از پرورش آن ها دیده اند، به لزوم این کار توصیه می کنند ما علاوه بر این راه از راه دیگر که به اصطلاح برهان «لمی» است بر این مدعا استدلال می کنیم.

ما می گوئیم خداوند نه عضوی از اعضای جسمانی را بیهوده آفریده است و نه استعدادی از استعدادهای روحی را و همان طوری که همه ی اعضای بدن را باید حفظ کرد و به آن ها غذای لازم باید رساند، استعدادهای روحی را نیز باید ضبط کرد و به آن ها غذای کافی داد تا سبب رشد آن ها شود.

ما فرضاً از راه آثار به لزوم پرورش استعدادها و عدم جلوگیری از آن ها پی نبرده بودیم «خداشناسی» ما را با این اصل هدایت می کرد، هم چنان که می بینیم در صد سال پیش که هنوز درست با آثار نیک پروراندن استعدادها و آثار سوء ترک پرورش آن پی نبرده بودند، دانشمندانی به همین دلیل به حفظ اعضا بدن و محل نگذاشتن قوای نفسانی توصیه می کردند.

پس در اثر لزوم پروراندن استعدادها به طور کلی جای تردید نیست، بلکه مفهوم لغت تربیت که از قدیم برای این مقصود انتخاب شده است همین معنی را می رساند، لغت تربیت مفهومی جز پروراندن ندارد علی هذا بحث در این نیست که آیا باید استعدادها را پرورش داد یا نه؟ بحث در این است که راه صحیح پرورش طبیعی استعدادهای بشر که به هیچ نوع آشفته‌گی و بی نظمی و اختلال منجر نشود چیست؟

ما ثابت می‌کنیم که رشد طبیعی استعدادها و از آن جمله استعداد جنسی تنها با رعایت مقررات اسلامی میسر است و انحراف از آن سبب آشفتگی و بی‌نظمی و حتی سرکوبی و زخم خوردگی این استعداد می‌گردد، اکنون لازم است نظری به منطق اسلام در زمینه‌ی اخلاق و تربیت به طور کلی و اجمالی بیفکنیم.

برخی کوتاه‌نظران می‌پندرانند که اخلاق و تربیت اسلامی با رشد طبیعی استعدادها مابین است و براساس جلوگیری و منع آن‌ها بنا شده است. اینان تعبیرات اسلامی را در زمینه‌ی تهذیب و اصلاح نفس بهانه و مستمسک قرار داده‌اند، در قرآن کریم پس از چندین سوگند، به صورت موکدی می‌فرماید: «قد افلح من زکیها» یعنی به حقیقت رستگار شد، آن کس که نفس خویش را پاکیزه کرد.

از آن جمله فهمیده می‌شود که اولاً قرآن کریم آلوده شدن ضمیر انسان را ممکن می‌شمارد و ثانیاً پاکیزه کردن ضمیر را از آن آلودگی‌ها در اختیار خود شخص می‌داند و ثالثاً آن را لازم و واجب می‌شمارد و سعادت و رستگاری را در گرو آن می‌داند.

این سه مطلب هیچ کدام قابل انکار نیست، هیچ مکتب و روشی نیست که نوعی آلودگی را در روان و ضمیر انسان ممکن نشمارد و به پاکیزه کردن روان از آن آلودگی توصیه نکند، ضمیر انسان مانند ترکیبات بدنی او اختلال ناپذیر است انسان آن اندازه که از ناحیه شخص خود در اثر آلودگی‌ها و اختلالات روحی آزار می‌بیند از ناحیه‌ی طبیعت یا انسان‌های دیگر آزار نمی‌بیند لهذا رستگاری انسان بدون پاکی و تعادل روانی میسر نیست، در آن چه مربوط به

این تعبیر قرآنی است جای شبهه نمی باشد. در قرآن کریم تعبیر دیگری هست که نفس انسان را با صفت اماره بالسوء (فرمان دهنده به شبهه) توصیف می کند این تعبیر این پرسش را پیش می آورد که آیا از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی انسان شدید است؟

اگر قرآن از جنبه ی فلسفه ی نظری، طبیعت نفسانی انسان را ذاتا شدید می داند ناچار در فلسفه ی علمی راهی که انتخاب می کند این است که پروراندن و رشد دادن این موجود شریر بالذات خطا است، باید آن را همواره ضعیف و ناتوان و تحت فشار و زجر قرار داد و مانع ظهور و بروز و فعالیت وی شد و احیانا آن را باید از میان برد، یا از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی شریر بالذات نیست، بلکه در حالات خاصی و به سبب عوارضی سر به طغیان و شرارت برمی دارد، یعنی قرآن از جنبه ی فلسفه ی نظری، به طبیعت نفسانی بدبین نیست و آن را منشاء شرور نمی داند و قهرا در فلسفه ی عملی راهی که انتخاب می کند نابود کردن و یا ضعیف نگهداشتن و موجبات طغیان فراهم نکردن است.

در این صورت پرسش دومی پیش می آید و آن این که چه چیزهایی سبب طغیان و اضطراب و سرکشی قوای نفسانی می گردد؟ و از چه راهی می توان آن را آرام کرد و به اعتدال برگرداند.

ما به هر دو پرسش پاسخ می دهیم:

کوتاه نظران، همین قدر که دیده اند اسلام نفس را به عنوان «فرمانده ی شرارت» یاد کرده است کافی دانسته اند که اخلاق و تربیت اسلامی را متهم کنند به این که به چشم بدبینی به استعدادهای فطری و منابع طبیعی وجود

آدمی می نگرد و طبیعت نفسانی را شیر بالذات و پروراندن آن را خطا می شمارد.

ولی این تصور خطا است، اسلام اگر در یک جا نفس را با صفت اماره بالسوء یاد کرده است در جای دیگر با صفت النفس اللوامة یعنی سلامت کننده ی خود نسبت به ارتکاب شرارت و در جای دیگر با صفت النفس المطمئنه یعنی آرام گیرنده و به کمال رسیده، یاد می کند.

از مجموعه این ها فهمیده می شود که از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی انسان مراحل مختلفی می تواند داشته باشد، در یک مرحله شرارت فرمان می دهد، در مرحله ی دیگر از شری که مرتکب شده است ناراحت می شود و خود را ملامت می کند، در مقام و مرحله ی دیگر آرام می گیرد و گرد شر و بدی نمی گردد.

پس اسلام در فلسفه ی نظری خود طبیعت نفسانی انسان را شریر بالذات نمی داند و قهرا در فلسفه عمل خود نیز مانند سیستم های فلسفی و تربیت هندی، یا کلبی یا مانوی یا مسیحی از روش نابود کردن قوای نفسانی و یا لااقل حبس با اعمال شاقه ی آن ها پیروی نمی کند، همچنان که دستورهای عملی اسلام نیز شاهد این مدعا است.

قرآن کریم می خواهد بفهماند که احساسات نفسانی بشر آن گاه که سر به طغیان برمی آورد بشر را تنها به سوی جنایت و اعمال انحرافی دعوت نمی کند، بلکه مانند یک قدرت جابر مسلط دیکتاتور فرمان می دهد، قرآن با این تعبیر تسلط و استیلاء جابرانه ی قوای نفسانی را در حال طغیان بر همه ی

استعدادهای عالی انسانی می فهماند، و این رازی است که در دوران های اخیر روانشناسی کشف نشده بود. (۱)

۱- اخلاق جنسی، صص ۵۱ _ ۵۷.

بخش هشتم: دین و روان شناسی

اشاره

بخش هشتم: دین و روان شناسی

زیر فصل ها

دین و روان شناسی

«پنهان های روان انسان» در قرآن و دعای کمیل

نظریه ی فروید

نظریه ی یونگ

مسأله ی تلقین

عیب های جسمی و روانی

آفات روح انسان

تسویل از منظر روان شناسی

عقده های روانی مخفی

«من» واقعی انسان از منظر روانشناسی

روان ناخود آگاه

روان شناسی و آشفتگی غرائز و میل ها

کاهش ناراحتی ها

بهجت و انبساط

دین و روان شناسی

اشاره

دین و روان شناسی

زیر فصل ها

کشف روان ناخود آگاه

دو خصوصیت حوزه ی روان ناخود آگاه

کشف روان ناخود آگاه

کشف روان ناخود آگاه

انسان را از دو جنبه می توان مطالعه کرد: جنبه ی جسمی و بدنی و جنبه ی روحی و روانی. آن چه به جنبه های جسمی انسان مربوط می شود، در علم پزشکی و آن چه به جنبه های روحی و روانی انسان مربوط می شود در «علم النفس» بررسی می شود که امروز به آن روان شناسی می گویند. البته امروز علوم توسعه پیدا کرده است. مثلاً خود پزشکی شعبه های متعدد یافته است. علاوه بر پزشکی، علوم دیگری نظیر نژادشناسی نیز به بدن انسان مربوط می شود که امروز مطرح است، ولی ما عجلالتا به این ها کاری نداریم.

در صد ساله ی اخیر، در حوزه ی روح و روان انسان، علمی به وجود آمده است که آن هم نوع خاصی از روان شناسی است ولی با روان شناسی ها و علم النفس های گذشته تفاوت عظیمی دارد و لذا اسم آن را «روان کاوی» گذاشته اند. روان کاوی، خود نوعی علم النفس و روان شناسی است که به روان ناخود آگاه انسان مربوط می شود نه به روان خود آگاه او؛ یعنی کشف شده است که روان انسان دو حوزه و دو بخش دارد: بخش خود آگاه که همان بخشی است که بشر از قدیم الایام می شناخته است و بخش ناخود آگاه که امروز سرپنجه ی علم توانسته است به آن دست بیندازد.

فرق روان خود آگاه با روان ناخود آگاه چیست؟ روان خود آگاه یعنی قسمت هایی از روح و روان ما، که وجود آن ها را در خودمان درک می کنیم و

به وجود آن‌ها آگاهییم. مثلاً در ما احساس به معنای حس کردن (کار حواس ظاهری) وجود دارد. چشم ما می‌بیند و خود ما هم آگاهییم که چشممان می‌بیند. قوه‌ی حافظه‌ی ما آن‌چه را که احساس کرده‌ایم در خود نگاه می‌دارد. خود ما آگاهییم که یک قوه‌ی حافظه داریم؛ گاهی می‌گوییم قوه‌ی حافظه‌ام ضعیف شده یا قوی‌تر شده است، قوه‌ی حافظه‌ی من از قوه‌ی حافظه‌ی فلان شخص کمتر یا بیشتر است.

هم‌چنین آگاهییم که تعقل و تفکر داریم، [یعنی] تفکرها داخل حوزه‌ی خودآگاه وجود ماست. در ما یک سلسله‌تمایلات، رغبت‌ها، شهرت‌ها، نفرت‌ها، ترس‌ها و امثال این‌ها وجود دارد. ما خودمان وجود این‌ها را احساس می‌کنیم، اگر در ما رغبت به مقام هست خودمان هم وجود این رغبت را احساس می‌کنیم، می‌فهمیم که دلمان می‌خواهد. مقام عالی داشته باشیم. در ما غضب و خشم هست، آن‌را هم درک می‌کنیم، و [به‌طور کلی] غرایز خود را ادراک می‌کنیم. اما روان ناخودآگاه یعنی چیزهایی که از جنس و سنخ روان هست، ولی با وجود این، ما به آن‌ها آگاه نیستیم و آن‌ها را در خودمان درک نمی‌کنیم.

دو خصوصیت حوزه‌ی روان ناخودآگاه

دو خصوصیت حوزه‌ی روان ناخودآگاه

حوزه‌ی روان ناخودآگاه دو خصوصیت دارد یکی خصوصیت آن این است که حاکم بر روان خودآگاه است. روان ناخودآگاه فرمان می‌دهد، روان خودآگاه می‌پذیرد. از این جهت گفته‌اند [مثل این دو] مثل یک کارخانه‌ی عظیمی است که دستگاه موتور و دستگاه انتقال نیروی این کارخانه در زیر زمین نهاده شده

است و قسمت های رویین آن که عملیات نهایی را انجام می دهد در قسمت بالا قرار دارد.

آن کس که نگاه می کند، قسمت بالا را می بیند و خیال می کند که کارخانه همین قسمت بالا است؛ نمی داند که قسمت بالا تابع و مسخر قسمت پایین است و اساس، آن قسمت پایینی است، اگر بالا حرکتی هست به دلیل حرکت های طبقه ی زیرین و به دلیل نیروهایی است که در طبقه ی زیرین وجود دارد.

خصوصیت دوم این است که علاوه بر این که طبقه ی زیرین روح ما [یعنی] روان ناخودآگاه، فرمانده است و روان خودآگاه فرمانبر، بخش روان، ناخودآگاه بسی عظیم تر و وسیع تر و گسترده تر است.

قسمت خودآگاه ما نسبت به بخش ناخودآگاه، قسمت کم و کوچکی را تشکیل می دهد. قسمت مهم روان ما را روان ناخودآگاه ما تشکیل می دهد. مثل می زنند که اگر هندوانه یا قطعه یخی را در آب بیندازند، مقدار کمی از آن از آب بیرون می آید و آب قسمت اعظم آن را در برمی گیرد. می گویند عینا به همان نسبت که قسمت های بیشتری از یک هندوانه، یا یخ زیر آب قرار می گیرد و قسمت کمی روی آب، قسمت هایی از روان انسان هم به همین نسبت از آگاهی ما مخفی، و از شعور ما پنهان است. قسمت بسیار کم آن، همان است که خودمان آن را درک می کنیم و به وجود آن آگاه هستیم.

در قدیم یک مثل عامیانه ای بود، مردم فکر می کردند _ من نمی دانم تا چه اندازه درست است _ که آدم های کوتوله خیلی زرنک و باهوش هستند.

می گفتند این آدم کوتوله ها را که می بینی قدش اینقدر است، ده برابر این مقدار، زیر زمین است.

این یک حرف عامیانه ای بود [اما] بعد معلوم شد که همه ی مردم این طورند، همه ی مردم کوتوله اند. ولی از نظر روانی. یک مقدار از روانش همان است. که خودش حس می کند و به وجود آن آگاه است که قسمت کمی از روان او است _ و قسمت های بیشترش همان است که خودش هم از وجود آن ها آگاه نیست.

«پنهان های روان انسان» در قرآن و دعای کمیل

«پنهان های روان انسان» در قرآن و دعای کمیل

در این زمینه، نکاتی در قرآن مجید و کلمات علی علیه السلام و کلمات حکمای الهی و عرفایی مثل مولوی وجود دارد، یعنی تا حدود زیادی حکما و عرفا هم به این نکته توجه کرده اند، حال مطلبی را که آن ها گفته اند عجالاً مطرح نمی کنم، فقط یک مورد از قرآن کریم و یک فراز از کلمات امیرالمؤمنین (ع) (نه از نهج البلاغه بلکه از دعای کمیل) نقل می کنم و فعلاً از این قسمتِ مطلب رد می شوم. در قرآن مجید در سوره ی مبارکه ی طه می فرماید: **فَأَنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (۱)** خدا آگاه به راز است، آگاه به پنهان است و آگاه به پنهان تر از پنهان است. این «پنهان تر از پنهان» چیست؟

برای انسان چیزی پنهان تر از این نیست که امری را در دل خود پنهان کند. اگر انسان چیزی را در دل خاک یا هر جای دیگر پنهان کند ممکن است کسی پیدا کند. ولی اگر چیزی به صورت سِرّ باشد، یعنی اصلاً از درون دل بیرون

نیاید، چیزی مخفی تر از آن برای انسان نیست. از امام سؤال شد: چرا قرآن می گوید: خدا راز را می داند و از راز پنهان تر را هم می داند؟ از راز مخفی تر چیست؟ امام فرمود: «از راز پنهان تر» آن چیزی است که در روان تو وجود دارد و خودت نمی دانی و فراموش کرده ای.

علی علیه السلام در دعای کمیل می فرماید: «الَّذِينَ وَكَلْتَهُمْ بِحِفْظِهِ مَا يَكُونُ مِنْي» تو ملائکه ای را بر من موکل کردی، (۱) آن ها را مأمور من کردی و تمام اعمال مرا ضبط و ثبت می کنند».

بعد برای این که مردم چنین خیال و توهمی نکنند که خدا که ملائکه را فرستاده العیاذ باللّٰه مثل کسی است که به مأمور احتیاج دارد و خودش به تنهایی نمی تواند، یا شریک در ملک و به تعبیر قرآن «ولی از ذلّ» دارد می فرماید: وَ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرَائِهِمْ تو خودت باز بر فرشتگان، ناظر و شاهد هستی؛ نه فقط شاهد بر آن ها [بلکه شاهد بر آن چه از آن ها پنهان است]: وَالشَّاهِدَ لِمَا خَفِيَ عَنْهُمْ. چیزهایی در حوزه ی وجود من است که حتی بر ملائکه که جنود غیبی هستند مخفی می ماند، یعنی وجود من غیب و پنهان هایی دارد که ملائکه هم از آن ها آگاه نیستند و نمی توانند آگاه باشند ولی تو خودت آن گواهی هستی که آن چه را که بر آن ها هم پنهان است شاهدی.

از این جا انسان می فهمد که قضیه ی روح و روان انسان چقدر عجیب است که قرآن می گوید: «سرّ و پنهان تر از سرّ» و علی علیه السلام می فرماید چیزهایی [در روح و روان انسان] هست که از ملائکه هم پنهان می ماند و تنها خداست که بر آن ها آگاه است.

۱- این مطلب در قرآن هم هست: مَا يَلْقَئُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ق، ۱۸.

این روان ناخودآگاه از کجا و چگونه ایجاد می شود؟ نظریه ی علمای روان کاو در این جهت مختلف است. (۱)

نظریه ی فروید

نظریه ی فروید

فروید _ که قهرمان روان کاوی است _ معتقد بود که تمام عناصر روان ناخودآگاه انسان از روان خودآگاه گریخته اند و در آن جا جایی را برای خودشان تشکیل داده اند، یعنی عناصر روان ناخودآگاه ابتدا در روان خودآگاه بوده اند، ولی این عناصر از مرزی که میان روان خودآگاه و روان ناخودآگاه وجود دارد به طور پنهان گریخته اند و به قسمت روان ناخودآگاه رفته اند. آن ها تدریجاً در آن جا دنیایی تشکیل داده اند که از روان خودآگاه بسیار مفصل تر و وسیع تر و گسترده تر است. از نظر فروید، مخصوصاً پس راندگی های روان [باعث این گریز می شود] «پس راندگی ها» یعنی آنجا که غرایز و تمایلات انسان، میل به بروز و ظهور دارند، ولی انسان مانع بروز و ظهور آن ها می شود (به قول او سانسور می کند)، عادات و عرف اجتماعی اجازه نمی دهد که قسمتی از روان خودآگاه انسان [بروز کند]. مثلاً انسان بر یک امری خشم گیرد. [ولی نتواند خشم خود را ارضا کند]. البته بیشتر تکیه ی فروید روی تمایلات جنسی است: انسان از نظر جنسی تمایلی پیدا می کند ولی شرایط و محیط اجتماعی اجازه ی بروز نمی دهد. چاره ای نمی بیند الا این که این میل و به اصطلاح این عشق را فراموش کند. مثلاً به خیابان می رود، چشمش به یک

صورت می افتد، دلش به دنبال چشم می رود. (۱) ولی انسان حس می کند که نمی شود دنبالش را گرفت؛ راه بسته است.

چاره ای نمی بیند جز این که فراموش کند. فراموش هم می کند ولی در واقع فراموش نکرده است. قضیه فراموش شدنی نیست. وقتی آن میل دید که به او اجازه ی بیرون آمدن از این طرف نمی دهند، از آن دروازه ی دیگر که در روان انسان وجود دارد می گریزد و به روان ناخودآگاه می رود. این احساس و تمایل همیشه می داند که اگر بخواهد بیرون بیاید فوراً می گویند:

برو گم شو! و اجازه ی بیرون آمدن به او نمی دهند. اما او که نمی تواند برای همیشه [در روان ناخودآگاه] بماند. چه می کند؟ تغییر چهره و قیافه می دهد، ماسک به چهره ی خودش می زند. مثل کسی که در کشوری تحت تعقیب است، از مرزها فرار می کند و به خارج از کشور می رود، می داند که اگر با آن چهره و قیافه و با آن شناسنامه و گذرنامه از مرز داخل شود، فوراً توقیف می شود، و از طرفی می خواهد به کشور بیاید. چه می کند؟ شناسنامه و گذرنامه اش را عوض می کند، ماسک می زند و با نام دیگر از مرز وارد می شود.

فروید معتقد است که بسیاری از تجلیات روان ناخودآگاه انسان، عناصر رانده شده از روان خودآگاه است که ابتدا جنبه ی سفلی و جنبه ی پست و حیوانی داشته اند، بعد گریخته اند و به روان ناخودآگاه رفته اند؛ چاره ای

۱- به قول شاعر دل برود چشم چو مایل بود دست نظر، رشته کش دل بود

ندیده اند. جز این که در یک لباس و با ماسک و چهره‌ی دیگری بیرون بیایند. مثلاً به صورت یک خیرخواهی اخلاقی بروز می‌کنند. وقتی انسان می‌بیند عاطفه‌ی او در دلش بروز کرده و مثلاً مدتی است این میل در او پیدا شده که در مؤسسات نیکوکاری خدمت کند، آن وقت به آن اجازه‌ی بیرون آمدن می‌دهد، چرا؟ چون شناسنامه و گذرنامه‌اش عوض شده، چهره و لباس و قیافه‌اش تغییر کرده است.

فروید اصلاً به انسانیت اصیل اعتقاد ندارد. می‌گوید آن چه که شما آن را انسانیت و تعالی انسانیت می‌نامید ذاتش حیوانیت است، حیوانیت رانده شده از روان ناخودآگاه و «رفته در درون» بدون این که ماهیت و ذاتش تغییر کرده باشد. [فقط] چهره و شناسنامه و گذرنامه و لباس عوض کرده و [بیرون] آمده است. [لذا] نظریه‌ی فروید یکی از آن نظریه‌های غربی است که توجیه و تفسیر انسانیت، زیرپای آن به کلی روییده می‌گردد و فاتحه‌ی انسانیت خوانده می‌شود.

این نظریه‌ی جناب فروید است. شما هر کاری کنید و بگویید، آقای فروید ما ابوذر داریم، معاویه هم داریم؛ لومومبا داریم، موسی چومبه هم داریم، می‌گوید از نظر ماهیتی هیچ فرقی میان ابوذر و معاویه، میان لومومبا و چومبه، و میان موسی و فرعون _ العیاذ باللّه _ نیست. چرا؟ همه‌ی یک چیز است. چیزی را که معاویه می‌خواهد، ابوذر هم می‌خواهد، آن را که چومبه می‌خواهد لومومبا هم می‌خواهد، لومومبا همان چومبه‌ای است که تمایلات حیوانی او اجازه‌ی ظهور و بروز پیدا نکرده و بعد به روان ناخودآگاه رانده شده و از

آن جا در لباس آزادی خواهی، عدالت خواهی، انسان دوستی، آزادگی و انصاف بیرون آمده است. ابوذر هم نسبت به معاویه یک چنین آدمی است.

ولی این نوع تفسیر و توجیه برای روان ناخودآگاه را سایر روانکاوان نپذیرفته اند.

نظریه ی یونگ

نظریه ی یونگ

فروید شاگردی دارد به نام یونگ: او به روان ناخودآگاه معتقد است. (۱) ولی آن توجیهی را که جناب فروید کرده است که تمام عناصر روان ناخودآگاه را عناصر رانده شده ی از روان خودآگاه بالاخص عناصر جنسی تشکیل می دهد قبول ندارد. یونگ می گوید: قسمت هایی از روان ناخودآگاه ما فطری است و پایه ی انسانیت انسان را تشکیل می دهد، یعنی احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس علم دوستی و حقیقت خواهی و زیبایی دوستی، و [و به طور کلی] همه ی احساس های انسانی انسان، ارکانی در فطرت و سرشت او هستند و در روان ناخودآگاه انسان وجود دارند، ولی این عناصر روان ناخودآگاه، قبل از آن که از روان خودآگاه ما چیزی رانده شود وجود داشته اند. پس روان ناخودآگاه ما از دو قسمت تشکیل می شود: قسمت عناصر اساسی فطری خدادادی متعالی انسانی _ که این ها باید باشد. و پرورش داده شود _ و قسمت عناصر رانده شده ی از روان خودآگاه انسان.

۱- امروز در این که انسان دارای یک شعور مخفی و یک روان ناخودآگاه است. بحثی نیست.

ولی امروز در اصل این مطلب _ که انسان دارای دو روان است: روان خودآگاه و روان ناخودآگاه، و این که روان ناخودآگاه، حاکم و مسخر روان خودآگاه است و نیز حوزه ی بسیار عظیم تری است. (۱) شک و تردیدی نیست.

مسأله ی تلقین

مسأله ی تلقین

مسأله ی تلقین از مسایل بزرگ «عالم الروح» است. این مسأله را امروز با روان ناخودآگاه به شکل عالی توجیه و تفسیر کرده اند که انسان چگونه روانش تلقین می پذیرد. انسان در بیداری هم تلقین پذیراست ولی چون در بیداری روح مقاومت می کند [نمی توان اثر آن رامانند خواب ملاحظه کرد]. اگر بتوانند کسی را به وسیله ی هیپنوتیزم به خواب مغناطیسی ببرند هرچه به او تلقین کنند در روان ناخودآگاهش وارد می شود _ چون در حال خواب، روان خودآگاه مقاومت نمی کند _ و وقتی بیدار شود، حس نمی کند که چیزی به او گفته یا یاد داده اند.

گوستاولوبون می گوید: می خواستم این قضیه را تجزیه کنم که آیا مسأله ی تلقین و روان ناخودآگاه در این حد درست است یا نه؟ دختر جوانی را آوردند و به خواب مغناطیسی بردند. در این حال آن چه را که من دلم می خواست، به او تلقین کردند، می خواستم بگویم که این دختر در فلان روز، فلان ساعت، سر فلان چهارراه برای یک سؤال علمی با من وعده ی ملاقات بگذارد (ظاهراً می گوید این کار را خود من انجام دادم). چند روز گذشت، یک وقت دیدم

۱- اگر بگوییم روان خودآگاه به اندازه ی یک دریاچه است، روان ناخودآگاه به اندازه ی یک اقیانوس بزرگ است.

همان دختر تلفن می کند یا نامه نوشته است: استاد! من دچار یک مشکلی هستم فکر کردم این مشکل را غیر از تو کسی حل نمی کند، اگر وقت دارید فلان روز، فلان ساعت، سر فلان چهارراه تشریف بیاورید؛ من یک سؤال کوچکی دارم. یعنی همان که در روان ناخودآگاه او رفته بود در روان خود آگاهش بروز کرد بدون آن که خودش بفهمد که این تلقینی است که دیگران کرده اند و آن ها این فکر را به روان ناخودآگاه او فرو کرده اند.

امروز مسأله ی معالجه ی جسمی بسیاری از بیماری ها با وسایل روحی مثل تلقین، یک مسأله ی بسیار جالب توجه و به رسمیت شناخته شده است. (۱)

عیب های جسمی و روانی

عیب های جسمی و روانی

آیا انسان سالم و انسان معیوب هم داریم؟ سلامت و عیب گاهی مربوط به تن است. شکی نیست که بعضی انسان ها از نظر جسمی سالمند و بعضی معیوب و مریض؛ مثلاً- نقص عضوی دارند: نابینا، کر و یا افلیج هستند و امثال این ها. ولی این ها مربوط به شخص انسان است. هیچ توجه دارید که اگر انسانی کور باشد، کر باشد، افلیج باشد، بد شکل باشد، کوتاه قد باشد؛ شما این ها را برای او از نظر فضیلت و شخصیت و انسانیت، نقص نمی شمارید مثلاً- سقراط، فیلسوف یونان که او را به اصطلاح «تالی تلو پیغمبران» حساب می کنند، یکی از بد شکل ترین مردم دنیا بود، ولی هیچ کس بد شکلی را برای سقراط به عنوان یک انسان، عیب نمی گیرد. یا مثلاً «ابوالعلاء معری» و «طه حسین» کور بوده اند، آیا این کوری _ که نقصی در جسم و شخص این افراد است _ به عنوان یک

نقص در شخصیت این افراد شمرده می شود؟ نه، این چنین نیست. این مطلب دلیل بر این است که انسان دو چیز دارد: «شخصی» دارد و «شخصیتی». تنی دارد و روحی؛ جسمی دارد و روانی. حساب روان از حساب جسم جداست.

این کسانی که خیال می کنند روان انسان، صددرصد تابعی از جسم اوست، اشتباهشان همین جاست.

اساساً آیا روان انسان می تواند بیمار باشد، در حالی که جسم او سالم است؟ این خودش یک مسأله ای است. نظر کسانی که منکر اصالت روح هستند و تمام خواص روحی را اثر مستقیم و بلاواسطه ی سلسله ی اعصاب انسان می دانند، اساساً روان، حکمی ندارد، همه چیز تابع جسم است [از نظر اینها] اگر روان بیمار باشد، حتماً جسم بیمار شده که روان بیمار است و بیماری روانی همان بیماری جسمی است.

خوشبختانه امروز، بیشتر این مطلب ثابت شده است که ممکن است انسان از نظر جسم، از نظر تعداد گلبول های سفید و قرمز، خون و ویتامین ها از نظر متابولیسم بدن [و همه ی جهات جسمی دیگر] و حتی از نظر پزشک اعصاب، سالم باشد، و در عین حال از نظر روانی بیمار باشد. چطور بیمار باشد؟ مثلاً به قول امروزی ها «عقده ی روانی» داشته باشد. واقعاً علم امروز به آدمی که عقده ی روانی دارد، «بیمار» می گوید، یعنی در دستگاه روانی او اختلال پیدا شده است بدون این که اختلالی در دستگاه جسمی او پدید آمده باشد. و لهذا این نوع بیماری ها را از راه جسم [نمی توان درمان کرد؛ یعنی] راه معالجه ی این بیماران روانی دواهای مادی نیست، مثل کسی که دارای عقده ی روانی «تکبر» است. امروز ثابت شده است که تکبر، واقعاً بیماری

است، واقعا اختلال روحی و روانی است؛ ولی آیا می شود یک دارو برای تکبر در داروخانه پیدا کرد؟ آیا می شود انسان یک قرص بخورد و تکبرش از بین برود و تبدیل به یک انسان متواضع شود؟ آیا می شود به یک انسان قسی القلب و جلاد _ مثل شمر بن ذی الجوشن _ یک آمپول بزنند و یا یک قرص به او بدهند تا تبدیل به یک انسان عطوف، مهربان و با شفقت و رحمت شود؟ نه، [امکان] معالجه برای او هست ولی معالجه ی او، راه دیگری دارد.

حتی گاهی بیماری جسمی از راه روانی معالجه می شود، همچنان که گاهی بیماری روانی از راه جسم معالجه می شود. مثلاً یک بیماری، واقعا جسمی است ولی با یک سلسله تلقین ها و تقویت های روحی _ که این هم خودش داستانی دارد و یک مسأله ی عجیبی است _ [معالجه می شود، این مطلب] جزء دلایل قاطع بر این است که واقعا انسان، موجودی است مرکب از تن و روان و روان انسان از تن استقلال دارد و یک تابع مطلق از تن نیست؛ همچنان که تن، تابع مطلق از روان نیست؛ این دو در یکدیگر اثر دارند. به قول حکماء: *الْنَفْسُ وَالْيَدُنُ يَتَعَاكِسَانِ اِجَابًا وَاِعْدَادًا* بدن در روان اثر می گذارد و روان در بدن، و بدن کار مستقل از روان انجام می دهد و روان هم کار مستقل از تن انجام می دهد. این خودش دلیل بر این است که دستگاه روانی انسان، خود یک دستگاه مستقل است.

ما در صحبت از انسان کامل قبل از اینکه وارد [اصل] بحث شویم، سخن از انسان سالم و انسان معیوب آوردیم. این مقدمه لازم بود [تا روشن شود که مقصود ما] عیب و سلامت مربوط به جسم نیست، نمی خواهیم بحث پزشکی کنیم که انسان صددرصد سالم است که اگر برود «چکاپ» کند، معلوم می شود

همه ی جهازات بدنش سالم است، این بحث به ما مربوط نیست، ما اساسا به بدن، کاری نداریم.

پس واقعا ممکن است انسان از نظر روانی، بیمار و معیوب باشد، همچنان که ممکن است از این نظر سالم باشد. قرآن این اصل را پذیرفته است، می فرماید: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (۱) در دل و روحشان بیماری است، نمی فرماید: مثلاً چشمشان بیمار است. قلبی که قرآن می گوید غیر از قلب پزشکی ای است که [برای درمان آن] لازم است به طیب قلب مراجعه کنیم. «قلب» در قرآن یعنی همان روح و روان انسان. درباره ی قرآن می فرماید:

«وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (۲) ما قرآن را برای شفا و رحمت، برای مؤمنین فرستادیم. قرآن، شفای مؤمنین است.

امیرالمؤمنین می فرماید: «الآ- وَ إِنَّ مِنَ الْبَلَاءِ الْفَاقَةَ» از جمله بلایا و شداید فقر است و «وَ أَشَدُّ مِنَ الْفَاقَةِ مَرَضُ الْقَلْبِ» و از فقر بدتر، مریضی بدن است. «وَ أَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ» (۳) و از بیماری تن بدتر و شدیدتر، بیماری دل و قلب انسان است.

یکی از برنامه های قرآن، ساختن انسان سالم است و ما قبل از آن که بخواهیم توقع این را داشته باشیم که انسان کامل باشیم یا به انسان کامل

۱- بقره، ۱۰.

۲- اسراء، ۸۲.

۳- نهج البلاغه، حکمت ۳۸۸.

نزدیک باشیم، باید خود را از این نظر که اساساً «انسان سالم» یا «انسان معیوب» هستیم، [به خوبی بشناسیم].

آفات روح انسان

آفات روح انسان

به طور اجمال ریشه های اصلی آن چه که روح انسان را آفت زده می کند برایتان عرض می کنم. از نظر روانشناسی، محرومیت ها منشأ بیماری های روانی می شود، یعنی منشأ بسیاری از عقده های روانی و بیماری های روانی انسان، احساس مغبونیت ها و محرومیت هاست. می دانید که فروید به طور افراط تکیه اش روی این موضوع است. خصوصاً در امر جنسی، به هر حال این خود یک مسأله ی اساسی است که محرومیت های انسان در او ایجاد بیماری هایی می کند. این کینه چیست که وقتی انسان احساس می کند نسبت به کسی حقد و کینه دارد، دلش می خواهد از او انتقام بگیرد و تا او را به خاک و خون نکشد نمی تواند آرام گیرد؟ این حس انتقام جویی در انسان چیست؟

آدم حسود وقتی خیر و نعمتی را در دیگران می بیند، همه ی آرزویش این است که از او سلب نعمت شود؟ درباره ی خودش فکر نمی کند. انسان سالم «غبطه» دارد نه «حسد». او همیشه درباره ی خودش فکر می کند که جلو بیفتد. اگر یک انسان همیشه در فکر این باشد که خودش جلو بیفتد، سالم است، این دلیل بر عیب نیست، اما اگر کسی همیشه در این اندیشه است که دیگری عقب بیفتد بیمار است. مریض است. حتی شما می بینید، که گاهی آدم های حسود به

مرحله ای می رسند که حاضرند به خودشان صددرصد صدمه بزنند، بلکه به دیگری پنجاه درجه صدمه وارد شود. (۱)

تسویل از منظر روان شناسی

تسویل از منظر روان شناسی

گاهی نفس انسان، انسان را فریب می دهد، یعنی خود آدم، خود آدم را فریب می دهد. این دیگر چه حسابی است که انسان از درون خودش فریب بخورد؟! در قرآن می فرماید: «يَلْ سَؤْلَتْ لَكُمْ أَنْفُسِكُمْ» (۲) «تسویل» یک تعبیر روان شناسانه بسیار دقیقی است که در قرآن آمده است. یعنی چه؟ یعنی انسان گاهی خودش، از درون خودش فریب می خورد، اگر نفس انسان چیزی را می خواهد، آن چنان آن را برای انسان جلوه می دهد و آن چنان آن را آرایش و زینت و به اصطلاح «توالت» می کند و آن چنان به دروغ به آن نقش و نگار می بندد که انسان خیال می کند یک چیزی است، ولی همان درون خود انسان است که این کار را کرده، برای این که انسان خودش را فریب دهد. تعبیر «تسویل» تعبیر عجیبی است. امروز که روانشناسی خیلی پیشرفت و ترقی کرده، عمیقا و دقیقا به این نکات رسیده اند. حتی به این نکته رسیده اند که گاهی انسان دیوانه می شود و این دیوانگی هیچ علت عصبی و جسمی ندارد و فقط علت داخلی و روانی دارد. مثلاً وقتی [تحمل] مصائب، خیلی سخت و دشوار می شود، روان انسان برای این که خودش را از شر این غصه ها راحت کند، عقل را مرخص می کند. به قول شاعر:

۱- انسان کامل، صص ۲۲ _ ۲۷.

۲- یوسف، ۸۳.

ز هشیاران عالم هر که را دیدم غمی دارد

دلا دیوانه شو، دیوانگی هم عالمی دارد

و این یک اصل روان شناسی است.

به هر حال مسأله ی کید و مکر نفس (مکائد نفس) _ نه مکر نفس انسان با دیگری بلکه مکر نفس انسان با خود انسان _ یک مسأله ی بسیار مهمی است و در عرفان به این نکات، خوب توجه شده است. این قسمت آخر که انسان را وارد ضد اخلاق نموده، بیمار می کند و از حیوان هم پست تر می کند در عرفان در حد اعلی خوب بیان شده اند و حتی نکاتی گفته شده است که واقعا حیرت آور است.

یعنی انسان تعجب می کند که چگونه این افراد در ششصد سال، هفتصد سال و یا هزار سال پیش این نکات بسیار دقیق روانی را گفته اند که امروز در قرن بیستم، روان شناسی به عمق این نکات پی می برد. (۱)

عقده های روانی مخفی

عقده های روانی مخفی

امروز این مطلب ثابت شده است که گاهی در شعور باطن انسان، شرارت هایی رسوب می کند. که چون در بیرون نیست و رسوب کرده و در ته حوض است، انسان خودش از وجود آن ها آگاه نیست و فقط در یک شرایط خاصی است که محرکاتی پیدا می شود و انسان یک مرتبه می بیند که از آن عمق عمق روحش [این رسوبات] بالا می آید که آدم خودش تعجب می کند. و باور نمی کند که در درونش چنین چیزهایی وجود داشته باشد. گاهی انسان،

خودش به خودش ایمان پیدا می کند. وقتی به خودش نگاه می کند می بیند در قلبش هیچ گونه کدورتی نیست، کینه و حسدی نسبت به کسی ندارد، تکبر و عجبی ندارد، و واقعا هیچ یک از این ها را در خودش نمی بیند ولی یک موقع _ به تعبیر قرآن _ «امتحان» پیش می آید و در امتحان یک مرتبه انسان می بیند که تکبرها و عجب هایی از درونش بیرون آمد، حسدها و کینه ها و حقدهایی از درونش بیرون آمد که آن سرش ناپیداست. مولوی می گوید:

نفست ازدهاست او کی مرده است

از غم بی آلتی افسرده است

نفس انسان، حالت مار افعی را دارد. مار افعی در زمستان حالت یخ زدگی و کرخی پیدا می کند و اگر انسان به آن دست هم بزند، تکان نمی خورد و اگر بچه ای با آن بازی کند او را نیش نمی زند و انسان خیال می کند که این مار به خوبی رام شده است. اما وقتی آفتاب گرمی به این مار بتابد [گویی] یک مرتبه عوض می شود و چیز دیگری می شود که ملأ- راجع به آن مار گیر که ازدهایی را از کوه آورد، داستان مفصلی آورده است که آن را ذکر نمی کنم. در اواخر آن داستان، همین بیت را می گوید:

نفست ازدهاست او کی مرده است

از غم بی آلتی افسرده است

خیال نکن که نفست مرده است، او ازدهایی یخ زده است، اگر حرارت به آن بتابد، آن وقت می فهمی چه خبر است!

مولوی در جای دیگری راجع به میل های پنهان و خفته در انسان تشبیهی می کند که روانکاوها را به حیرت می اندازد، می گوید:

میل ها همچون سگان خفته اند

اندر ایشان خیر و شر بنهفته اند

چون که قدرت نیست خفتند آن رده

همچو هیزم پار و تن زده

گاهی دیده اید تعدادی سگ در جایی خوابیده اند و سرهایشان را روی دست هایشان گذاشته اند و چشم هایشان را روی هم گذاشته و آرام گرفته اند. به طوری که انسان خیال می کند این ها تعدادی بره و گوسفند هستند.

تا که مرداری در آید در میان

نفخ صور حرص کوبد بر سگان

چون که در کوچه خری مردار شد

صد سگ خفته بدان بیدار شد

اما اگر در این بین یک لاشه ی مردار پیدا شود، همین هایی که اینطور خوابیده اند و مثل گوسفند سرها را روی دست ها گذاشته اند. یک مرتبه از جا حرکت می کنند و چشم هایشان از قالب بیرون می زند و صدای خور خور از حلق این ها بیرون می آید و هر کدام از موهایشان، مثل یک دندان می شود.

حرص های رفته اندر کتم غیب

تاختن آورد و سر بر زد ز جیب

مو به موی هر سگی دندان شده

از برای حيله دم جنبان شده

تا این جا مثل است بعد می گوید:

صد چنین سگ اندر این تن خفته اند

چون شکاری نیستشان بنهفته اند

چه حقیقت بزرگی و چه نکته ی دقیق و باریکی است. (۱)

«من» واقعی انسان از منظر روانشناسی

«من» واقعی انسان از منظر روانشناسی

نکته ای در این جا مطرح است که «من واقعی» انسان کیست و چیست؟ فلاسفه نظر خاصی دارند نظرشان این است که من هر کس همان روان و روح اوست، همان است که انسان آن را تشخیص می دهد. «من» را که انسان احساس می کند، یعنی همان روح او، وقتی به انسان می گویند: «من» کیست؟ می گوید «من» یعنی روحم.

روان شناسی امروز لاقبل به این مقدار رسیده است که مقداری از خودت را که تو احساس می کنی، یک قسمت از «من» توست، قسمت بیشتر از «من» تو، من ناآگاه توست که تو، خودت از وجود او آگاه نیستی، یعنی در شعور ظاهر تو وجود ندارد. عرفا در این جا اعجاز کرده اند و چند درجه از روانکاوی های امروز هم دقیق تر رفته اند و صریحا با فلاسفه مخالفت کرده، گفته اند: فلاسفه اشتباه کرده اند که گفته اند: «من» انسان همان روح انسان است، «من» خیلی دقیق تر و عمیق تر است از آن چه که فلاسفه آن را روح انسان می دانند به قول شبستری:

من و تو برتر از جان و تن آمد

که جان و تن ز اجزای من آمد (۲)

۱- انسان کامل، صص ۲۲۵ _ ۴۲۳.

۲- انسان کامل، ص ۲۳۵.

روان ناخودآگاه

روان ناخودآگاه

بهترین نمونه ی غیب برای انسان، خود وجود انسان است. بدن و تن ما برای خودمان محسوس است و ما نیز بر روان خود آگاه هستیم و این دو قسمت برای ما شهادت است ولی نسبت به دیگران، روان آن ها برای ما محسوس نیست بلکه غیب است. زیرا اگر یک عمر هم با کسی زندگی کنیم جز این که صدای او را بشنویم و رنگ رخسار او را ببینیم و بدن او را لمس کنیم چیز دیگر نیست. و روان او برای همیشه بر ما مخفی است. و اگر بر ضمائر قلبی او آگاه می گردیم به خاطر آن است که با ما حرف می زند و هیچ گاه ما نمی توانیم به طور مستقیم بر قلب و دل او واقف شویم.

جالب این است که در روان شناسی امروز مطرح است که انسان غیب دیگری دارد که حتی بر خودش نیز مخفی است و نام آن را روان ناخودآگاه می گذارند.

می گویند ما یک روان خودآگاه داریم که همان است که ما می گوئیم من این طور فکر می کنم، احساس می کنم، فلان چیز را دوست دارم، و به فلانی کینه می ورزم، و یک روان ناخودآگاه داریم که حتی قسمت اعظم وجود ما را تشکیل می دهد. این انسان است که قسمت عمده ی آن غیب است و تنها قسمت ناچیزی از آن مشهود است. (۱)

روان شناسی و آشفتگی غرائز و میل ها

روان شناسی و آشفتگی غرائز و میل ها

کاوش ها و کشفیات روانی در یک قرن اخیر ثابت کرد که سرکوبی غرائز و تمایلات و بالاخص غریزه ی جنسی، مضرات و ناراحتی های فراوانی به بار می آورد، معلوم شد اصلی که مورد قبول شاید اکثریت متفکرین قدیم بود که هراندازه غرایز و تمایلات طبیعی ضعیف تر نگهداشته شوند میدان برای غرائز و نیروهای عالی تر مخصوصا قوه عاقله بازتر و بی مانع تر می شود، اساسی ندارد. غرائز سرکوب شده و ارضا نشده، پنهان از شعور ظاهر، جریاناتی را طی می کنند که چه از نظر فردی و چه از نظر اجتماعی فوق العاده برای بشر گران تمام می شود. و برای این که تمایلات و غرائز طبیعی بهتر تحت حکومت عقل واقع شوند و آثار تخریبی به بار نیاورند باید تا حد امکان از سرکوب شدن و زخم خوردگی و ارضاء نشدن آن ها جلوگیری کرد.

روان شناسان ریشه ی بسیاری از عوارض ناراحت کننده ی عصبی و بیماری های روانی و اجتماعی را احساس محرومیت، خصوصا در زمینه ی امور جنسی تشخیص دادند ثابت کردند که محرومیت ها مبداء تشکیل عقده ها و عقده ها احیانا به صورت صفات خطرناک مانند میل به ظلم و جنایت، کبر، حسادت، انزوا و گوشه گیری، بدبینی و غیره تجلی می کند.

اصل بالا در موضوع زیان های سرکوب کردن غرایز از نوع کشفیات فوق العاده با ارزش روانی است و در ردیف ارزنده ترین موفقیت های بشر است.

مردم غالبا به واسطه ی انس به محسوسات و آشنایی بیشتر با آن ها برای کشفیاتی ارزش زیاد قایل می شوند که در زمینه امور فنی و صنعتی و استخدام

قوای طبیعت بی جان صورت گرفته باشد. اما کشفیاتی که در زمینه‌ی مسایل روانی و روحی صورت می‌گیرد کمتر مورد توجه عامه مردم می‌تواند قرار بگیرد، ولی از نظر مردم دانشمند و آگاه اهمیت مطلب محفوظ است.

هرچند کم و بیش در حکمت‌هایی که از گذشتگان به یادگار مانده و بالاخص در آثار اسلامی نشانه‌های زیادی از توجه به این حقیقت دیده می‌شود، و عملاً بسیاری از معلمان و مربیان اخلاق از آن استفاده می‌کرده‌اند اما به طور مسلم اثبات علمی این حقیقت و کشف قوانین مربوط به آن از موفقیت‌های علمی قرن اخیر است.

اکنون ببینیم این اصل چگونه مورد استفاده قرار گرفت؟

آیا مانند کشفیات پزشکی، مثلاً پنی‌سیلین، مورد استفاده قرار گرفت، متأسفانه پیچیدگی و چندجانبه بودن مسایل روانی از یک طرف، ارتباط موضوع و تمایلات بشر که خواه ناخواه در کور کردن بصیرت تأثیر دارد از طرف دیگر، نگذاشت آن استفاده‌ای که باید بشود صورت گیرد، بلکه خود این اصل، بهانه و وسیله‌ای شد در جهت مخالفت، یعنی برای این که موجبات سرکوب شدن غرایز و پیدایش آثار خطرناک روانی و اجتماعی ناشی از آن خصوصاً در زمینه‌ی امور جنسی بیشتر فراهم گردد، بر عقده‌ها و تیرگی‌های روانی افزوده گردد.

آمار بیماری‌های روانی، جنون‌ها، خودکشی‌ها، جنایت‌ها، دلهره‌ها و اضطراب‌ها، یأس‌ها و بدبینی‌ها، حسادت‌ها و کینه‌ها به صورت وحشتناکی بالا می‌رود، چرا؟ برای این که سرکوب نکردن غرائز به معنی آزاد گذاشتن میل‌ها، و آزاد گذاشتن میل‌ها به معنی رفع تمام قیود و حدود و مقررات تفسیر شد.

پس از آن که قرن ها عليه شهوت پرستی به عنوان امری منافی اخلاق و عامل بر هم زدن آرامش روحی و مخل به نظم اجتماعی و به عنوان نوعی انحراف و بیماری، توصیه و تبلیغ شده بود، یک باره ورق برگشت و صفحه عوض شد. جلوگیری از شهوات و پایبند بودن به عفت و تقوا و تحمل قیود و حدود اخلاقی و اجتماعی، عامل بر هم زدن آرامش روحی و مخل به نظم اجتماعی و از همه بالاتر امری ضد اخلاق و تهذیب نفس معرفی شد.

فریادها بلند شد، محدودیت ها را بردارید تا ریشه ی مردم آزاری و کینه ها و عداوت ها کنده شود، عفت را از میان بردارید، تا دل ها آرام بگیرد و نظم اجتماعی برقرار گردد، آزادی مطلق اعلام کنید تا بیماری های روانی رخت بر بندد.

بدیهی است این چنین فرضیه به ظاهر شیرین و دل پذیری، به عنوان اصلاح مفاسد اخلاقی و اجتماعی، طرفداران زیادی خصوصا در میان جوانان مجرد پیدا می کند.

ما در کشور خودمان می بینیم چه کسانی از آن طرفداری می کنند، چه از این بهتر که خود را در اختیار دل و دل را در اختیار هوس قرار دهیم و در عین حال عمل ما اخلاقی و انسانی شمرده شود و نام ما در لیست محصلین اخلاقی اجتماعی قرار گیرد، هم فال است و هم تماشا، هم کامجویی است و هم خدمت به نوع، هم تن پروری است، و هم اصلاح نفس، هم شهوت است و هم اخلاق، بی شباهت به عشق مجازی که در میان برخی از متصوف مآبان خودمان معمول بوده نیست، چه از این بهتر که آدمی از مصاحبت شاهدی زیباروی بهره مند گردد و این کار او سلوک الی الله شمرده شود!!

نتیجه چه شد؟! از اول معلوم بود، آیا بیماری های روانی معدوم شد؟ آرامش روحی جای اضطراب و دلهره را گرفت؟ خیر متأسفانه نتیجه ی معکوس بخشید، بدبختی بر بدبختی های پیشین افزود، تا آن جا که بعضی از پیشقدمان آزادی جنسی که تیزهوش تر بودند. سخن خود را به صورت تفسیر و تأویل پس گرفتند، گفتند از حدود مقررات اجتماعی چاره ای نیست، غریزه را از تمتعات جنسی نمی توان به طور کامل ارضا و اشباع کرد. باید ذهن را متوجه ی مسایل عالی هنری و فکری کرد، غریزه را به طور مستقیم به سوی این امور هدایت نمود. فروید یکی از این افراد بود.

حقیقت این است، اشباع غریزه و سرکوب نکردن آن یک مطلب است، و آزادی جنسی و رفع مقررات و موازین اخلاقی مطلب دیگر، اشباع غریزه با رعایت اصل عفت و تقوی منافی نیست، بلکه تنها در سایه ی عفت و تقوی است که می توان غریزه را به حد کافی اشباع کرد، و جلو هیجان های بی جا و ناراحتی ها و احساس محرومیت ها و سرکوب شدن های ناشی از آن هیجان ها را گرفت. (۱)

کاهش ناراحتی ها

کاهش ناراحتی ها

زندگی بشر، خواه ناخواه هم چنان که خوشی ها، شیرینی ها، به دست آوردن ها و کامیابی ها دارد؛ رنج ها، مصائب، شکست ها، از دست دادن ها، تلخی ها و ناکامی ها دارد، بسیاری از آن ها قابل پیش گیری یا برطرف کردن است، هرچند پس از تلاش زیاد، بدیهی است که بشر موظف است با طبیعت

پنجه نرم کند، تلخی‌ها را تبدیل به شیرینی نماید. اما پاره‌ای از حوادث جهان قابل پیش‌گیری و یا برطرف ساختن نیست. مثلاً- پیری، انسان خواه ناخواه به سوی پیری گام برمی‌دارد و چراغ عمرش رو به خاموشی می‌رود، ناتوانی و ضعف پیری و سایر عوارض آن چهره زندگی را دژم می‌کند، به علاوه اندیشه مرگ و نیستی، چشم بستن از هستی، رفتن و جهان را به دیگران وا گذاشتن، به نوعی دیگر انسان را رنج می‌دهد.

ایمان مذهبی در انسان نیروی مقاومت می‌آفریند، تلخی‌ها را شیرین می‌گرداند. انسان با ایمان می‌داند هر چیزی در جهان حساب معینی دارد و اگر عکس‌العملش در برابر تلخی‌ها به نحو مطلوب باشد، فرضاً خود این غیرقابل جبران باشد بنحوی دیگر از طرف خداوند متعال جبران می‌شود. پیری به حکم این که پایان کار نیست و به علاوه فرد با ایمان همواره فراغت خویش را با عبادت و انس با ذکر خدا پر می‌کند، مطبوع و دوست داشتنی می‌گردد، به طوری که لذت زندگی در دوره‌ی پیری برای مردم خداپرست از دوره‌ی جوانی بیشتر می‌گردد، قیافه‌ی مرگ در چشم فرد با ایمان با آن چه در چشم فرد بی‌ایمان می‌نماید، عوض می‌شود. از نظر چنین فردی دیگر مرگ، نیستی و فنا نیست، انتقال از دنیای فانی و گذرا به دنیایی باقی و پایدار و از جهانی کوچک تر به جهانی بزرگ تر است، مرگ منتقل شدن از جهان عمل و کشت به جهان نتیجه و محصول، از این رو چنین فردی نگرانی‌های خویش را از مرگ با کوشش در کارهای نیک که در زبان دین «عمل صالح» نامیده می‌شود برطرف می‌سازد.

از نظر روان شناسان مسلم و قطعی است که اکثر بیماری های روانی که ناشی از ناراحتی های روحی و تلخی های زندگی است، در میان افراد غیر مذهبی دیده می شود، افراد مذهبی به هر نسبت که ایمان قوی و محکم داشته باشند از این بیماری ها مصون ترند. از اینرو یکی از عوارض زندگی عصر ما که در اثر ضعف ایمان های مذهبی پدید آمده است افزایش بیماری ها و بیماری های روانی و عصبی است. (۱)

بهبخت و انبساط

بهبخت و انبساط

یکی از اثرات ایمان مذهبی، از نظر بهبخت زایی و انبساط آفرینی «خوشبینی» است. خوشبینی به جهان و خلقت و هستی. ایمان مذهبی از آن جهت که تلقی انسان را نسبت به جهان شکل خاص می دهد به این نحو که آفرینش را هدف دار و هدف را خیر و تکامل و سعادت معرفی می کند. طبعاً دید انسان را نسبت به نظام کلی هستی و قوانین حاکم بر آن خوش بینانه می سازد. حالت فرد با ایمان در کشور هستی، مانند حالت فردی است که در کشوری زندگی می کند که قوانین و تشکیلات و نظامات آن کشور را صحیح و عادلانه می داند، به حسن نیت گردانندگان اصلی کشور نیز ایمان دارد. و قهراً زمینه ی ترقی و تعالی را برای خودش و همه ی افراد دیگر فراهم می بیند و معتقد است که تنها چیزی که ممکن است موجب عقب ماندگی او بشود تنبلی و بی تجربگی خود او و انسان هایی مانند او است که مانند او مکلف و مسئولند.

از نظر چنین شخصی مسئول عقب ماندگی او خودش است نه تشکیلات و نظامات کشور، و هر نقصی وجود دارد از آن جاست که او و امثال او وظیفه و مسئولیت را انجام نداده اند، این اندیشه طبعاً او را به غیرت می آورد و با خوش بینی و امیدواری به حرکت و جنبش وامی دارد.

اما یک فرد بی ایمان در کشور هستی، مانند فردی است که در کشوری زندگی می کند که قوانین و تشکیلات و تأسیسات کشور را فاسد و ظالمانه می داند و از قبول آن ها هم چاره ای ندارد. درون چنین فردی همواره پر از عقده و کینه است. او هرگز به فکر اصلاح خودش نمی افتد. بلکه فکر می کند، در جایی که زمین و آسمان برناهمواری است، سراسر هستی ظلم و جور و نادرستی است، درستی ذره ای مانند من چه اثری دارد، چنین کسی هرگز از جهان لذت نمی برد، جهان برای او همواره مانند یک زندان هولناک است. این است که قرآن کریم می فرماید: «و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا» (۱). هر کس از توجه و یاد من رو برگرداند، زندگی تنگ و پر از فشار خواهد داشت. آری ایمان است که زندگی را در درون جان ما بر ما وسعت می بخشد و مانع فشار عوامل روحی می شود.

دومین اثر ایمان مذهبی از نظر بهجت زایی و انبساط آفرینی، «روشن دلی» است انسان همین که به حکم ایمان مذهبی جهان را به نور حق و حقیقت روشن دید همین روشن بینی فضای روح او را روشن می کند و در حکم چراغی می گردد که در درونش روشن شده باشد.

بر خلاف یک فرد بی ایمان که جهان در نظرش پوچ است. تاریک است، خالی از درک و بینش و روشنایی است و به همین سبب خانه ی دل خودش هم در این تاریک خانه که خود فرض کرده تاریک و مظلوم است.

سومین اثر ایمان مذهبی از نظر تولید بهجت و انبساط «امیدواری» به نتیجه ی خود تلاش خوب است از نظر منطق مادی جهان نسبت به مردی که در راه صحیح و یا راه باطل، راه عدالت یا راه ظلم، راه درستی یا راه نادرستی می روند بی طرف و بی تفاوت است. نتیجه کارشان بسته است تنها به یک چیز «مقدار تلاش» و بس.

ولی در منطق فرد با ایمان، جهان نسبت به تلاش این دو دسته بی طرف و بی تفاوت نیست، عکس العمل جهان در برابر این دو نوع تلاش یکسان نیست بلکه دستگاه آفرینش حامی مردمی است که در راه حق و حقیقت و دوستی و عدالت و خیرخواهی تلاش می کنند. «ان تنصروا الله ینصرکم» (۱). اگر خدا را یاری کنید (در راه حق گام بردارید) خداوند شما را یاری می کند. اجر و پاداش نیکوکاران هرگز هدر نمی رود. «ان الله لایضیع اجر المحسنین» (۲).

چهارمین اثر ایمان مذهبی از نظر گاه بهجت و انبساط آرامش خاطر است. انسان فطرتا جویای سعادت خویش است از تصور وصول به سعادت غرق در مسرت می گردد، و از فکر یک آینده ی شوم و مقرون به محرومیت لرزه

۱- محمد، ۷.

۲- یوسف، ۹۰.

اندامش می افتد، سخت دچار دلهره و اضطراب می گردد. آن چه مایه ی سعادت انسان می گردد دو چیز است:

۱_ تلاش

۲_ اطمینان به شرایط محیط

موفقیت یک دانش آموز معلول دو چیز است: سعی و تلاش خودش، دیگر مساعدت و آمادگی محیط مدرسه و تشویق و ترغیب و تقدیر اولیاء مدرسه، یک دانش آموز ساعی و کوشا، اگر به محیطی که در آن جا درس می خواند و معلمی که آخر سال نمره می دهد اعتماد نداشته باشد و نگران یک رفتار غیرعادلانه باشد در تمام ایام سال دلهره و اضطراب سراپای وجودش را می گیرد.

تکلیف انسان با خودش روشن است. از این ناحیه اضطرابی دست نمی دهد. زیرا اضطراب از شک و تردید پدید می آید. انسان درباره ی آن چه مربوط به خودش است شک و تردید ندارد. آن چه که انسان را به اضطراب و نگرانی می کشاند و آدمی تکلیف خویش را درباره ی او روشن نمی بیند، جهان است. آیا کار خوب فایده دارد؟ آیا صداقت و امانت بیهوده است؟ آیا با همه ی تلاش ها و انجام وظیفه ها پایان کار محرومیت است؟ اینجا است که دلهره و اضطراب در مهیب ترین شکل ها رخ می نماید. ایمان مذهبی، به حکم این که به انسان که یک طرف معامله است، نسبت به جهان که طرف دیگر معامله است، اعتماد و اطمینان می بخشد، دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می سازد و به جای آن به او آرامش خاطر می دهد امنیت که می گوییم: یکی از آثار ایمان مذهبی آرامش خاطر است یکی دیگر از آثار ایمان

مذهبی از جنبه‌ی انبساط بخشی، برخورداری بیشتر از یک سلسله لذت‌هاست که لذت معنوی نامیده می‌شود. انسان دو گونه لذت دارد: یک نوع لذت‌هایی است که به یکی از حواس انسان تعلق دارد که در اثر برقراری نوعی ارتباط میان یک عضو از اعضا یا یکی از مواد خارجی حاصل می‌شود؛ مانند لذتی که چشم از راه دیدن و گوش از راه شنیدن و دهان از راه چشیدن و لامسه از راه تماس می‌برد، نوع دیگر، لذت‌هایی است که با عمق روح و وجدان آدمی مربوط است و به هیچ عضو خاص مربوط نیست و تحت تأثیر برقراری رابطه با یک ماده‌ی بیرونی حاصل نمی‌شود. لذتی که انسان از احساس خدمت، یا از محبوبیت و احترام و یا از موفقیت خود یا موفقیت فرزند خود می‌برد که نه به عضو خاص تعلق دارد و نه تحت تأثیر مستقیم یک عامل مادی خارجی است.

لذات معنوی از لذات مادی، هم قوی‌تر است و هم دیرپاتر، لذت عبادت و پرستش خدا برای مردم عارف حق پرست از این گونه لذات است.

در زبان دین از «طعم ایمان» و «حلاوت ایمان» یاد شده است. ایمان حلاوتی دارد فوق همه‌ی حلاوت‌ها، لذت معنوی آن گاه مضاعف می‌شود که کارهایی از قبیل کسب علم، احسان، خدمت، موفقیت و پیروزی از حس دینی ناشی گردد و برای خدا انجام شود و در قلمرو «عبادت» قرار گیرد.^(۱)

۱- مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان و ایمان، صص ۳۴ - ۳۷.

بخش نهم: دین و جامعه شناسی

اشاره

بخش نهم: دین و جامعه شناسی

زیر فصل ها

دین و جامعه شناسی

جامعه چیست؟

رابطه ی جامعه و فرهنگ

جامعه و سنت

جبر و اختیار

یگانگی یا چندگانگی جامعه ها

آینده ی جامعه ها

دین و جامعه شناسی

دین و جامعه شناسی

استاد شهید علامه مطهری رحمه الله به خاطر حساس بودن این موضوع، یک کتاب از کتاب های مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی را به بررسی ارتباط جامعه و تاریخ با دین [مکتب و ایدئولوژی اسلامی] اختصاص داده است.

«بدیهی است که اسلام نه مکتب جامعه شناسی است و نه فلسفه تاریخ. در کتاب آسمانی اسلام هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه شناسی یا فلسفه تاریخ طرح نشده است. همچنان که هیچ مطلب دیگر: اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در اضافه اصطلاحات رایج و تقسیم بندی های مرسوم بیان نشده است. در عین حال مسایل زیادی از آن علوم، کاملاً قابل استنباط و استخراج است. تفکر اسلامی درباره جامعه و تاریخ [انشاءالله مبحث تاریخ از منظر دین در فصل مخصوصش خواهد آمد] از اهمیت ویژه ای برخوردار است که شایسته مطالعه و تحقیق است. و مانند بسیاری از تعلیمات دیگر اسلامی نشانه عمق و ژرفای این تعلیمات است.»

[در نتیجه استاد در این رابطه یعنی جامعه به مسایلی چون:]

۱- جامعه چیست؟

۲- آیا انسان بالطبع اجتماعی است؟

۳- آیا فرد اصل است و جامعه انتزاعی؟ یا برعکس جامعه اصل است و فرد انتزاعی؟ یا شق سوم در کار است؟

۴- [آیا] جامعه [قانون] و سنت [دارد]؟

۵- آیا فرد در برابر جامعه و محیط اجتماعی مجبور است یا مختار؟

۶- جامعه در تقسیمات اولیه خود به چه نهادها و چه قطب‌ها و چه گروه‌هایی تقسیم می‌شود؟

۷- آیا جامعه‌های انسانی مطلقاً دارای یک ماهیت و یک نوعیت اند و اختلاف آن‌ها از قبیل اختلافات افراد یک نوع است؟ و یا برحسب اختلاف منطقه‌ها و شرایط زمانی و مکانی و درجه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، انواع متعدد و ماهیت‌های مختلف می‌گردند و طبعاً جامعه‌شناسی‌های متعدد می‌یابند و هر نوع از یک ایدئولوژی خاص می‌تواند برخوردار باشد مغایر با ایدئولوژی نوع دیگر، به عبارت دیگر آیا همان‌طور که انسان‌ها با همه اختلافات منطقه‌ای و نژادی و تاریخی، از نظر جسمی نوعیت واحد دارند و قوانین پزشکی و فیزیولوژیکی واحد بر آن‌ها حکم فرما است از نظر اجتماعی نیز نوعیت واحد دارند و سیستم اخلاقی و اجتماعی واحدی می‌تواند آن‌ها را اداره کند و ایدئولوژی واحدی می‌تواند بر بشر حاکم باشد، یا هر جامعه‌ای برحسب شرایط منطقه‌ای و فرهنگی و تاریخی، جامعه‌شناسی ویژه دارد و ایدئولوژی خاص را ایجاب می‌نماید؟

۸- آیا جامعه‌های انسانی که از فجر تاریخ تا عصر حاضر به صورت پراکنده و مستقل از یکدیگر بوده و نوعی کثرت و اختلاف بر آن‌ها حکم فرما بوده است (لااقل اختلاف فردی نه نوعی) به سوی وحدت و یگانگی سیر می‌کنند و آینده بشریت، جامعه یگانه و تمدن یگانه و فرهنگ یگانه و بالاخره یکرنگ و یک شکل شدن بشریت است. و دوگانگی‌ها، چه رسد به تضادها و تراحم‌ها، از میان برخواهد ساخت؟

و یا بشریت محکوم است به ادامه چندرنگی و چندشکلی و چندگانگی از ناحیه فرهنگ و ایدئولوژی و آن چه مقوم وجود اجتماعی اوست. (۱)

جامعه چیست؟

جامعه چیست؟

جامعه عبارت است از مجموعه ای از انسان ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده ها و ایده ها و آرمان ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه ورنند.

نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسان ها را آن چنان به یکدیگر پیوند می زند و زندگی را آن چنان وحدت می بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می دهد که در یک اتومبیل یا یک هواپیما یا یک کشتی سوارند و بسوی مقصدی در حرکتند و همه با هم به منزل می رسند و یا همه با هم از رفتن می مانند و همه با هم دچار خطر می گردند و سرنوشت یگانه ای پیدا می کنند.

چه زیبا مثلی آورد رسول اکرم صلی الله علیه و آله آن جا که فلسفه امر به معروف و نهی از منکر را بیان می کرد:

«گروهی از مردم در یک کشتی سوار شدند و کشتی سینه دریا را می شکافت و می رفت، هر یک از مسافران به جایگاه مخصوص خود نشسته بودند، یکی از مسافران به عذر این که این جا که نشسته ام جایگاه خودم است و تنها به خودم تعلق دارد، با وسیله ای که در اختیار داشت به سوراخ کردن همان

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلام، کتاب جامعه تاریخ، صص ۳۰۹ _ ۳۱۱.

نقطه پرداخت. اگر سایر مسافران همانجا دست او را گرفته و مانع می شدند غرق نمی شدند و مانع غرق شدن آن بیچاره نیز می شدند.»

— آیا انسان بالطبع، اجتماعی است؟

این مسأله از قدیم الایام مطرح است که زندگی اجتماعی انسان تحت تأثیر چه عواملی به وجود آمده است. آیا انسان اجتماعی آفریده شده است. یعنی طبیعتاً بصورت جزیی از کل آفریده شده است و در نهاد انسان گرایش پیوستن به «کل» خود هست؟ و یا اجتماعی آفریده شده بلکه اضطرار و جبر بیرونی انسان را مجبور کرده است که زندگی اجتماعی بر او تحمیل شود. یعنی انسان به طبع اولی خود مایل است که آزاد باشد و هیچ قید و بندی و تحمیلی را که لازمه زندگی جمعی است نپذیرد، اما به حکم تجربه دریافته است که به تنهایی قادر نیست به زندگی خود ادامه دهد بالاجبار به محدودیت زندگی اجتماعی تن داده است؟ و یا انسان اجتماعی آفریده نشده، اما عاملی که او را به زندگی اجتماعی وادار کرده است اضطرار نبوده است و لاقلاً اضطرار عامل منحصر نبوده است. انسان به حکم عقل فطری و قدرت حساب گری خود به این نتیجه رسیده که با مشارکت و همکاری و زندگی اجتماعی «بهتر» از مواهب خلقت بهره می گیرد، از این رو این «شرکت» را «انتخاب» کرده است. پس مسأله به این سه صورت قابل طرح است که زندگی اجتماعی انسان طبیعی است؟ یا اضطراری است؟ یا انتخابی است؟

از آیات کریمه قرآن استفاده می شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی ریزی شده است.

در سوره ی مبارکه ی حجرات می فرماید:

«یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکر مکم عند اللہ اتقیکم».

ای مردم شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملت ها و قبیله ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بازشناسید (نه این که به این وسیله بر یکدیگر تفاخر کنید) همانا گرامی ترین شما نزد خداوند متقی ترین شما است.

در این آیه کریمه ضمن یک دستور اخلاقی، به فلسفه اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می کند به این بیان که انسان به گونه ای آفریده شده که به صورت گروه های مختلف ملی و قبیله ای درآمده است با انتساب به ملیت ها و قبیله ها بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است صورت می گیرد، یعنی اگر این انتساب ها که از جهتی وجه اشتراک افراد و از جهتی وجه افتراق افراد است نبود، بازشناسی ناممکن بود. در نتیجه زندگی اجتماعی که براساس روابط انسان ها با یکدیگر است امکان پذیر نبود.

در سوره فرقان آیه ۵۴ می فرماید:

«و هو الذی خلق الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا»

او است که از آب، بشری آفرید و آن بشر را به صورت نسب ها (رابطه های نسبی) و خویشاوندی دامادی (رابطه های سببی) قرار داد.

این آیه ی کریمه نیز روابط نسبی و سببی که مایه ی پیوند افراد با یکدیگر و پایه ی بازشناسی آن ها از یکدیگر است به عنوان طرحی که در متن خلقت برای حکمت و غایتی کلی قرار داده شده عنوان نموده است.

پس این آیات نشان می دهد که زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است، نه صرفا قراردادی و انتخابی و اضطراری و تحمیلی.

— آیا جامعه وجود اصیل و عینی، دارد؟

جامعه ترکیبی از افراد است. اگر افراد نباشند، جامعه وجود ندارد، اکنون بینیم این ترکیب چگونه ترکیبی است و رابطه فرد با جامعه چه رابطه ای است؟ در اینجا چند گونه نظریه می توان ابراز کرد.

الف — ترکیب جامعه از افراد ترکیب اعتباری است یعنی واقعا ترکیبی صورت نگرفته است. ترکیب واقعی آنگاه صورت می گیرد که یک سلسله امور در یکدیگر تأثیر نمایند و از یکدیگر متأثر گردند. و در اثر آن تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال ها و پیدایش زمینه، یک پدیده جدید با خواص مخصوص خود پدید آید. چون ترکیبات شیمیایی.

لازمه ی این نوع تغییرات [حقیقی] این است که اجزاء تشکیل دهنده پس از ترکیب و ادغام در یکدیگر، ماهیت خواص و آثار خود را از دست می دهند و در وجود «مرکب» حل می شوند. در صورتی که انسان ها در زندگی اجتماعی هرگز به این گونه در یکدیگر ادغام نمی شوند و در جامعه به عنوان «انسان الکل» حل نمی گردند، پس جامعه وجود اصیل و عینی و حقیقی ندارد. وجود اعتباری و انتزاعی دارد.

ب — جامعه مرکب حقیقی، همانند مرکبات طبیعی نیست، اما مرکب صناعی است، و مرکب صناعی خود نوعی مرکب حقیقی است، هرچند مرکب طبیعی نیست، مرکب صناعی مانند یک ماشین از یک دستگاه مرتبط الاجزاء است. در مرکب حقیقی، اجزاء هم هویت خود را از دست می دهند و در کل حل می گردند، و هم بالتبع و بالجبر استقلال اثر خود را، اما مرکب صناعی اجزاء هویت خود را از دست نمی دهد، ولی استقلال اثر خود را

از دست می دهد. اجزاء بگونه ای خاص با یکدیگر مربوط می شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می کنند و در نتیجه آثاری بروز می کند که عین مجموع اثر اجزاء در حال استقلال نیست. (جامعه دارای چنین ترکیبی است)، جامعه از نهادها و تأسیسات اصلی و فرعی تشکیل شده است، این نهادها و افرادی که این نهادها به آن ها وابسته است همه به یکدیگر وابسته و پیوسته اند، تغییر در هر نهادی اعم از نهاد فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، قضایی، تربیتی موجب تغییراتی در نهادهای دیگر است و زندگی اجتماعی به عنوان یک اثر قائم به کل ماشین اجتماع پدید می آید. بدون آن که افراد در کل جامعه و یا نهادها در شکل کلی جامعه هویت خود را از دست بدهند.

ج _ جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی، ولی ترکیب روحها و اندیشه ها و عاطفه ها و خواسته ها و اراده ها و بالاخره ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن ها و اندام ها، هم چنان که عناصر مادی در اثر و تأثیر و تأثر با یکدیگر زمینه پیدایش یک پدیده جدید را فراهم می نمایند و به اصطلاح فلاسفه، اجزاء ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر، استعداد صورت جدیدی می یابند، و به این ترتیب مرکب جدید حادث می شود و اجزاء با هویت تازه به هستی خود ادامه می دهند، افراد انسان که هر کدام با سرمایه ای فطری و سرمایه ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می شوند، روحا در یکدیگر ادغام می شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می شود می یابند... در این اثر این ترکیب هویت فردی از بین نمی رود... و کثرت اجزاء تبدیل به وحدت کل نمی شود... و «انسان الکل» به عنوان

واحد واقعی که کثرت ها در او حل شده باشد وجود ندارد. انسان الکل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد.

د _ جامعه مرکب حقیقی است بالاتر از مرکبات طبیعی. در مرکبات طبیعی، اجزاء قبل از ترکیب از خود هویتی و آثاری دارند. در اثر تأثیر و تأثر در یکدیگر و از یکدیگر، زمینه یک پدیده جدید پیدا می شود اما افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند. ظرف خالی باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان ها قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض می باشند که تنها استعداد انسانیت دارند. انسانیت انسان یعنی احساس «من» انسانی، تفکر و اندیشه ی انسانی، عواطف انسانی و بالاخره آن چه از احساس ها، تمایلات، گرایش ها و اندیشه ها، عواطف که به انسانیت مربوط می شود. در پرتو روح جمعی پیدا می شود.

اما نظریه ی اول یک نظریه ی اصاله فردی محض است زیرا طبق آن جامعه نه وجود حقیقی دارد و نه قانون و سنت و نه سرنوشت و نه شناخت، تنها افرادند که وجود عینی دارند.

و نظریه ی دوم، نیز اصاله فردی است. برای جامعه به عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به عنوان یک ترکیب واقعی اصالت و عینیت قایل نیست ولی این نظریه رابطه ی افراد را نوعی رابطه ی اصیل و عینی شبیه رابطه ی فیزیکی می داند.

نظریه ی سوم هم فرد را اصیل می داند و هم جامعه را [اصیل می داند] از آن نظر که وجود اجزاء (افراد) جامعه را در وجود جامعه حل شده نمی داند و برای جامعه وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قایل نیست، اصاله فردی

است، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسایل روحی، فکری، عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می داند که افراد در جامعه هویت جدید می یابند که همان هویت جامعه است، هرچند جامعه هویت یگانه ندارد، اصاله اجتماعی است، بنابراین نظریه در اثر تأثیر و تأثر اجزاء واقعیت جدید و زنده ای پدید آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید پدید آمده است. علاوه بر شعور و وجدان و اراده ی اندیشه ی فردی افراد، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد.

اما نظریه ی چهارم؛ اصاله اجتماعی محض است. مطابق این نظریه هرچه هست روح جمعی و وجدان جمعی و شعور جمعی و اراده جمعی و خواست جمعی و «من» جمعی است، شعور و وجدان فردی مظهری از شعور و وجدان جمعی است و بس.

آیات کریمه ی قرآن نظریه ی سوم را تأیید می کنند. قرآن مسایل مربوط به جامعه و فرد را به گونه ای برداشت می کند که نظریه ی سوم تأیید می شود، قرآن برای «امت ها» (جامعه ها) سرنوشت مشترک، نامه ی عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت، عصیان قایل است. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد، این ها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قایل است که حیات جمعی و اجتماعی است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است. هم چنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است.

در سوره اعراف آیه ۳۴ می فرماید:

«و لکل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعه و

هر امتی (هر جامعه ای) مدت و پایانی دارد، مرگی دارد، پس آن گاه که پایان کارشان فرا رسید، ساعتی عقب تر یا جلوتر نمی افتد.

[هم چنین] در قرآن کریم احیانا مواردی دیده می شود که کار یک فرد از افراد اجتماع به همه آن اجتماع نسبت داده می شود و یا کار یک نسل به نسل های بعدی داده می شود. و این در مواردی است که مردمی دارای یک تفکر اجتماعی و یک اراده اجتماعی و به اصطلاح دارای یک روح جمعی باشند. مثلاً در داستان قوم ثمود عمل پی کردن شتر صالح را که ناشی از یک فرد بود به همه آن قوم نسبت داد، «فَعَقَرُوها» آن قوم آن شتر را پی کردند. همه قوم را به عنوان مرتکب جرم می شمارد. هم چنان که همه آن ها را مستحق مجازات برای آن عمل می داند و می گوید: «فدمدم علیهم ربهم»^(۱)

رابطه ی جامعه و فرهنگ

رابطه ی جامعه و فرهنگ

آیا در جامعه ترکیب افراد، ترکیب واقعی هست یا نه؟ چون در آن جا اگر از نظر «تن»ها حساب بکنیم همینطور است. [یعنی ترکیب واقعی نیست] هر اجتماع از نظر تن و جسم افراد همینطور است. یعنی اجتماع یک امر اعتباری است و حکم مستقل ندارد. ولی چون جامعه از یک فرهنگ تشکیل می شود و فرهنگ عبارت است از یک نوع فعل و انفعالی که میان روان ها صورت

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، صص ۳۱۵ _ ۳۲۵.

می گیرد از نظر روان ها ترکیب واقعی است. چون ترکیب واقعی است لذا جامعه وجود واقعی دارد. (۱)

جامعه و سنت

جامعه و سنت

جامعه اگر وجود حقیقی داشته باشد، قهراً قوانین و سنن مخصوص به خود را دارد. اگر نظریه ی اول را بپذیریم و منکر وجود عینی جامعه شویم قهراً جامعه را فاقد سنت و قانون دانستیم، و اگر نظریه ی دوم را بپذیریم و ترکیب جامعه را از نوع ترکیب صناعی و ماشینی بدانیم جامعه، قانون و سنت دارد ولی همه قوانین و سنن در رابطه ی علی و معلولی مکانیکی اجزاء و تأثیر مکانیکی بخش های جامعه در یکدیگر خلاصه می شود. بدون این که در جامعه نشانه ای از نوع حیات و زندگی و آثار مخصوص دیده شود.

و اگر نظریه ی سوم را بپذیریم: اولاً جامعه به حکم این که خود از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است، قوانین و سنن مستقلی از افراد اجزاء خود دارد که باید شناخته شود و ثانیاً اجزاء جامعه که همان افراد انسانند _ برخلاف نظریه ی ماشینی _ استقلال هویت خود را ولو به طور نسبی از دست داده و حالت ارگانیزه پیدا می کنند، ولی در عین حال استقلال نسبی افراد محفوظ است. زیرا حیات فردی و فطرت فردی و مکتسبات فرد از طبیعت بطور کلی در حیات جمعی حل نمی گردد. و در حقیقت مطابق این نظریه انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می کند.

۱- شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۱۲۶، پاورقی ۱، چ حکمت، ج اول، ۱۳۶۹.

قرآن کریم تصریح می کند که امت ها و جامعه ها از آن جهت که امت و جامعه اند (نه صرفا افراد جامعه ها) سنت ها و قانون ها، و اعتلاها و انحطاط ها بر طبق آن سنت ها و قانون ها دارد. سرنوشت مشترک داشتن به معنی سنت داشتن جامعه است. [و آیاتی در مورد بنی اسرائیل را استاد در پایان این قسمت به عنوان شاهد می آورد.]

جبر و اختیار

جبر و اختیار

از جمله مسایل اساسی که میان دانشمندان بالخصوص در قرن اخیر مطرح است مسأله جبر و یا اختیار فرد در مقابل جامعه، به عبارتی دیگر جبر و اختیار روح فردی در مقابل روح جمعی است.

اگر نظریه ی اول را بپذیریم و ترکیب جامعه را ترکیب اعتباری محض بدانیم و به اصالت فردی کامل بیندیشیم، جای توهم هیچ گونه جبر اجتماعی نیست، زیرا جز فرد و قدرت و نیروی فرد، قدرت و نیروی دیگری به نام قدرت و نیروی جمعی وجود ندارد، که بر فرد حکم براند و توهم جبر اجتماعی پیش آید. اگر جبری وجود پیدا کند، جبر فرد به وسیله فرد یا افراد است، نه جبر فرد به وسیله ی جامعه به مفهومی که طرفداران جبر اجتماعی قایلند. هم چنان که اگر نظریه چهارم را بپذیریم و فرد را از نظر شخصیت انسانی به منزله ی ماده خام و مانند یک ظرف خالی بدانیم و تمام شخصیت انسانی فرد، عقل فردی و اراده ی فردی را، که مبنای اختیار اوست پرتوی از تجلی عقل جمعی و اراده ی جمعی بدانیم و معتقد گردیم که روح جمعی است که برای راه یافتن به مقاصد جمعی خود بصورت یک فریب فردی در خرد ظهور کرده است، و بالاخره اگر اصالت جمعی محض بیندیشیم جایی

برای تصور آزادی و اختیار فرد در امور اجتماعی باقی نخواهد ماند. ولی اگر نظریه ی سوم را بپذیریم، هم فرد را اصیل بدانیم و هم جامعه را هرچند جامعه نیرویی دارد غالب بر نیروی افراد، مستلزم مجبور بودن افراد در مسایل انسانی و امور اجتماعی نیست. جبر دورکهایمی ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت است غفلت شده است، این فطرت به انسان نوعی حریت و امکان و آزادی می دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات اجتماع توانا می سازد، این است که در رابطه فرد و جامعه نوعی «امر بین الامرین» حکمفرماست.

قرآن کریم در عین این که برای جامعه طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعت و عصیان قایل است، صریحا فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می داند. تکیه قرآن بر آن چیزی است که آن را «فطره الله» می نامد و می خواند. در سوره ی نساء آیه ی ۹۷ درباره ی گروهی که خود را «مستضعفین» و ناتوان در جامعه ی مکه می نامیده اند و استضعاف خود را عذری برای ترک مسؤولیت های فطری خود می شمردند و در واقع، خود را در برابر جامعه خود مجبور قلمداد می کردند می فرماید: به هیچ وجه عذر آن ها پذیرفته نیست، زیرا حداقل امکان مهاجرت از آن جو اجتماعی و رساندن خود به جو اجتماعی دیگر بود.

پس از آن نظر، افراد انسان که اجزاء تشکیل دهنده جامعه اند از عقل و اراده ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی، برخوردارند، و به علاوه در ترکیب مراتب بالای طبیعت، استقلال نسبی

اجزاء محفوظ است، افراد انسان یعنی روح فردی در مقابل جامعه یعنی روح جمعی مجبور و مسلوب الاختیار نیست. (۱)

یگانگی یا چندگانگی جامعه ها

اشاره

یگانگی یا چندگانگی جامعه ها

زیر فصل ها

از نظر ماهیت

از نظر ماهیت

از نظر ماهیت

آیا همه جامعه های انسانی می توانند تابع و پیرو یک ایدئولوژی باشند؟

اگر بخواهیم به این سؤال از طریق سه نظریه ی اول و دوم و چهارم جواب دهیم، جواب خیر خواهد بود. زیرا در نظرات فوق وابستگی های ماهوی زیادی به محیط و فرهنگ و فرد و جامعه وجود دارد که البته تکثر و تعدد را پذیرایند.

اما براساس تعلیمات اسلام که برای این، مطلقاً، نوعیت واحد قایل است و اختلاف شرایع را از نوع اختلافات فردی می داند نه اختلافات ماهوی، و از طرف دیگر می دانیم که این جز برنامه ی تکاملی فردی و اجتماعی نیست. می رساند که اساس این تعلیمات بر وحدت نوعی جامعه ها است و اگر جامعه ها انواع متعدد بودند مقصد کمالی و راه وصول به آن مقصد متعدد و متکثر بود و قهراً ماهیت ادیان مختلف و متعدد بود.

قرآن کریم با اصرار و ابرام این مطلب را تأکید می کند که دین در همه منطقه ها و جامعه ها و در همه دوره ها و زمان ها یکی بیش نیست. از نظر قرآن، ادیان (به صورت جمع) وجود نداشته، دین (به صورت مفرد) وجود داشته است، همه پیامبران به یک دین و یک راه و یک مقصد اصلی دعوت می کرده اند.

«شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ...» (۱)

برای شما از دین همان را تشریح کرد که قبلاً به نوح توصیه شده بود، و به علاوه قسمتی که به تو ای پیغمبر وحی کردیم و آن چه به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه شد که دین را بپا دارید و در آن پراکنده نشوید.

آیاتی از قرآن که دلالت می کند دین در همه زمان ها و در همه منطقه ها در زبان همه پیامبران راستین الهی یک چیز است و اختلاف شرایع از نوع تفاوت نقص و کمال است فراوان است. این منطق که دین ماهیتاً یکی بیش نیست بر اساس این جهان بینی از انسان و جامعه انسان است که انسان نوع واحد است نه انواع، هم چنان که جامعه انسان از آن نظر که یک واقعیت عینی است نوع واحد است نه انواع. (۲)

آینده ی جامعه ها

آینده ی جامعه ها

جامعه ها و تمدن ها و فرهنگ های امروزی را، فرضاً مختلف النوع و مختلف الماهیه ندانیم، مختلف کیفیت، مختلف الشكل و مختلف اللون بودن آن ها را نمی توان انکار کرد. آینده ی جوامع بشری چگونه است؟

از نظر قرآن، این مطلب مسلم است که حکومت نهایی حکومت حق و نابود شدن یکسره باطل است و عاقبت از آن تقوا و متقیان است. [که در تفسیر المیزان آمده است که] استقرار اسلام در جهان امری شدنی و لابد منه

۱- شوری، ۱۳.

۲- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، صص ۳۳۸، ۳۴۱.

است. و یا صاحب تفسیرالمیزان آورده که مثلاً آیه ی ۵۴ سوره ی مائده می گوید که اگر شما از دین برگردید، قومی دیگر را به جای شما برای ابلاغ این دین به بشریت و مستقر ساختن این دین خواهد آورد. و یا در جای دیگر خداوند می فرماید، خداوند وعده داده است که آنان، که ایمان آورده و شایسته عمل کرده اند که البته آنان را خلیفه های زمین خواهد گردانید و تحقیقا دینی را که برای آن ها پسندیده است مستقر خواهد ساخت و مسلماً به آن ها پس از یک دوره بیم و ناامنی، امنیت خواهد بخشید (دشمنان را نابود خواهد ساخت) که دیگر تنها مرا پرستش کنند و چیزی را شریک من (طاعت اجباری) قرار ندهند. (۱)

بعد از ذکر این مطالب فهمیده می شود که آینده ی جهان دارای یک فرهنگ انسانی یگانه و جامعه انسانی یگانه که براساس دین می باشد. (۲)

۱- انبیاء، ۱۰۵.

۲- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، صص ۳۴۱ _ ۳۴۳.

بخش دهم: دین و فرهنگ

اشاره

بخش دهم: دین و فرهنگ

زیر فصل ها

دین و فرهنگ (معنی فرهنگ)

فرهنگ اصیل

مواد فرهنگ

رابطه ی انسان و فرهنگ

فرهنگ، تمدن و جامعه

نقش اساسی حروف الفبا در فرهنگ

دین و فرهنگ (معنی فرهنگ)

دین و فرهنگ (معنی فرهنگ)

فرهنگ یعنی روح جامعه (۱) و یا فرهنگ به امور معنوی گفته می شود، نه تنها به معنویات مذهبی بلکه معنویات به طور کلی (علوم و معارف و نظایر آن) [است. (۲)]

فرهنگ اصیل

فرهنگ اصیل

انسان به حکم نوعیت خاص خود، ولو بالقوه شخصیت معین و راه و مقصد معین دارد که قائم به فطرت خدایی او است. و «خود» واقعی او را آن فطرت تعیین می کند. مسخ شدن و نشدن انسان را با ملاک های فطری و نوعی انسان می توان سنجید نه با ملاک های تاریخی. هر تعلیم و هر فرهنگ که با فطرت انسانی انسان ناسازگار باشد و پرورش دهنده ی آن باشد آن فرهنگ اصیل است و هر فرهنگ که با فطرت انسانی انسان ناسازگار باشد، بی گناه با او است و نوعی مسخ و تغییر هویت واقعی او و تبدیل «خود» به «ناخود» است هر چند زاده ی تاریخ ملی او باشد. مثلاً اندیشه ی ثنویت و تقدیس آتش مسخ انسانیت ایرانی است هر چند زاده ی تاریخ او شمرده شود، اما توحید و

۱- فلسفه تاریخ، ج ۱، ص ۴۵.

۲- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۹۰۱.

یگانه پرستی و طرد پرستش هرچه غیرخدا است بازگشت او به هویت واقعی انسانی او است ولو زاده ی مرز و بوم خود او نباشد. (۱)

مواد فرهنگ

مواد فرهنگ

[علامه شهید مطهری رحمه الله در انتهای بحث جامعه، مطالب زیبایی در هویت فرهنگی دارند که ما به خاطر مهم بودن این مطالب در این عصر آن ها را به صورت جداگانه با عنوان دین و فرهنگ عرضه خواهیم نمود.]

«درباره ی مواد فرهنگ انسانی نیز به غلط فرض شده که این ها مانند ماده های بی رنگ هستند که شکل و تعیین خاص ندارد، شکل و کیفیت این ها را تاریخ می سازد، یعنی فلسفه به هر حال فلسفه است و علم، علم است، و مذهب، مذهب است و اخلاق، اخلاق است و هنر، هنر است.»

به هر شکل و هر رنگ که باشد، اما این که چه رنگ و چه کیفیت و چه شکلی داشته باشند امری نسبی و وابسته به تاریخ است و فرهنگ هر قوم، فلسفه ای، علمی، مذهبی، اخلاقی، هنری ایجاب می کند که مخصوص خود او است.

به عبارت دیگر، هم چنان که انسان در ذات خود بی هویت و بی شکل است و فرهنگ او به او هویت و شکل می دهد، اصول و مواد اصلی فرهنگ انسانی نیز در ذات خود بی شکل و رنگ و بی چهره اند و تاریخ به آن ها هویت و شکل و رنگ و چهره می دهد و نقش خاص خود را بر آن ها می زند. برخی در این نظریه تا آن جا پیش رفته اند که مدعی شده اند که حتی «طرز تفکر ریاضی تحت

تأثیر سبک خاص هر فرهنگ قرار دارد.» [استاد این نظریه را به نقل از اسپینگلو، جامعه شناس و صاحب نظریه ی معروف در فلسفه ی تاریخ به نقل از آرون در «مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی»، ص ۱۰۷ نقل می کنند.]

این نظریه همان نظریه ی نسبی بودن فرهنگ انسانی است. ما در «اصول فلسفه درباره ی اخلاق و نسبییت اصول اندیشه بحث کرده ایم و ثابت کرده ایم آن چه نسبی است علوم و ادراکات اعتباری و عملی است. این ادراکات است که در فرهنگ های مختلف بر حسب شرایط مختلف زمانی و مکانی مختلف است و این ادراکات است که واقعیتی ماوراء خود که از آن ها حکایت کند و معیار حق و باطل و صحیح و غلط بودن آن ها باشد، ندارد. اما علوم و ادراکات و اندیشه های نظری که فلسفه و علوم نظری انسان را می سازد، همچون اصول جهان بینی مذهب و اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیر نسبی می باشند.

ثانیا، این که گفته می شود مذهب عقیده است و ملیت، شخصیت و روابط این دو، رابطه عقیده و شخصیت است و اسلام شخصیت های ملی را همان گونه که هستند، تثبیت می کند و به رسمیت می شناسد، به معنی نفی بزرگ ترین رسالت مذهب است.

مذهب، آن هم مذهبی مانند اسلام، بزرگ ترین رسالتش، دادن یک جهان بینی بر اساس شناخت صحیح از نظام کلی موجود بر محور توحید و ساختن شخصیت روحی و اخلاقی انسان ها بر اساس همان جهان بینی و پرورش افراد و جامعه بر این اساس است که لازمه اش پایه گذاری فرهنگی نوین است که فرهنگ بشری است نه فرهنگ ملی.

این که اسلام فرهنگی به جهان عرضه کرده که امروز به نام فرهنگ اسلامی شناخته می شود، نه از آن جهت بود که هر مذهبی کم و بیش با فرهنگ موجود مردم خود درمی آمیزد، از آن متأثر می شود و بیش و کم آن را تحت تأثیر خود قرار می دهد. بلکه از آن جهت بود که فرهنگ سازی در متن رسالت این مذهب قرار گرفته است. رسالت اسلام، تخلیه انسان ها است از فرهنگ هایی که دارند و نباید داشته باشند و نحلیه آن ها به آن چه ندارند و باید داشته باشند، و تثبیت آن ها در آن چه دارند و باید هم داشته باشند، مذهبی که کاری به فرهنگ های گوناگون ملت ها نداشته باشد و با همه فرهنگ های گوناگون سازگار باشد مذهبی است که فقط به درد هفته ای یک نوبت در کلیسا می خورد و بس.

ثالثاً، مفاد آیه ی کریمه که می فرماید: «انا خلقناکم من ذکر و انثی» این نیست که شما را دو جنس آفریدیم تا گفته شود در این آیه ی اول تقسیم بندی بشری از نظر جنسیت مطرح شده و بی درنگ تقسیم بندی از نظر ملیت و آن گاه نتیجه گرفته می شود که آیه می خواهد بفهماند همانطور که اختلاف جنسیت امری طبیعی است و براساس آن باید ایدئولوژی ها مطرح شود نه بر نفی آن، اختلاف در ملیت نیز چنین است!

مفاد آیه این است که ما شما را از مردی و زنی آفریدیم، خواه مقصود این باشد که رابطه ی نسلی همه انسان ها به یک مرد و یک زن منتهی می شود (آدم و حوا) و خواه مقصود این باشد که همه انسان ها در این جهت علی السویه اند که یک پدر دارند و یک مادر و از این جهت امتیازی در کار نیست.

رابعا، جمله «لتعارفوا» در آیه ی کریمه که به عنوان غایت ذکر شده، نه به معنی این است که ملت ها از آن جهت مختلف قرار داده شده اند که «یکدیگر را بازشناسید» تا نتیجه گرفته شود که لزوما ملت ها باید به صورت شخصیت های مستقل باقی بمانند تا بتوانند به شناخت متقابل خود نایل گردند، اگر چنین می بود باید به جای «لتعارفوا» خود را بازشناسید «لتعارفوا» (خود را بازشناسند) گفته می شد. زیرا مخاطب افراد مردمند و به افراد مردم می گوید که انشعابات که از این جهت پیدا شده براساس حکمتی در متن خلقت است و آن این که شما افراد یکدیگر را با انتساب به ملت ها و قبیله ها بازشناسی کنید، و می دانیم که این حکمت موقوف بر این نیست که لزوما ملیت ها و قومیت ها به صورت شخصیت های مستقل از یکدیگر باقی بمانند.

خامسا، آن چه در گذشته پیرامون نظریه ی اسلام درباره ی یگانگی و چندگانگی ماهیت جامعه ها و درباره ی این که سیر طبیعی و تکوینی جامعه ها به سوی جامعه یگانه و فرهنگ یگانه است و برنامه اساسی اسلام استقرار نهایی چنین فرهنگ و چنین جامعه ای است؛ بیان کردیم کافی است که نظریه ی فوق را مردود سازد. فلسفه ی «مهدویت» در اسلام براساس چنین دیدی درباره ی آینده ی اسلام و انسان و جهان است. (۱)

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب جامعه و تاریخ، صص ۳۴۸، ۳۵۰.

رابطه ی انسان و فرهنگ

رابطه ی انسان و فرهنگ

بعضی راجع به آینده به تردید می نگرند که اساسا آیا بشر آینده ای دارد یا آینده ای ندارد؟ یعنی در این که فنا و نیستی، جامعه ی بشریت را به دست خود بشر تهدید می کند سخت در تردیدند، در جامعه های غربی و در میان روشنفکران و دانشمندان غربی این تردید، زیاد به چشم می خورد. گروه هایی دیگر از این هم بالاتر. یعنی به تردید نمی نگرند. بلکه نسبت به آینده ی بشریت مأیوسند و نسبت به سرشت انسان [و به قول آن ها] سرشت غیرقابل اصلاح انسان به نهایت درجه بدبین هستند. این ها معتقدند که سرشت انسان همان سرشت حیوانیت، شهوت پرستی، خودخواهی، خودگرایی، فریب، دغل، دروغ، ظلم و ستم و از این قبیل چیزها است و از اولی که دنیای انسان و زندگی اجتماعی انسان برقرار شده است این صحنه زندگی اجتماعی، صحنه ی شر و فساد انسان بوده است، چه در دوره ی توحش انسان و چه در دوره ی تمدن انسان.

این ها معتقدند که تمدن و فرهنگ، ماهیت و طبیعت انسان را تغییر نداده و هیچ چیزی نتوانسته است سرشت پلید این موجود به نام انسان را عوض کند، منتها فرق انسان وحشی بدوی ابتدایی با انسان متمدن با فرهنگ امروزی در هدف ها و مقصدها نیست بلکه فقط و فقط در نحوه ی کار است، در روش است، در صورت و شکل است، انسان بدوی به حکم بدوی بودن و مجهز نبودن به فرهنگ و تمدن، جنایت های خودش را صریح تر و بی پرده انجام می داد. ولی بشر متمدن با فرهنگ امروز همان جنایت ها و در زیر لفافه ها و سترها و روپوش های طلایی، زیر عنوان شیک ترین کلمات و مدرن ترین الفاظ

و اصطلاحات انجام می دهد. در حالی که مطلب همانست، در ماهیت آن چه انسان وحشی می کرده و آن چه انسان متمدن می کند، تفاوتی نیست، در صورت و شکل آن ها تفاوت است. نتیجه چیست؟ می گویند نتیجه یأس و ناامیدی است. چاره چیست؟ راهش چیست؟ می گویند انتحار دسته جمعی، خودکشی.

عجیب این است که می گویند: انسانی که به بلوغ فرهنگی رسیده است باید خودکشی کند، چرا؟ زیرا بعد از این که فهمید طبیعت انسانی لاعلاج است حق دارد خودش را بکشد و حق دارد دیگران را هم به خودکشی تشویق کند.

[و یا بعضی ها معتقد بودند] که چاره ی همه ی دردهای بشر علم است. یک مدرسه بسازید، یک زندان را خراب کنید. بشر همین قدر که به علم و آگاهی رسید همه ی دردهایش چاره شده است. دردهای بشر چیست! جهل است، ضعف و عجز در برابر طبیعت است، بیماری، فقر، دلهره و اضطراب است، ظلم انسان به انسان است، آزمندی و حرص خود است. این ها دردهای انسان است و علم، چاره ی همه ی دردهای انسان است. شک نیست که در این فرضیه، قسمتی از حقیقت بود. علم درد جهل را چاره می کند... این ها بیشتر مربوط به رابطه ی انسان با طبیعت است. دردهای ناشی از رابطه ی انسان با انسان و یا ناشی از رابطه ی با طبیعت ذاتی خود انسان است که علم نمی تواند چاره ی آن باشد.

امروزه ما می بینیم بیشتر دردهایی که انسان از ناحیه انسان دارد. از ناحیه ی انسان های عالم دارد. نه از ناحیه ی انسان های جاهل، آیا در رابطه با استعمارگر و استعمار زده در دنیای امروز در چند قرن اخیر جاهل ها بودند که

جاهل‌ها را استعمار و استثمار کرده‌اند؟ یا جاهل‌ها بودند که عالم‌ها را استثمار کرده‌اند؟ و یا عالم‌ها بوده‌اند که مردم دیگر، جاهل و غیر جاهل را استعمار و استثمار کرده‌اند.

پس این فرضیه که علم و فرهنگ تنها به عنوان علم و فرهنگ، یعنی آن چه که انسان را به جهان آگاه می‌کند (مقصودم از فرهنگ تا این حد است) و جهان را به انسان می‌شناساند. (۱)

فرهنگ، تمدن و جامعه

فرهنگ، تمدن و جامعه

اگر ما مجموع زمان‌ها را و به عبارت دیگر بشر را از روزی که [تمدن و فرهنگ خود را] آغاز کرده در نظر بگیریم شک ندارد که امروز جلوتر است. اگر ما بشر امروز را با اولی که وارد تمدن و فرهنگ خود شد، مقایسه کنیم از همه جهت جلوتر است و اگر جلوتر نمی‌بود نمی‌ماند، یعنی در طبیعت، یک موجود اگر صلاحیت برای بقا نداشته باشد معدوم می‌شود. یعنی محال است که چندین هزار سال بر بشر بگذرد و در تمام این چندین هزار سال بشر رو به عقب برود و بشر روی زمین [باقی] باشد. بنابراین، آن نظریه هگل و روح زمان، اگر چه به شکلی که او گفته ما قبول نداریم ولی به یک شکل دیگر این مطلب قابل توجه است. که جامعه یک وحدت و یک شخصیت دارد، و قهرا همان شخصیتش را می‌توانیم «روح جامعه» یا «روح ملت» بنامیم. چند شب پیش، در روزنامه‌ی اطلاعات شخصی به نام «فرهت قائم مقامی» مقاله‌ای نوشته بود. دو سه مقاله‌ی اولش بد نبود. ولی بعد دیگر مقاله‌اش به نظرم

ارزشی نداشت. البته در بحث هایش بعضی حرف‌ها خوب بود. و بعضی ایراد داشت. بحثی کرده بود راجع به تمدن و فرهنگ که فرق می‌گذارند میان تمدن و فرهنگ و می‌گویند تمدن، همگانی است. یعنی تمدن به هیچ قومی اختصاص ندارد. ولی فرهنگ رنگ ملی دارد، یعنی هر ملتی فرهنگ خاص خود را دارد، و فرهنگ هر ملتی همان روح آن ملت است. این مبتنی بر همان نظریه‌ی خاص دورکهایم و امثال او در باب جامعه است که جامعه خودش یک روح دارد. روحش همان فرهنگش است. و هر ملتی مادامی که فرهنگش باقی باشد، باقی است و اگر فرهنگش از بین برود او دیگر از بین رفته است، و این است که می‌گویند برای این که ملتی را از بین ببرید اول فرهنگش را از او می‌گیرند، فرهنگش را از او بگیرند روحش را از او گرفته‌اند، وقتی روحش را از او بگیرند دیگر مرده است، یک لاشه بیشتر نیست و دیگر نمی‌تواند باقی بماند. منتها بعد این بحث مطرح است که آیا ما یک فرهنگ بشری داریم یا فرهنگ، همیشه ملی است؟ این‌هایی که دارند ناسیونالیزم را در دنیا ترویج می‌کنند که البته خود این، ریشه‌ی سیاسی دارد، یعنی برای حفظ یک منافع است که این نظریه را ابراز می‌دارند، می‌خواهند بگویند اصلاً فرهنگ بشری وجود ندارد و فقط فرهنگ ملی وجود دارد. و این است که می‌خواهند به ملت‌ها بگویند تو اگر می‌خواهی باقی بمانی فقط باید فرهنگ ملی خودت را حفظ کنی و دیگر دنبال یک فرهنگ بشری نروی (یک چنین حرفی).

او (نویسنده‌ی مقاله) هم از جمله مواردی که خیلی حرف‌هایش مورد اعتراض بود همین بود که ما فرهنگ بشری و عمومی و بین‌المللی نداریم. بعد مسأله‌ی اسلام را طرح کرده بود. در تعبیراتش نسبت به اسلام بی‌احترامی

نمی‌کند، می‌گوید درست است که اسلام یک فرهنگ بین‌المللی داشت و هیچ رنگ ملی نداشت ولی دیدیم که این هم در عمل به صورت یک امر ملی درآمد و عرب‌ها آن را به خودشان نسبت دادند و این حرف‌ها که البته حرف بی‌اساسی است.

به هر حال فرهنگ یعنی روح جامعه. حال آن مسأله فعلاً برایمان مطرح نیست که آیا فرهنگ همیشه ملی است یا فرهنگ بین‌المللی هم هست. یا لاقلاً همه‌ی فرهنگ‌های ملی، یک اصول مشترک بین‌المللی دارند. این خودش مطلبی است در همه‌ی فرهنگ‌های ملی، ملت‌ها نمی‌توانند خود را از یک سلسله اصول مشترک بین‌المللی خالی کنند. مثلاً توجه به بسیاری از مسایل معنوی از قبیل آزادی و عدالت و صلح و بشر دوستی که کم و بیش در همه‌ی فرهنگ‌های دنیا هست، وجوه مشترک فرهنگ‌هاست. (۱)

نقش اساسی حروف الفبا در فرهنگ

نقش اساسی حروف الفبا در فرهنگ

یکی از مهم‌ترین اموری که نقش اساسی در تمدن و فرهنگ انسانیت داشته، حروف الفبا است. این حروف و این اصوات که به صورت حروف درمی‌آید، نقش مهمی در زندگی اجتماعی انسان دارد. حیوانات نیز صوت و آواز دارند ولی نمی‌توانند از آن‌ها «حروف» بسازند، اگر انسان هم نمی‌توانست اصوات را به صورت «حروف» در آورد (مانند آدم‌های لال) قدرت تکلم نداشت و نمی‌توانست مقاصدش را به دیگران برساند، هیچ‌گونه علم و تمدن و صنعتی به وجود نمی‌آمد. حتی نوشتن و خط که خود نعمتی بسیار بزرگ است

و قرآن در جای خود به آن سوگند می خورد، در مرحله ی بعد از تکلم پدید آمده است. یعنی این که ما می توانیم، الف _ لام _ جیم را جدا جدا بنویسیم در اثر آنست که می توانیم جدا تلفظ کنیم و اگر این حروف نبودند ما بایستی برای رساندن مطالب اشکال آن ها را بکشیم، مثلاً- برای فهماندن خانه شکل خانه را و برای فهماندن، اتومبیل شکل آن را، ولی ناگفته پیداست که همه چیز که شکل ندارد تا بتوان با کشیدن آن را تفهیم نمود!!(۱)

بخش یازدهم: دین و تاریخ

اشاره

بخش یازدهم: دین و تاریخ

زیر فصل ها

تعریف تاریخ

قرآن و تاریخ

توجیه و تفسیر تکامل تاریخ

دو شیوه ی مختلف

بینش انسانی یا فطری

تلقى قرآن

آموزندگی تاریخ

نقش شخصیت در تاریخ

نقش دین در تکامل تاریخ

تعریف تاریخ

تعریف تاریخ

[به نظر استاد:] تاریخ را سه گونه می توان تعریف کرد، در حقیقت سه علم مربوط به تاریخ می توانیم داشته باشیم که با یکدیگر رابطه نزدیک دارند.

۱_ علم به وقایع و حوادث، و اوضاع و احوال انسان ها در گذشته، در مقابل اوضاع و احوالی که در زمان حال وجود دارد.

که علم تاریخ در این معنی، اولاً- جزئی یعنی علم به یک سلسله امور شخصی و فردی است نه علم به کلیات و یک سلسله قواعد و ضوابط و روابط، ثانیاً یک علم «نقلی» است نه عقلی، ثالثاً علم به «بودن»ها است نه علم به «شدن»ها، رابعاً به گذشته تعلق دارد نه به حاضر، ما این نوع تاریخ را «تاریخ نقلی» اصطلاح می کنیم.

۲_ علم به قواعد و سنن حاکم بر زندگی های گذشته که از مطالعه و بررسی و تحلیل حوادث و وقایع گذشته به دست می آید. آن چه محتوا و مسایل تاریخ نقلی را تشکیل می دهد، یعنی حوادث و وقایع گذشته، به منزله «مبادی» و مقدمات این علم بشمار می رود. و در حقیقت آن حوادث و وقایع برای تاریخ به معنی دوم، در حکم موادی است که دانشمند علوم طبیعی در لابراتوار خود گرد می آورد، و آن ها را مورد تجزیه و ترکیب و بررسی قرار می دهد، که خاصیت و طبیعت آن ها را کشف نماید. مورخ به معنی دوم، در پی کشف طبیعت حوادث تاریخی و روابط علی و معلولی آن هاست تا به یک

سلسله قواعد و ضوابط عمومی و قابل تعمیم به همه موارد مشابه حال و گذشته دست یابد. ما تاریخ به این معنی را «تاریخ علمی» اصطلاح می کنیم.

۳_ فلسفه ی تاریخ، یعنی علم به تحولات و تطورات جامعه ها از مرحله ای به مرحله دیگر و قوانین حاکم بر این تطورات و تحولات. به عبارت دیگر: علم به «شدن» جامعه ها نه «بودن» آن ها. (۱)

قرآن و تاریخ

قرآن و تاریخ

در این که قرآن مجید تاریخ را به عنوان یک درس و یک منبع معرفت و شناسایی، یک موضوع و مایه ی تذکر و آینه ی عبرت یاد می کند جای تردید نیست. ولی آیا قرآن به تاریخ به چشم فردی می نگرد یا به چشم اجتماعی؟ آیا قرآن تنها نظرش به این است که زندگی افراد را برای عبرت سایر افراد طرح کند. یا نظرش به زندگی جمعی است. لااقل زندگی جمعی نیز منظور نظر قرآن هست؟

و به فرض دوم آیا از قرآن می توان استنباط کرد که جامعه، مستقل از افراد، حیات و شخصیت و مدت و اجل و حتی شعور و ادراک و وجدان و ذوق و احساس و نیرو دارد یا نه؟

قرآن کریم این گمان را که اراده ای گزاف کار، و مشیتی بی قاعده و بی حساب سرنوشت های تاریخی را دگرگون می سازد به شدت نفی می کند و تصریح نماید که قاعده ای ثابت و تغییرناپذیر بر سرنوشت های اقوام حاکم است. فرماید:

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، بخش جامعه و تاریخ، ۳۵۱، ۳۵۲.

«فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (۱)

یعنی آیا این مردم سنت و روشی که بر اقوام پیشین جاری شده است انتظاری دارند؟ هرگز در سنت خدا تبدیل (جانشین شدن به جای سنتی) یا تغییر (دگرگونی یک سنت) نخواهد یافت.

قرآن کریم، نکته های فوق العاده آموزنده ای در مورد سنت های تاریخ یادآوری می کند قرآن این که مردم می توانند با استفاده از سنن جاریه الهیه در تاریخ، سرنوشت خویش را نیک یا بد گردانند، به این که خویش و اعمال و رفتار خویش را نیک و یا بد گردانند، یعنی سنت های حاکم بر سرنوشت ها در حقیقت یک سلسله عکس العمل ها و واکنش ها در برابر عمل ها و کنش ها است، عمل های معین اجتماعی عکس العمل های معین به دنبال خود دارد. از این رو تاریخ در عین آن که با یک سلسله نوامیس قطعی و لایتخلف اداره می شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او به هیچ وجه محو نمی گردد.

توجیه و تفسیر تکامل تاریخ

توجیه و تفسیر تکامل تاریخ

اگر در مکتبی، جامعه، دارای شخصیت و طبیعت شناخته شود، و از طرف دیگر این موجود شخصیت دار یک موجود زنده متحول و متکامل و بالنده تلقی شود، باید دید تکامل جامعه را چگونه توجیه و تفسیر می کند؟ یعنی باید دید این مکتب جامعه را به چه شکلی به سوی کمال در تکاپو می داند، به عبارتی دیگر: تکامل را چگونه تفسیر و توجیه می نماید؟

قرآن مجید، هم بر شخصیت و واقعیت جامعه تأکید دارد و هم بر سیر صعودی و کمالی آن، و از سوی دیگر می دانیم مکتب های دیگر هم بوده و هستند که ضرورت و جبر تاریخ را بدین سو می دانند، پس لازم است بدانیم که چه از نظر قرآن مجید و چه از نظر برخی مکتب های دیگر، تکامل تاریخ را چگونه باید توجیه و تفسیر کرد. و مخصوصاً انسان ها چه مسؤولیتی دارند و چه نقشی باید ایفا نمایند؟ بالاخص «انتظار بزرگ» به چه شکل و چه صورت باید باشد؟

دو شیوه ی مختلف

دو شیوه ی مختلف

توجیه تکامل تاریخ با دو شیوه مختلف صورت می گیرد. ما یکی از این دو روش را «ابزاری» و از نظری دیالکتیکی می نامیم. و شیوه ی دیگر را «انسانی» یا «فطری» می خوانیم. به عبارت دیگر درباره ی تکامل تاریخ دو گونه بینش و دو گونه طرز تفکر وجود دارد. و برحسب هر یک از این دو طرز تفکر «انتظار بزرگ» شکل و صورت و بلکه ماهیت خاص پیدا می کند.

در بینش دیالکتیکی، برخی تحولات تکاملی تاریخ را از زاویه انقلاب اضداد به یکدیگر توجیه می کنند. منحصر به تاریخ نیست، تاریخ جزئی از طبیعت است، تحولات تکاملی طبیعت را بطور کلی از این راه توجیه می کنند.

حقیقت این است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک این اشتباه را به وجود آورده اند. اینان در گفتارهای خود که هیچ گاه از چاشنی تبلیغ خالی نیست _ تفکر غیردیالکتیکی را تفکر متافیزیک می خوانند، و مدعی می شوند که تفکر متافیزیکی، اجزاء طبیعت را ثابت و ساکن، مجزا و بی ارتباط با یکدیگر، خالی از هر نوع تضاد می داند. و چنان با لحن قاطع این مطلب را ادا می کنند

که برای کسانی که مستقیماً اطلاعی ندارند تردید باقی نمی ماند، اینان منطق صوری ارسطویی را متهم می کنند که براساس اصول سه گانه نامبرده است.

افرادی که تحت تأثیر این گفته ها قرار می گیرند، اگر از اسلام هیچ گونه اطلاعی نداشته باشند پیش خود صغری و کبری تشکیل می دهند، به این ترتیب که اسلام چون دین است پس جنبه ی متافیزیکی (ماوراءالطبیعی) دارد. و تفکرش، تفکر متافیزیکی است. و تفکر متافیزیک مبتنی بر اصل ثبات، اصل گسستگی، و اصل امتناع تضاد است. پس تفکر اسلامی هم مبتنی بر این سه اصل است. و گروه دیگر که با تعلیمات اسلامی آشنایی دارند و در آن تعلیمات اثری از آن سه اصل نمی بینند، بلکه خلاف آن را مشاهده می کنند، ولی باور دارند که تفکر متافیزیکی مبتنی بر سه اصل نامبرده است، مدعی می شوند که تفکر اسلامی تفکر متافیزیک نیست، و از طرف دیگر چون فکر می کنند دو نوع تفکر بیشتر وجود ندارد: متافیزیکی و دیالکتیکی، پس نتیجه می گیرند که تفکر اسلامی تفکر دیالکتیکی است.

همه این اشتباهات و خلط مبحث ها از اعتماد بی جا به نقل ها و نسبت های طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک پدیده آمده است، اما حقیقت هم چنان که گفته شده غیر همه این ها است. (۱)

بینش انسانی یا فطری

بینش انسانی یا فطری

بینش انسانی تاریخ، نقطه مقابل بینش ابزاری است. این بینش به انسان و ارزش های انسانی، چه فرد و چه جامعه اصالت می دهد. بینش ابزاری

براساس این طرز تفکر است که انسان در آغاز پیدایش یک ماده ی خام است و کار و ابزار کار است که به این ماده ی خام، شکل متناسب با نوع کار و شکل ابزار تولید می دهد.

یک ظرف خالی محض است که از بیرون و تحت تأثیر عوامل اجتماعی پر می شود و به عبارت دیگر انسان طبق این نظریه در آغاز پیدایش فاقد شخصیت است، نه شخصیت بالفعل دارد و نه شخصیت بالقوه، پایه و اساس شخصیتش با عوامل اجتماعی، مخصوصا عوامل اقتصادی پی ریزی می شود. از این رو هر نوع و هر شکل شخصیتی به او داده می شود از نظر او که ماده ی خام و ظرف خالی بیش نیست بی تفاوت است. نسبت او با همه ی شکل ها و همه ی مظروف ها علی السویه است. از این جهت انسان شبیه یک نوار خالی است که هرچه در او ضبط شود از نظر ذات نوار بی تفاوت است.

ولی از نظر بینش انسانی و فطری، هرچند انسان در آغاز پیدایش، شخصیت انسانی بالفعل دارد. ولی بذریک سلسله بینش ها و یک سلسله گرایش ها در نهاد او نهفته است. انسان نه مانند ماده ی خام و یا ظرف و نوار خالی است که تنها خاصیتش پذیرندگی از بیرون است، بلکه مانند یک نهال است که استعداد ویژه ای برای برگ و بار ویژه ای در او نهفته است. نیاز انسان به عوامل بیرونی نظیر نیاز ماده خام به عامل شکل دهنده نیست بلکه نظیر نیاز یک نهال به خاک و آب و نور و حرارت است که به کمک آن مقصد و راه و ثمره ای که بالقوه در او نهفته است به فعلیت برساند. حرکت انسان بسوی کمالات انسانی از نوع حرکت دینامیکی است نه از نوع حرکات مکانیکی.

این است که انسان باید پرورش داده شود نه این که «ساخته» شود، مانند یک ماده صنعتی.

تنها از نظر این بینش است که «خود» در انسان مفهوم پیدا می کند. خودیابی و متقابلاً «مسخ» و «از خود بیگانگی» مفهوم و معنی می یابد.

برحسب این بینش، تاریخ، مانند خود طبیعت، به حکم سرشت خود متحول و متکامل است. حرکت بسوی کمال لازمه ی ذات اجزاء طبیعت و از آن جمله تاریخ است. و طبیعت تاریخ، نه یک طبیعت مادی محض، بلکه مانند طبیعت فرد انسان، طبیعتی مزدوج است از ماده و معنی. تاریخ صرفاً یک حیوان اقتصادی نیست. تحول و تکامل تاریخ تنها جنبه ی فنی و تکنیکی ابزاری و آن چه بدان «تمدن» نام می دهند ندارد، گسترده و همه جانبه است، همه ی شئون فرهنگی و معنوی انسان را دربرمی گیرد و در جهت آزادی انسان از وابستگی های محیطی و اجتماعی است.

این بینش، اصل نبرد و تنازع را در اجتماع و نقش آن را در تحول و تکامل تاریخ می پذیرد. ولی منحصرراً به صورت نبرد طبقاتی میان گروه وابسته به ابزار تولیدی و نظام اجتماعی کهن و گروه وابسته به ابزار تولیدی جدیدتر مدعی است که نبرد میان انسان رسیده به عقیده و ایمان و جویای آرمان و وارسته از اسارت طبیعت و محیط و غرایز حیوانی، با انسان های منحنط سر در آخور حیوان صفت، همواره وجود داشته است و نقش اصلی در پیشبرد تاریخ داشته است. روشن فکری به معنای خودآگاهی اجتماعی ریشه ی فطری دارد نه ریشه ی طبقاتی و در پرتو ایمان در انسان رشد می کند و پرورش می یابد و استوار می گردد.

تفسیر همه ی نبردهای تاریخ به نبرد میان نو و کهنه به مفهوم طبقاتی، به معنی چشم پوشی و نادیده گرفتن زیباترین و درخشان ترین جلوه های حیات انسانی در امتداد زمان است. در طول تاریخ در کنار نبردهایی که بشر به خاطر حواجج مادی خوراک و پوشاک و مسکن و مسایل جنسی و تفوق طلبی انجام داده که البته فراوان است، یک سلسله نبردهای دیگر هم داشته که باید آن ها را نبرد حق و باطل یا خیر و شر خواند.

یعنی نبردهایی که از یک سو پایگاه عقیدتی و انگیزه های انسانی و ماهیت آرمانی و جهت گیری به سوی خیر و صلاح عموم و هماهنگی، نظام تکاملی خلقت و پاسخ گویی به فطرت در کار و در سوی دیگر انگیزه های حیوانی و شهوانی و جهت گیری فردی و شخصی و موقت؛ به تعبیر دیگر: نبرد میان انسان مترقی متعالی که در او ارزش های انسانی رشد یافته با انسان پست منحرف حیوان صفت که ارزش های انسانیش مرده و چراغ فطرتش خاموش گشته است. به تعبیر قرآن: نبرد میان «جند الله» و «حزب الله» با «جند الشیطان» و «حزب الشیطان».

طرفداران این نظریه تلاش ها و کوشش های نظریه ی ابزاری را که تمام نهضت های مذهبی و اخلاقی و انسانی تاریخ را توجیه طبقاتی می نمایند به شدت محکوم و آن را نوعی قطب و تحریف معنوی تاریخ و اهانت به مقام انسانیت تلقی می نمایند. (۱)

تلقى قرآن

تلقى قرآن

بدون شك تعبیر و تفسیر تاریخ، از آغاز جهان همواره نبردی پی گیر میان گروه اهل حق و گروه اهل باطل، میان گروهی از طراز ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوه الله علیهم و پیروان مؤمن آن ها و گروهی از طراز نمرود و فرعون و جباران یهود و ابوسفیان و امثالهم برپا بوده است، هر فرعونى موسایى در برابر خود داشته است، «لكل فرعون موسى» (۱). به تعبیر مولوی همواره دو پرچم، یکی سپید و دیگری سیاه، در جهان افراشته بوده است:

دو علم افراخت اسپید و سیاه

آن یکی آدم دگر ابلیس راه

در میان آن دو لشکرگاه رفت

چالش و پیکار، آن چه رفت رفت

هم چنین دور دوم هابیل شد

ضد نور پاک او قابیل شد

هم چنین این دو علم از عدل و جور

تا به نمرود آمد اندر دور دور

ضد ابراهیم گشت و خصم او

و آن دو لشکر کین گزار و جنگجو

چون درازی جگ آمد ناخوشش

فیصل آن هر دو آمد آتشش

دور دور و قرن قرن، این دو خریق

تا به موسی و به فرعون غریق

هم چنین تا دور عهد مصطفی

با ابوجهل آن سپیدار جفا

در این نبرد و ستیزها گاهی حق و گاهی باطل پیروز بوده است، ولی البته این پیروزی‌ها و شکست‌ها بستگی به یک سلسله عوامل اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی داشته است.

آموزندگی تاریخ

آموزندگی تاریخ

تکیه ی قرآن بر تأثیر تعیین کننده ی عوامل اخلاقی موجب شده که تاریخ را به صورت یک منبع آموزشی مفید درآورد.

اگر وقایع تاریخی یک سلسله حوادث اتفاقی و تصادفی باشد و هیچ چیز شرط نباشد، تاریخ با افسانه تفاوت نخواهد داشت، یک سرگرمی می تواند باشد و غذای خیال، جنبه ی آموزندگی نخواهد داشت. اگر تاریخ ضابطه و قاعده داشته باشد، ولی اراده ی انسانی نقشی نداشته باشد، تاریخ از نظر جنبه ی نظری آموزنده است، نه از جنبه ی عملی، بنابراین، فرض آموزش تاریخ نظیر آموزش حوادث دورترین کهکشان هاست که انسان در عین اطلاع کامل، کوچک ترین نقشی در تغییر و هدایت و تعیین جهت آن ها نمی تواند داشته باشد.

و اگر ضابطه و قاعده داشته باشد و انسان نیز نقش مؤثر داشته باشد و عامل تعیین کننده را زور یا زر بدانیم، تاریخ آموزنده است اما آموزنده ی بدی، هم چنین است اگر علم را به عنوان یک زور و قدرت، عامل تعیین کننده بدانیم.

اما اگر تاریخ را دارای قاعده و ضابطه و اراده‌ی انسان را مؤثر در تحولات تاریخ، و نقش اصیل و نهایی را در سعادت و کمال جامعه برای ارزش‌های اخلاقی و انسانی بدانیم، آن وقت است که تاریخ هم آموزنده است و هم مفید. قرآن با چنین دیدی به تاریخ هگل نگاه می‌کند.

در قرآن به نقش به اصطلاح مرتجعانه «ملاً» و «مترفین» و «متکبرین» و نقش حق طلبانه «مستضعفین» تصریح شده است، در عین حال از قرآن، آن جهان مستمر پیشبرنده‌ای که از فجر تاریخ وجود داشته و دارد، ماهیت معنوی و انسانی دارد نه مادی و طبقاتی. (۱)

نقش شخصیت در تاریخ

نقش شخصیت در تاریخ

بعضی ادعا کرده اند که: «تاریخ، جنگ میان نبوغ و حد عادی است» یعنی همواره افراد عادی و متوسط طرفدار وضعی هستند که به آن خو گرفته اند، و نابغه خواهان تغییر و تبدیل وضع موجود به وضع عالی تر است، کارلایل مدعی است که تاریخ با نوابغ و قهرمانان آغاز می‌شود، این نظریه در حقیقت مبتنی بر دو فرض است.

اول، این که جامعه فاقد طبیعت و شخصیت است. ترکیب جامعه از افراد ترکیب حقیقی نیست. افراد مستقل از یکدیگرند. از تأثیر و تأثر افراد از یکدیگر یک روح جمعی و یک مرکب واقعی که از خود شخصیت و طبیعت و قوانین ویژه داشته باشد به وجود نمی‌آید.

دوم این که افراد بشر بسیار مختلف و متفاوت آفریده شده اند. با این که افراد بشر عموماً موجودات فرهنگی، و به اصطلاح فلاسفه حیوان ناطقند در عین حال اکثریت قریب به اتفاق انسان ها فاقد ابتکار و خلاقیت و آفرینندگی می باشند. اکثریت مصرف کننده فرهنگ تمدنند نه تولیدکننده آن ها. فرقیان با حیوانات این است که حیوانات حتی مصرف کننده هم نمی توانند باشند.

از نظر ما هر دو فرض مخدوش است، اما فرض اول از آن جهت که قبلاً در بحث «جامعه» ثابت کردیم که جامعه از خود شخصیت و طبیعت و قانون و سنت دارد. و بر طبق آن سنتی کلی جریان می یابد. آن سنت ها در ذرات خود پیش رونده و تکاملی می باشند، پس این فرض را هم باید به کناری نهیم.

اما فرض دوم از آن جهت که هرچند این مطلب جای انکار نیست که افراد بشر مختلف آفریده شده اند ولی این نظر هم صحیح نیست که، تنها قهرمانان و نوابغ قدرت خلاقه دارند. و اکثریت قریب به اتفاق مردم فقط مصرف کننده تمدنند.

نقطه مقابل این نظریه که مدعی است: «تاریخ را شخصیت ها به وجود می آورند.» نظریه ی دیگری است که درست عکس آن را می گوید، مدعی است تاریخ شخصیت ها را به وجود می آورد، نه شخصیت ها تاریخ را، یعنی نیازهای عینی اجتماعی است که شخصیت خلق می کند.

از زبان منتسکیو گفته شده است: «اشخاص بزرگ و حوادث مهم نشانه ها و نتایج جریان های وسیع تر و طولانی تری هستند.» و از زبان هگل؛ «مردان بزرگ آفریننده ی تاریخ نیستند، قابله اند.» مردان بزرگ «علامت» اند نه «عامل». از نظر منطق افرادی که مانند دورکیم «اصاله الجمعی» می اندیشند و معتقدند افراد

انسان مطلقاً در ذات خود فاقد شخصیت اند، تمام شخصیت خود را از جامعه می گیرند، افراد و شخصیت ها جز تجلی گاه روح جمعی و به قول محمود شبستری «مشبک های مشکوه» روح جمعی نیستند.

و کسانی که مانند مارکس، علاوه بر آن که جامعه شناسی انسان را کار اجتماعی او می شمارند و آن را مقدم بر شعور اجتماعی تلقی می کنند، یعنی شعور افراد را مظاهر و جلوه گاه های نیازهای مادی اجتماعی می دانند، از نظر این گروه، شخصیت ها، مظاهر نیازهای مادی و اقتصادی جامعه اند. (۱)

نقش دین در تکامل تاریخ

نقش دین در تکامل تاریخ

آیا انسان امروز از حیوانیت خودش بیشتر فاصله گرفته و واقعاً ارزش های انسانی در او تحقق یافته است یا انسان های دیروز؟ به عبارت دیگر تکامل انسان در ماهیت انسانی خودش چه صورتی دارد؟ این قسمت است که نقش انبیاء را در تکامل تاریخ روشن می کند. انبیاء در تکامل تاریخ چه نقشی داشته اند و چه نقشی در آینده خواهند داشت؟ دین در گذشته چه نقشی داشته است و در آینده چه نقشی خواهد داشت؟

از همین جا می توانیم نقش دین در گذشته را به دست آوریم، نقش دین در آینده را هم کشف کنیم، و از روی قراین علمی و اجتماعی حدس بزنیم که آیا بشر در آینده برای تکامل خود نیاز به دین دارد یا ندارد؟ چون هر چیزی بقاء

۱- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، کتاب جامعه و تاریخ، صص ۴۸۰ _ ۴۸۲.

و عدم بقائش تابع نیاز است. قرآن این اصل را به ما گفته و علم هم تأیید کرده است. قرآن می گوید:

«فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» (۱)

کف، به کنار افتاده نابود می شود ولی چیزی که به مردم سود می دهد در زمین می ماند.

مثل معروفی را بیان می کند که مکرر در سخنرانی ها ذکر کرده ام، مثل کف روی آب. می گوید کف های روی آب زود از بین می روند ولی آب باقی ماند، بعد می گوید این مثل حق و باطل است، و حق و باطل را هم این طور تعریف می کند: آن چه نافع و مفید است باقی می ماند و آن چه که فایده ای ندارد حذف می شود.

مسأله ی آینده ی دین که باقی خواهد بود یا نه، مربوط می شود به نقشی که دین در تکامل ماهیت انسان، در تکامل معنویت و انسانیت انسان دارد یعنی نقشی که در حسن رابطه ی انسان با خود و با انسان های دیگر دارد که هیچ چیز قادر نیست و نخواهد بود (نه در گذشته چنین قدرتی داشته است و نه در آینده خواهد توانست) جای آن را بگیرد. پس مسأله این خواهد شد که در آینده، جامعه ی بشریت یا منقرض خواهد شد و بشر به دست خود تباه خواهد گردید، با یک خودکشی دسته جمعی بشریت از روی زمین برچیده خواهد شد، و یا جامعه ی بشریت به سرنوشت واقعی خودش که تکامل همه جانبه است: تکامل در رابطه اش با طبیعت، تکامل در آگاهی، تکامل در قدرت، تکامل در

آزادی، تکامل در عواطف، تکامل در احساسات انسان دوستی و ... خواهد رسید و در همه ی این ها تکامل انسان حقیقت پیدا خواهد کرد که این اعتقادی است که ما داریم و در درجه اول این اعتقاد را از تعلیمات دینی خودمان الهام گرفته ایم. در یک سخنرانی (تحت عنوان امدادهای غیبی در زندگی بشر در همین دانشگاه) این مطلب را عرض کردم که این خوش بینی نسبت به آینده بشریت و تکامل واقعی زندگی بشریت و به بن بست نرسیدن آن را [فقط] ما داریم و عرض کردم که چگونه مکتب های دیگر از نظر توجیه تکامل بشریت در آینده به بن بست رسیده اند. جز دین، هیچ عامل دیگری نیست که این قسمت اعظم تکامل بشریت، یعنی تکامل بشریت در ماهیت انسانی خودش را تأمین کند. (۱)

بخش دوازدهم: دین و اقتصاد

اشاره

بخش دوازدهم: دین و اقتصاد

زیر فصل ها

دین و اقتصاد (نظری به اقتصاد اسلامی)

پیوند اسلام و اقتصاد

نظر اسلام راجع به ثروت

اقتصاد اسلام

روابط اقتصادی

دین و اقتصاد (نظری به اقتصاد اسلامی)

دین و اقتصاد (نظری به اقتصاد اسلامی)

کسانی که فکر می کنند مسایل زندگی از یکدیگر جداست و هر چیزی یک مرز و یک قلمروی خاص دارد و هر گوشه ای و قسمتی از زندگی بشر به یک شی به خصوص تعلق دارد. تعجب و احیانا انکار می کنند که کسی مسأله ای به نام «اقتصاد اسلامی» طرح کند، زیرا به عقیده ی این ها هر یک از اسلام و اقتصاد یک مسأله ی جداگانه است. اسلام به عنوان یک دین برای خودش، و اقتصاد به عنوان یک علم و یا یک فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمروی دیگر، هم چنان که فرهنگ، سیاست، قضاوت و حتی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند. بعضی پا فراتر نهاده و گفته اند زندگی به طور کلی یک مسأله است و دین مسأله ی دیگر، دین را نباید با مسایل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسایل زندگی را مجرد فرض می کنند؛ خیر زندگی یک واحد و همه ی شئونش توأم با یکدیگر است، صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی، در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست، یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس.

اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است، ممکن است کسی ادعا کند مسأله ی دین از سایر مسایل

مجازست، ولی این مطلب فرضاً درباره‌ی مسیحیت صادق باشد، درباره‌ی اسلام صادق نیست. (۱)

پیوند اسلام و اقتصاد

پیوند اسلام و اقتصاد

اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیرمستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره‌ی مالکیت، مبادلات، مالیات‌ها، حجرها، ارث، هبات، صدقات، وقف، مجازات‌های مالی یا مجازات‌هایی در زمینه‌ی ثروت و غیره دارد. اسلام کتاب البیع، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الرهن، کتاب الارث، کتاب الهبه، کتاب الوقف دارد.

و از طرف دیگر می‌دانیم، اصل «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» همان طور که قرآن کریم می‌فرماید مطرود است، علی‌هذا یا باید اسلام را درست بپذیریم و یا باید درست رد کنیم.

پیوند غیرمستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند. اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار، منع، دزدی، خیانت، رشوه. همه‌ی این‌ها در زمینه‌ی ثروت است و یا قسمتی از قلمروی این مفاهیم ثروت است. تا حدودی مسایل اقتصادی روشن نشود، حدود عدالت و امانت و عفت و احسان و هم چنین حدود زیادی و خیانت و رشوه روشن نمی‌شود. (۲)

۱- نظری به نظام اقتصادی اسلام، انتشارات صدرا، مرداد ۱۳۷۹، چاپ نهم، ص ۱۵ و ۱۶.

۲- نظری به نظام اقتصادی اسلام، ص ۱۶ و ۱۷.

نظر اسلام راجع به ثروت

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آن گاه که می خواهیم نظری به نظام اقتصادی اسلام بیفکنیم، اول باید بینیم نظر اسلام درباره ی ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان یک امر پلید و دورانداختنی می شناسد، چیزی که پلید و مطرود و دورانداختنی است دیگر مقرراتی نمی تواند داشته باشد؛ به عبارت دیگر مکتبی که نظرش درباره ی یک شیئی معین این است که آن چیز دورافکنندنی است آن مکتب نمی تواند مقرراتی درباره ی آن چیز داشته باشد، همه ی مقرراتش این خواهد بود که آن چیز را به وجود نیاورید، دست به آن نزنید، دست به دست نکنید، مصرف نکنید، هم چنان که درباره ی مشروب چنین مقرراتی آمده است: لَعْنُ اللَّهِ بِأَيِّهَا وَ مُشْتَرِيهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا وَ سَاقِيهَا وَ شَارِبِهَا... .

جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه؛ در اسلام مال و ثروت هیچ وقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله اش، نه مصرف کردنش؛ بلکه همه ی این ها تاکید اسلام دورافکنندنی نیست بلکه دورافکنندش (اسراف، تبذیر، تضييع مال) حرام قطعی است. اشتباه از آن جا ناشی شده که اسلام با هدف قرار دادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود، مخالف است و سخت مبارزه کرده است؛ به عبارت دیگر پول پرستی را و این که انسان برده ی پول باشد، به عبارت دیگر این که انسان پول را به خاطر خود پول و برای

ذخیره کردن و اندوختن بخواهد که «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...» (۱).

که نام این حالت حرص و آز است، و یا پول را فقط برای پرکردن شکم و برای عیاشی و بیکاری و ولگردی بخواهد که نام آن شهوترانی است، [این ها را محکوم کرده است]. در این حالت پول خواستن توأم است با دنائت و پستی و محو شخصیت انسانی در پول و فقدان هرگونه شخصیت انسانی و شرافت معنوی.

نقطه ی مقابل، این است که انسان پول را به عنوان یک وسیله برای فعالیت و عمل و تسهیل و تولید بخواهد، در این صورت پول تابع آن هدف کلی است که انسان پول را برای آن هدف می خواهد.

اسلام که پول پرستی را محکوم کرده است. پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا:

الف _ تولید ثروت: کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره توصیه شده است.

ب _ مبادله ی ثروت یعنی تجارت و داد و ستد توصیه شده است.

ج _ مصرف رساندن از نظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی از هر نوع تجمل و اسراف که مفسد انسان است توصیه شده است.

د _ تبذیر و اسراف و تضييع آن ممنوع است.

هـ _ مقررات سخت قضایی و جزایی در مورد حیف و میل ها و سرقت ها و خیانت ها وضع شده است.

و _ دفاع از مال در حکم جهاد و کشته ی در این راه شهید تلقی شده است: **الْمَقْتُولُ دُونَ أَهْلِهِ وَ مَالِهِ...**

ز _ برای مال بر انسان حقوقی قایل شده است.

ح _ خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» نامیده شده است.

«كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ» (۱)

اقتصاد اسلام

اقتصاد اسلام

۱ _ ... یکی از اصول اولیه ی اقتصاد سالم، حیات و قابلیت رشد و نمو ثروت است، همان طور که از شرایط اولیه ی یک اجتماع سالم اقتصاد سالم است، اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی غیب و غیرقائم به غیر، جامعه باید بنیه ی اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم خونی اقتصادی باشد و گرنه، مانند یک مریض کم خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهاز دمویّه اش خراب است، همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم و ضرورت اقتصاد سالم باشد. از نظر اسلام هدف های اسلامی بدون اقتصاد سالم غیرقابل تأمین است. اسلام می خواهد که غیرمسلمان بر مسلمان تسلط و نفوذ داشته باشد. این هدف هنگامی میسر است

که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد، والا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی، ولو آن که اسم بردگی در کار نباشد. هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد اسیر و برده ی او است و اعتباری به تعارف های دیپلماسی معمولی نیست. به قول نهرو: «ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد.»

علی علیه السلام می فرماید: محتاج هر که شوی اسیر او خواهی بود، بی نیاز از هر که گردی با او برابر خواهی شد؛ و هر که را مورد نیکی و احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد.

اگر ملتی کمک خواست و ملتی دیگر کمک داد خواه ناخواه اولی برده و دومی آقا است. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه ی اقتصادی را نیابد و نفهمند اقتصاد مستقل یکی از شرایط خیانت ملی است.

۲_ مطلب دیگر این که اسلام همواره روش وسط و معتدل را پیش می گیرد، و این جهت ناشی از جنبه ی همه جانبه بودن اسلام است، دو روش افراطی و تفریطی به چشم می خورد، یکی اساساً ارزش سلامت بنیه ی اقتصادی را درک نمی کند و طرف دار فقر است و خیال می کند همین طور که فقر برای فرد عیب نیست برای جامعه هم عیب نیست؛ اولاً برای فرد هم به یک معنی عیب است و اگر هم برای فرد عیب نباشد برای اجتماع عیب است، و دیگری که به ارزش اقتصاد پی برده است دیگر همه چیز را فراموش می کند و معتقد است منبع درآمد، تمایلات بشر است و هر چیزی که تقاضایش وجود داشت و میل به خرید آن در مردم بود و پول درآورد باید عرضه داشت، تقاضا علت تامه ی جواز عرضه است ولو این که عرضه ی مواد مهلک یا مضعف جامعه

باشد. جامعه ای بیماری بادبادک و اسباب بازی و لوازم. تجملی تقاضا دارد، مانند مریضی که اشتهای چیزی دارد که برایش مضر است. جامعه ای بیماری اتومبیل دارد، مانند بیمار مستسقی یا طفل مبتلابه قی و اسهال تقاضای آب دارد و صاحب آب فقط به دلیل این که در مقابل این آب پول داده می شود مرتب آب می دهد و جیب خود را از پول پر می کند.

بالا-تر این که تقاضای کاذب به وجود می آورد، هرئین می سازد و راه درآمد هنگفت به وجود می آورد. و مرتب هرئینی می سازد، به دلالت می گوید: از هر ده نفر مبتلابه اندازه ی یک نفر متعلق به شخص خودت، از هر چه فروش کردی، ده یک مال خودت؛ ولی اسلام مکاسب محرمه دارد، قبل از هر مسأله ای در مکاسب، مکاسب محرمه را عنوان می کند.

فروختن بت و صلیب را حتی به غیر مسلمانان تحریم می کند، فروختن شراب و آلات قمار و وسایل گمراهی را مطلقاً تحریم می کند، فروش کتب ضلال را تحریم می کند، بیع سلاح للاعداء را تحریم می کند، اسلام تدلیس ماشطه و مجسمه سازی ساخت و فروختن ظرف طلا- و نقره، شعر هجایی و مدحی، غش، لغو و لهو، قمار، قیادت، قیافه، کهنات، مَیذح من لایستحق المدح، بخشش، اعانت ظالمین، ولایت از قبل جائز، هجاء مؤمن، اکتساب به واجبات، و... را تحریم می کند، از همه ی این ها [آشکار می شود که] تز اسلام این است:

«منبع درآمد، تمایلات و خواسته های مردم نباید باشد، مصالح عمومی باید باشد». به تعبیر فقها خرید و فروش چیزی جایز است که «منفعت

محلله ی مقصوده» داشته باشد. این اقتصاد اقتصادی است واقع بینانه مرتبط به اخلاق و تربیت بشر. پس در عین این که اسلام طرفدار ازدیاد ثروت است و ثروت را وسیله ی تأمین هدف های عالی خود می داند به همین دلیل که هدف، عالی تر از خود ثروت است، راه درآمد را تمایلات و تقاضا نمی داند، مصالحت را راه می داند. اما در اقتصاد جدید این گونه محدودیت ها وجود ندارد، خصوصاً اقتصاد سرمایه داری؛ از صادرات شان می توان حقیقت را فهمید که از مملکت های نیازمند مثل ایران چه می برند و چه تحویل می دهند.

۳_ مطلب سوم؛ این است که همان طور که نباید از هر راهی به دنبال ثروت بود، نباید سیستم اقتصادی به شکلی باشد که رشد و نمو را متوقف و فلج کند و جلوگیری نماید؛ از جمله چیزهایی که مانع رشد است به عقیده ی ما تز «کار به قدر استعداد و مخارج به قدر احتیاج» است که لازمه اش اشتراک مردم در منافع یکدیگر است. این چند عیب دارد: اولاً برخلاف فطرت و طبیعت است. پیوستگی طبیعی افراد بشر به حدّ اجزاء یک پیکر نیست. ثانياً این خود نوعی استثمار است. ثالثاً جلوی فعالیت و نشاط را می گیرد؛ بشر آن گاه نشاط کار پیدا می کند که بداند نتیجه ی کارش به خودش برمی گردد.

چرا اداری ها اهل سنبل اند؟ به قولی مرض اداره دارند؟

«خوشا به حال اجتماعی که سیستم اقتصادیش به شکلی باشد که راه درآمد منحصر باشد به فعالیت، و آثار فعالیت فرد هم مخصوص خودش باشد؛ بدا به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی کند اما بورس

بازی و کارهای غیرتولیدی و کارهای انحرافی در آن صرف می کند. و بالاخره فعالیت مفید و سالم راه در آمد نباشد» (۱).

روابط اقتصادی

روابط اقتصادی

روابط اقتصادی مانند سایر روابط اجتماعی به امور قراردادی است. در روابط اجتماعی مفاهیمی از قبیل ریاست و مرئوسیت و وجوب و اطاعت و غیره به میان می آید، و در روابط خاص اقتصادی مفاهیمی از قبیل مالکیت و مملوکی و حق و مبادله و غیره، به میان می آید، یعنی همین که اشتراک مساعی و تقسیم کار ضرورت پیدا کرد، یک سلسله اعتبارات و مفاهیم اعتباری و قانونی ضرورت پیدا می کند آن سلسله از مفاهیم اعتباری که مربوط است به تولید و تقسیم و توزیع ثروت و وسایل معاش، روابط اقتصادی نامیده می شود. (۲)

روابط اقتصادی دو نوع است: روابط تکوینی و طبیعی، و روابط اعتباری و قانونی (و به عبارت دیگر دو نوع اقتصاد داریم: اقتصاد طبیعی و اقتصاد برنامه ای). روابط طبیعی عبارت است از یک سلسله روابط علی و معلولی که خواه ناخواه در امور اقتصادی پیش می آید، مثل روابط مربوط به عرضه و تقاضا و بهاء در اقتصاد آزاد و مبادله یی: تورم پول، افزایش و کاهش قیمت ها، بی کاری، بحران اقتصادی، سود، ضرر، مزد، مالیات و امثال این ها؛ اما روابط

۱- نظری به نظام اقتصادی اسلام، صص ۲۱ - ۲۵.

۲- نظری به نظام اقتصادی اسلام، صص ۳۰ - ۳۱.

اعتباری و قراردادی عبارت است از قوانین مربوط به حقوق و مالکیت های شخصی یا اشتراکی. (۱)

۱- نظری به نظام اقتصادی اسلام، صص ۳۲ _ ۳۳.

بخش سیزدهم: دین و حقوق

اشاره

بخش سیزدهم: دین و حقوق

زیر فصل ها

مبانی اولیه ی حقوق اسلامی

رابطه ی حقوق و جهان بینی

علاقه ی غایی بیان حق و ذی حق

علاقه ی فاعلی میان حق و ذی حق

تلازم حق و تکلیف

تکامل حقوق

حقوق و آزادی و مساوات

حقوق و حدود

حقوق، حدود، تربیت

مبانی اولیه ی حقوق اسلامی

مبانی اولیه ی حقوق اسلامی

اسلام یک سلسله ی مبانی حقوقی دارد و در این زمینه اصولی دارد و قوانین خود را براساس آن اصول و مبانی وضع کرده است و چون عدالت عبارت است از: «اعطاء کل ذی حق حقه» یعنی رساندن هر حقی به صاحبش، باید بینیم مطابق اصولی که از قرآن کریم و دستور پیشوایان دین استنباط می شود مبانی اولی حقوق اسلامی چیست؟ چطور می شود که بین انسان و بین یک شیء دیگر علاقه ی خاصی پیدا می شود که نام آن حق است. و اگر کسی آن چیز را از دست او بگیرد گفته می شود حق او را از او سلب کرده؟ موجد این علاقه چیست؟

گفتم موجد این علاقه چیست! موجد یعنی به وجود آورنده، یعنی علت و سبب، نظام عالم نظام علت و معلول و سبب و مسبب است. موجد، یا علت یا سبب، یا هر اسمی می خواهید رویش بگذارید بر دو قسم است:

یا فاعل است یا غایی، یعنی چیزی که سبب به وجود آمدن چیزی می شود یا از آن جهت است که فاعل او و کننده ی او است، مثلاً انسان که تکلم می کند فاعل کلام خویش است و البته اگر این فاعل نبود آن فعل یعنی کلام و سخن هم نبود، یا از آن جهت است که غایت و مقصد آن فعل است و آن فعل مقدمه و وسیله است برای به وجود آمدن آن غایت و مقصد، باز مثل همان کسی که سخن می گوید که یک مقصد معینی از سخن خود دارد، می خواهد طرف را قانع کند و وادار کند به یک کاری، یا یک مطلبی را می خواهد به اطلاع امر برساند، یا می خواهد چیزی از او بپرسد و امثال این ها، اگر این مقصد و این هدف نبود و اگر نبود این که این سخن وسیله است برای آن مقصد هرگز این

سخن گفتن به وجود نمی‌آمد. پس سخنی که کسی می‌گوید یک علاقه با خودش دارد که علاقه فعل با فاعل است، یک علاقه هم با مقصدش دارد که علاقه وسیله و مقدمه با مقصد و ذی‌المقدمه است، هر کدام از این دو سبب اگر نبود این عمل یعنی سخن گفتن به وجود نمی‌آمد پس هر کدام از این‌ها موجد و به وجود آورنده‌ی او هستند. در باب حق و ذی‌حق که می‌گوییم یک نوع علاقه‌ی خاص بین بشر و مخلوقات این عالم پیدا می‌شود و بشر در این عالم حقوقی برای خود قایل می‌گردد. (۱)

رابطه‌ی حقوق و جهان بینی

رابطه‌ی حقوق و جهان بینی

بدون شک عقاید کلی یک مکتب در باب انسان و عالم و حیات و هستی تاثیر دارد در اعتقاد به نوع علاقه‌ی حقوقی که بین انسان و سایر موجودات پیدا می‌شود. مثلاً بنابر فلسفه‌های مادی معنی ندارد که بگوییم علاقه‌ای بین انسان و مواهب عالم است. چون علاقه‌ی غایی امنیت که بگوییم مواهب عالم که به وجود آمده برای انسان و به خاطر انسان بوده و این فرع بر این است که قبول کنیم یک نوع شعور کلی بر نوامیس عالم حکم فرماست و آن شعور کلی چیزی را برای چیزی و به خاطر چیز دیگر به وجود می‌آورد. و اگر آن چیز دیگر و به خاطر آن چیز دیگر نبود این چیز به وجود نمی‌آمد. مثل این که می‌گوییم دندان در دهان به وجود آمده برای جویدن، برای این که غذا به کمک جویدن و ترشحات غده‌های زیر دهان یک مرحله‌ی هضم را در دهان پیدا کند و برای مراحل بعدی وارد معده و روده بشود. اما بنابر فلسفه‌های

مادی هیچ نوع علاقه‌ی غایی بین اشیاء وجود ندارد، هیچ نمی‌شود گفت که فلان چیز به خاطر فلان چیز دیگر به وجود آمده، هیچ چیزی برای هیچ چیز به وجود نیامده، هیچ چیزی مقدمه و وسیله چیز دیگر نیست، اگر احیاناً یک موجود از موجود دیگر استفاده می‌کند، نه از آن جهت است که آن یکی برای این یکی به وجود آمده، بلکه تصادفاً آن یکی برای استفاده‌ی این یکی مفید واقع شده است.

علاقه‌ی غایی بیان حق و ذی حق

علاقه‌ی غایی بیان حق و ذی حق

طبق عقاید کلی و طرز جهان بینی اسلامی در باب انسان و عالم و حیات و هستی، بین انسان و مواهب عالم علاقه‌ی غایی وجود دارد، یعنی بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشه‌ی کلی خلقت علاقه‌ی ای و رابطه‌ی ای است. به طوری که اگر انسان جزء این نقشه نبود حساب این نقشه حساب دیگر بود.

در قرآن کریم مکرر تصریح می‌کند که به حسب اصل خلقت مواهب عالم برای ایشان آفریده شده، پس از نظر قرآن کریم قبل از آن که بشر بتواند فعلیتی بکند و دست به کاری بشود و قبل از آن که دستورهای دین به وسیله‌ی پیغمبر به مردم اعلام شود یک نوع علاقه و ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب مال انسان و حق انسان است.

مثل این که می‌فرماید: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» خدا هر چه در زمین است برای شما و به خاطر شما آفرید. یا در سوره‌ی اعراف در مقدمه‌ی داستان خلقت آدم می‌فرماید: «إِنَّا مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ». ما شما را در زمین جا دادیم و مستقر کردیم و در این زمین برای شما

موهبت هایی قرار دادیم که مایه ی تعیش و زندگی شما است. اما شما کم قدر این نعمت را می شناسید و کم شکر این نعمت را به جا می آورید. شکر هر نعمت یعنی از او همان استفاده را بکنید که برای آن استفاده آفریده شده، بسیاری از آیات قرآن این حقیقت را بیان می کند.

قطع نظر از تصریحی که قرآن کریم فرموده، اگر در خود نظام عالم دقت کنیم و فکر کنیم حس می کنیم و می فهمیم که یک نوع رابطه ی غایی بین جماد و نبات و هم چنین بین هر دوی این ها با حیوان، و هم چنین بین جماد و نبات و حیوان و بین انسان هست. در این زمین از یک طرف یک سلسله مواد غذایی هست و از طرفی حیوان ها طوری هستند که با آن مواد غذایی فقط می توان زندگی کنند، اگر آن مواد غذایی نباشد، نمی توانند به حیات خود ادامه دهند. حال آیا می شود گفت در نظام کلی کائنات هیچ علاقه و ارتباطی بین مواد غذایی این عالم و بین طرز ساختمان جهازات تغذیه انسان یا سایر حیوان ها وجود ندارد؟ و تصادفا موافقتی بین این ها و آن ها هست. علما معرفه الحیاه که می گویند، به هیچ وجه نمی توان اصل علت غایی را در مورد موجودات زنده انکار کرد. همچون علاقه و ارتباطی هست خواه آن که بگوییم آن مواد غذایی متناسب با این احتیاجات ساخته شده و خواه آن که بگوییم ساختمان جهازات تغذیه طوری ساخته شده که بتواند از مواد غذایی موجود استفاده شده اند.

پس این حق را قانون خلقت و آفرینش که مقدم بر قانون شرع است قرار داده و چون هر دو از جانب خداوند است خداوند قانون دین را هماهنگ قوانین فطرت و خلقت مقرر فرموده، قانون خلقت را طوری و قانون شرع را

طوری دیگر مقرر نفرموده، هماهنگی آن دو را صریحاً در یک آیه قرآن ذکر می کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» چهره خود را به سوی این دین ثابت نگهدار، این دین مبنایی محکم و خلل ناپذیر دارد و آن فطرت و سرشتی است که خداوند مردم را بر آن سرشت آفریده قانون آفرینش تغییرناپذیر است.

علاقه ی فاعلی میان حق و ذی حق

علاقه ی فاعلی میان حق و ذی حق

نوع دیگر از علاقه، علاقه ی فاعلی است. یعنی این که ذی حق، مورد حق را خودش برای خودش، به وجود آورده باشد. فاعل او و به وجود آورنده او باشد. مثلاً کسی درختی به زمین می کارد و آن درخت را مراقبت می کند و آبیاری می کند تا آن درخت میوه می دهد، رابطه ای که بین این شخصیت و آن میوه هست رابطه ی فعل و فاعل است. یعنی فعالیت او سبب شده که این میوه به وجود آید. اگر او فعالیت نمی کرد آن میوه به وجود نمی آمد، خود این رابطه، ایجاد حق می کند.

تلازم حق و تکلیف

تلازم حق و تکلیف

درباره ی تلازم تکالیف و حقوق می فرماید: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَزَى عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ لَا جَزَى لَهُ». حقی برای کسی نیست مگر آن که به عهده اش هم حقی هست و به عهده ی کسی حق نیست مگر آن که برای او و به نفع او هم هست، یعنی تکلیف و حق از یکدیگر جدا نیستند اگر کسی حقی دارد تکلیفی همراه آن حق دارد.

چرا پیغمبر فرمود: «مَلْعُونٌ مَنْ أَلْقَى كَلَّةً عَلَى النَّاسِ» از رحمت خدا دور و مشمول لعنت خداوند است آن کس که سنگینی خود را روی دوش مردم بگذارد، از حقوق عمومی استفاده نکند و تکلیفی انجام ندهد. (۱)

تکامل حقوق

تکامل حقوق

یعنی توجه به روح نه پیکر مقصود از رویه قضایی در حقیقت تفسیر قانون با توجه به روح قانون که عدالت است می باشد. ما گاهی به سوابق احکام بعضی مجتهدین که روح را در نظر گرفته اند استناد می کنیم. مثل استناد به عمل میرزای شیرازی بزرگ که به مرحوم آقای صدر دستور طلاق زنی را که با شوهرش به هیچ وجه سازش نمی کرد، داد.

ای عجب که دیگران به روح اسلامی نزدیک می شوند ولی فقهای ما توجه ندارند که اصل «ان الله يأمر بالعدل و الاحسان» به منزله ی روح و مشخص سایر مقررات حقوقی اسلامی است و لهذا بر ظواهر و قوالب جمود می کنند و روح را از دست می دهد.

«رویه ی قضایی باید آیین و انعکاسی از مقتضیات عصر و تغییر و تبدیلات اقتصادی و فرهنگی باشد و حتی رویه قضایی و احکام دادگاه های اروپایی را مطالعه می کنیم خواهیم دید که آن چه فرضا در سی سال اخیر از اختراعات و صنایع جدید در شئون اجتماعی مردم پدید آمده مباحث و مطالبی نیز از آن ها ضمن دعاوی در دادگاه ها طرح شده و رویه هایی برای حل اختلافات مربوط به هر کدام معلوم و مشخص شده است اما در کشور ما....

ایجاد امنیت واقعی و آسایش در امور زندگانی تنها از انتظامات پلیسی و افزودن نوع جرایم و کیفرها ساخته نیست، بلکه این قبیل اصلاحات وابسته به نهضت علمی و انقلاب فکری و قضایی و تطور و تجدد در رویه دادگاه ها به تناسب اوضاع و احوال متغیری و مقتضیات مدنیت جدید می باشد.

از همین جا لزوم پیدا کردن مبنای فلسفی حقوق اسلامی را می توان فهمید. چون بالضروره احتیاجات متغیره است، دستور ثابت وقتی می تواند همه جا و همیشه ثابت بماند که به شکل یک روح و قوه حیاتی باشد؛ صرفاً یک چهارچوب خشک کلی قابل تطبیق نیست مادامی که روح قانون شناخته نشود. (۱)

حقوق و آزادی و مساوات

حقوق و آزادی و مساوات

حقیقت این است که آزادی و مساوات را نمی توان حق فرض کرد، تعریف حق در مورد این ها صادق نیست، بلکه این ها حداکثر اموری هستند که نمی شود تکلیفی وضع کرد و آن ها را ممنوع کرد. نظیر ممنوعیت از نفس کشیدن. یعنی این قدر برای بشر ارزش دارند. که نمی شود آن ها را از این ها ممنوع ساخت. هم چنین مساوات در برابر قانون هم خودش حقی از حقوق نیست، زیرا این که قانون باید مساوی وضع شود و مساوی اجرا شود، خودش یک حقی در مقابل سایر حقوق نیست.

به عبارت دیگر، هم حق هم مالکیت از اموری است که به اشیاء خارج از وجود انسان تعلق می گیرد. همان طور که نمی شود انسان مالک نفس خود باشد

۱- یادداشت های استاد مطهری، ج ۳، صص ۲۷۱ _ ۲۷۲.

نمی تواند بر نفس خود حقی داشته باشد. بنابراین انواع آزادی ها هیچ کدام حقی و بهره ای نیست که آدمی بخواهد از چیزی بردارد، بلکه بهره ای است که از خودش می برد.

معنی حق آزادی یعنی کسی حق ندارد که آزادی مرا از من سلب کند، همان طوری که آزادی یک انسان از لحاظ مالکیت به معنی این است که مملوک غیر نیست نه به معنی این است که مالک خودش است.

سایر آزادی ها هم همه از این قبیل است. پس آزادی ها هیچ کدام حق نیستند. بلکه فوق حقد. علت این که در فقه اسلامی در میان حقوق نامی از حق آزادی نیست، این نیست که در اسلام به حق آزادی معتقد نیستند بلکه آزادی را فوق حق می دانند. پس اعتراض نشود که چرا آزادی جزا حقوق اولیه طبیعی در اسلام نام برده نشده است. (۱)

حقوق و حدود

حقوق و حدود

انسان دارای حقوقی است و حدودی، یعنی در طبیعت با حقوق معین و حدود معین آفریده شده است (اگر قایل به حقوق طبیعی و فطری بشویم) یا آن که زندگی اجتماعی بستگی دارد به این که برای افراد حقوقی و حدودی وضع شود. زبان بشر حقی دارد و حدی. حق او این است که در سخن گفتن آزاد باشد، آن چه را که در اندیشه دارد بیان کند. خلق الانسان علمه البیان. ولی حدی هم دارد و در حقیقت باید گفت انسان حقی دارد و حق انسان حدی دارد. زبان آزاد نیست که دیگران را دشنام دهد یا غیبت کند یا تهمت بزند یا

۱- یادداشت های استاد مطهری، ج ۳، صص ۲۴۳ _ ۲۴۴.

اضلال و اغفال کند یا حتی لغو بگوید یا خوض در باطل کند و یا به قول امروزی ها انسان حق آزادی دارد ولی این آزادی محدود است. لافل به این که لطمه به آزادی دیگران نزنند (هرچند که از نظر ما خود آزادی حق نیست). یا این که انسان حق تملک دارد ولی این حق تملک حدی دارد و غیر محدود نیست. یا از راه این که قانون محدودیت آن را اعلام می کند یا از راه این که تملک شرعی طوری است که یک نفر نمی تواند از حدود معینی تجاوز کند. انسان حق فکر کردن دارد، دستگاه مفکره برای اندیشیدن آفریده شده، ولی حدی دارد که انسان درباره ی چه چیزی بیندیشید، مثلاً درباره ی نقشی کشی برای بدبخت کردن دیگران نیندیشد، دستگاه استعماری همواره نقشه ها به کار می برد ولی حق ندارد درباره ی این امور بیندیشد. هم چنین انسان حق تصرف و تسلط بر اموال خود را دارد (الناس مسلطون علی اموالهم) اما محدود است به این که اکل ما له به باطل نباشد، بیع اموری که منافع محله شرعیه مقصوده ندارد نباشد، بیع چیزی که مضر به جامعه اسلامی است نباشد، حق اشراف و تبتذیر ندارد. هم چنین گوش حق دارد که بشنود ولی محدود است، دست حق دارد که بطش کند و پا حق دارد که راه برود ولی محدود است بطن و خرج هر کدام حقوقی دارند ولی محدودند به حدودی، جسم حق استراحت و حق تغذیه دارد.

انسان نمی تواند به خودش زجر بدهد و یا عضوی را ناقص کند ولی حق او حدی دارد، نباید به صورت تنبلی و تن پروری درآید.

همان طوری که اعضا و جوارح انسان در زندگی فردی او دارای حقوق و حدودی می باشند، یک فرد در جامعه نیز همین طور است یعنی دارای حقوقی است بر اجتماع و دارای حدودی است در اجتماع.

حقوق، حدود، تربیت

حقوق، حدود، تربیت

تربیت باید براساس دو رکن و پایه باشد، باید بشر هم به حقوق خود آشنا بشود و هم به حدود خود [آشنا بشود]. آشنایی به حقوق، بشر را به حرکت درمی آورد و به او نشاط و شور و هیجان می دهد. ضمن آشنایی به حقوق، باید اصل دفاع از حقوق به صورت یکی از مقدس ترین کارها به بشر معرفی شود، بفهمد دفاع از شرف و عزت، دفاع از ناموس، دفاع از عقیده، دفاع از ثروت یک عمل مقدسی است برعکس، اهمال حفظ حقوق و تسلیم تجاوز بودن مخالف شئون انسانی و کرامت و عزت نفس است. (از این رو مسأله ی دفاع از حقوق جزء مسایل کرامت و عزت نفس قرار می گیرد). ایضا ضمن آشنایی به حقوق باید بفهمد که حق گرفتنی است نه دادنی، زندگی کوشش و تلاش است، اگر فرضاً کوشش و تلاش در طریق تنازع بقا نیست کوشش و تلاش برای استنقاذ حقوق هست. یک دانه گندم در زیر خاک سعی می کند با فرستادن تارهای نازک ریشه و مکیدن شیره ی خاک حق طبیعی خود را استنقاذ کند. به علاوه در ضمن آشنایی به این که حق گرفتنی است نه دادنی، باید فهمید که این گرفتن باید به صورت جدّ و مشت گره کرده و مطالبه و نیرومندی باشد نه از قبیل مطالبه گدا و سائل متضرع (و لا یدرک الحق الا بالجدّ) و هم باید بداند و بفهمد که همواره در معرض تجاوز متجاوزها هست و باید نیرومند باشد تا بتواند از خود دفاع کند.

در عین حال یک شرط دیگر هم هست و آن این که حق را از طریق شرافتمندانه نه از طریق مکر و فساد و حقه بازی و پامال کردن حقوق دیگر استنفاذ کرد. سیاست اسلامی مبنی بر استنفاذ حقوق از طریق حق است. (۱)

۱- یادداشت های استاد مطهری، ج ۳، صص ۲۳۰ - ۲۳۳.

بخش چهاردهم: دین و آزادی

اشاره

بخش چهاردهم: دین و آزادی

زیر فصل ها

دین و آزادی (تعریف آزادی)

مبنای آزادی

حق یا تکلیف بودن آزادی

حدود آزادی

آزادی عقیده

آزادی بیان

آزادی، هدف یا وسیله

آزادی و رشد سیاسی _ اجتماعی

آزادی احزاب

دموکراسی

نتایج

دین و آزادی (تعریف آزادی)

دین و آزادی (تعریف آزادی)

حقیقت آزادی چیست؟ آیا آزادی یک پدیده است، و به اصطلاح علمای قدیم یک امر وجودی است که اخیراً کشف شده است. مثل عناصری که در طبیعت کشف می شود و یا مثل عوارضی که در وجود موجودات زنده یا غیر زنده یا در اجتماع رخ می دهد و یا صرفاً یک امر عدمی است؟ عدم المانع است؟ و یا یک مفهوم انتزاعی است که از یک صفت خاص و استعداد خاص انتزاع می شود؟ دیگر این که چرا آزادی لازم الاحترام است؟^(۱)

آزادی پدیده طبیعی نیست، از صفات واقعی انتزاعی فلسفی یا از صفات فرض ریاضی اشیا هم نیست، بلکه مفهومی است اعتباری و عملی که از استعداد طبیعی موجودی برای تکامل اعتبار می شود و خلاصه مفهومی این است که نباید مانعی در راه رشد استعداد طبیعی انسان به وجود آورد. (نه این که نباید مانعی در مقابل خواسته و عقیده او ایجاد کرد).^(۲)

آزادی کلی به این معنی صحیح است که نباید مانع بروز استعدادهای بشر شد، دیگر به این معنی صحیح است که بسیاری چیزهاست که با جبر نمی توان به بشر تحمیل کرد، و دیگر به این جهت است که بشر موجودی است که باید بالاختیار و در صحنه ی تنازع و کشمکش به کمال خود برسد.

۱- یادداشت های استاد، ج ۱، ص ۷۱.

۲- یادداشت های استاد، ج ۱، ص ۷۶.

آزادی از مختصات انسان است یا نه ، به این صورت باید حل شود که معنی آزادی لزوم عدم ایجاد مانع است، این لزوم درباره ی انسان صادق است فقط و درباره ی گیاه به هیچ نحو صادق نیست، هر چند گیاه هم دارای حقوقی است و درباره حیوان فقط آن جا که موجب اذیت در کار باشد نباید ایجاد اذیت و آزار کرد ولی این معنی غیر از آزادی مصطلح است. پس آزادی از مختصات انسان است. (۱)

مبنای آزادی

مبنای آزادی

بسیاری از فلاسفه غرب مبنا و اساس آزادی را میل و خواست و اراده ی فردی می دانند و استاد مطهری می فرماید: برخلاف تصور بسیاری از فلاسفه غرب، آن چیزی که مبنا و اساس حق آزادی را لزوم رعایت احترام آن می شود، میل، هوی و اراده فرد نیست، بلکه استعدادی است که آفرینش برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است. (۲)

از نظر ما فلسفه ی اروپایی از لحاظ بیان فلسفه و منشاء آزادی و هم چنین از لحاظ بیان علت لزوم احترام آزادی عقیم است، زیرا قادر نیست حیثیت ذاتی بشر را اثبات کند. (۳)

استاد مطهری بر این باور است که :

۱- یادداشت های استاد، ج ۱، ص ۷۶.

۲- اخلاق جنسی در اسلام و در جهان غرب، صص ۳۰ _ ۳۹.

۳- کیهان، ۹/۱۴/۱۳۷۸.

در فلسفه ی غرب سال هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده و تا حد یک ماشین تنزل کرده و روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده و اعتقاد به علت غایی هدفداری آفرینش طبیعت و یا اشرف مخلوقات بودن انسان، عقیده ای ارتجاعی و خودخواهانه تلقی شده است. (۱)

حق یا تکلیف بودن آزادی

حق یا تکلیف بودن آزادی

استاد مطهری در تبیین آزادی از منظر متفکران غربی می نویسد:

غربیان، آزادی را یک حق می شمردند، حتی غیر قابل سلب که نه تنها دیگران بلکه خود فرد هم نمی تواند محدودش کند، و معتقدند هیچ چیز آزادی را محدود نمی کند، جز آزادی دیگران. (۲)

به اعتقاد استاد شهید مطهری «خود آزادی، حق نیست، بلکه تکلیف است که متوجه ی دیگران است و منشاء انتزاع آن، حقی است در طبیعت که عبارت است از استعداد کمالی انسان بماهو انسان که مانع ایجاد کردن در راه آن استعداد، سبب محرومیت و مغبونیت انسان می گردد. علت این که آزادی غیرقابل سلب است، این است که تکلیف است و در تکلیف، قابلیت سلب و اسقاط معنی ندارد، تازه در حقوق نیز فرق است میان حقوق طبیعی _ که در عین این که حق فرد است، حق طبیعی است _ و حقوق اجتماعی موضوعه، که واضح آن ها خود انسان ها می باشند. حقوق موضوعه به این معنی است که قانون مجوز برای استفاده درست است، ولی حقوق طبیعی بر این معنی است

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۷۰.

۲- یادداشت های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۱.

که طبعاً این مسیر را برای کمال خود انتخاب کرده است، لهذا فرد در حقوق طبیعی نیز حق التقاط ندارد. (۱)

حدود آزادی

حدود آزادی

[اهل نظر بر این باورند که آزادی بی حد و حصر بیشتر شبیه افسانه است تا واقعیت، ولی شمار زیادی در وادی عمی خواهان آزادی مطلقند.]

شهید مطهری از جمله اندیشمندانی است که معتقد است آزادی مطلق نه دست یافتنی است و نه مطلوب و تنها آزادی محدود و مشروط را ارج می نهد ایشان نظر خویش را این گونه استدلال می کند:

۱- بشر به حکم این که در سرشت خود دو قطبی آفریده شده، یعنی موجودی متضاد است، و به تعبیر قرآن، مرکب از عقل و نفس و جانِ علوی و تن است، محال است بتواند در هر دو قسمت وجودی خود از بی نهایت درجه ی آزادی برخوردار باشد. رهایی هر یک از قسمت عالی و سافل وجود انسان، مساوی با محدود شدن قسمت دیگر است. (۲)

۲- آزادی و مساوات دو ارزش انسانی هستند که با یکدیگر متعارض می باشند. اگر افراد آزاد (مطلق) باشند، مساوات از میان می رود و اگر بخواهد مساوات کامل برقرار شود ناچار باید آزادی ها را محدود کرد، آزادی به فرد تعلق دارد و مساوات به جامعه. (۳)

۱- یادداشت های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۷.

۲- پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۰۱.

۳- فلسفه ی اخلاق، ص ۲۶۷.

۳- ملائک شرافت و احترام آزادی انسان این است که انسان در مسیر انسانیت باشد، انسان را در مسیر انسانیت باید آزاد گذاشت، نه انسان را در هر چه که خودش انتخاب کرده باید آزاد گذاشت. ولو این که آن چه انتخاب می کند ضد انسانیت باشد. (۱)

۴- بدیهی است که امکان ندارد در جامعه، آزادی مطلق باشد، لازمه ی طبیعت جامعه این است که آزادی ها محدود باشند؛ یعنی آزادی هر فرد به آزادی فرد دیگر محدود گردد. مواهب اجتماعی به طور عادلانه در میان افراد تقسیم شود نظامات اجتماعی، نظامی دست و پا گیر نباشد و افراد به حداکثر آن چه در آن جامعه ممکن است بتواند به کمال خودشان برسند. (۲)

[استاد مطهری علاوه بر موارد پیش گفته، عوامل دیگری از قبیل وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی و تاریخ و عوامل زمانی، آزادی انسان را محدود می کنند.]

آزادی عقیده

آزادی عقیده

[آیا آدمی حق دارد که هر عقیده ای را برگزیند، با آن زندگی کند، آن را آشکار سازد و دیگران را نیز بدان بخواند؟ شهید مطهری برای عقایدی که مبتنی بر تفکر منطقی، عقلانی و برهانی است، احترام قایل بوده است. زیرا: منشأ بسیاری از عقاید، یک سلسله عبادت ها، تقلیدها و تعصب هاست، عقیده به این معنا راه گشا نیست که به عکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می آید،

۱- آشنایی با قرآن، ج ۳، ص ۲۲۴.

۲- فلسفه ی تاریخ، ج ۱، ص ۲۵۹.

یعنی فکر انسان در چنین حالتی، به عوض این که باز و فعال باشد، بسته و منعقد شده است. آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست، بلکه زیان بارترین اثرات را برای فرد و جامعه به دنبال دارد. (۱)

استاد مطهری اعلام آزادی افراد در رابطه با حد و مرز دین و عقیده را از نتایج عملکرد غلط اربابان کلیسا در قرون وسطی می داند:

به نظر من علت این که غرب، آزادی دین و عقیده را اعلام کرده، تفتیش عقاید قرون وسطی است، دیگر این که آن ها آزادی را بر سه اصل مبتنی کرده اند: اولاً- می گویند انسان محترم است. و لازمه ی احترام به انسان، احترام به هر نوع عقیده اوست، خواه حق باشد یا باطل، ثانيا دین را امری فردی و شخصی و سلیقه ای می دانند و خوبی آن را نسبی می شمرند، و ثالثاً تحمیل عقیده ای بر شخصی که عقیده ای خاص دارد را ترجیح بلا مرجح می دانند.

[که خود استاد این سه اصل را نقد کرده و می گوید:]

درباره ی اصل اول باید گفت که لازمه ی احترام به انسان ، احترام به هر نوع عقیده ای نیست. در مورد اصل دوم ، باید بگویم که در نظر آن ها دین امری مربوط به وجدان شخصی است و همان طور که بشر احتیاج به سرگرمی هنری، تفریحی و ... دارد به سرگرمی ای به نام مذهب هم نیاز دارد و در این جا هم حق و باطلی واقعا وجود ندارد و همچون رنگ لباس است که کاملاً سلیقه ای است، در حالی که ما این را یک راه واقعی برای سعادت بشر می شناسیم و دینی را که عقیده در آن مطلقاً آزاد باشد اصلاً دین نمی دانیم و

براساس این منطق، دیگر نمی توان گفت: عقیده به راه واقعی سعادت بشر ولو بر مبنای تفکر هم نباشد جایز است، آیا در ترویج بهداشت و فرهنگ هم همین حرف را می زنند؟ اگر مردم آزادند؟ چرا به زور سعی در ترویج بهداشت و تعلیمات اجباری مدارس دارند؟ زیرا این ها را سعادت واقعی بشر می دانند، ولی دین را یک سلیقه فردی.

البته اسلام هیچ کس را به زور به ایمان دعوت نمی کند و اصلاً اجباربردار نیست و مقررات اسلامی هم صرفاً برای تمکین و اطاعت نیامده، بلکه آمده تا در دل ها ایمان و عشق و شور و محبت پدید آورد و برای همین است که دینداری را تنها از روی تفکر می پذیرند.

در مورد اصل سوم هم باید بگوییم، در مسایلی که جدی است و مربوط به مصالح عالی بشریت است، نظیر طب و علاج بیماری های خطرناک، اگر حقیقت ثابت و مسلم شناخته شود همه موظفند از شاه راه بروند، جایی که حقیقت از روی علم ثابت و مسلم شده، دیگر تحمیل اراده شخصی نیست، بلکه تحمیل حقیقت فعلی است.

در اسلام هم آزادی عقیده و فکر وجود دارد، اما مبتنی بر ۳ اصل دیگر، که اولاً فضایل روحانی و نفسانی در فضیلت بودن خود نیازمند اراده و اختیاری باشند، دیگر این که محبت و عقیده از قلمرو اجبار خارج است: (لا اکراه فی الدین) و سوم این که اسلام به طور کلی طرفدار تفکر آزاد است، در اصول دین و در اسلام تعبد و تقلید در عقاید و اصول دین پذیرفته نیست. اما این که اسلام اختلاف عقیده و جنگ عقاید را لازم می داند، نمی توان دلیل مستقل شمرد، زیرا این اختلاف عقیده در مسایل اصولی مطلوب بالعرض است، یعنی

نه از آن جهت مطلوب است که اسلام می خواهد که این اختلاف موجود باشد، بلکه از جهت اختلاف، مطلوب است. که تا جنگ عقاید نباشد، حقیقت ایمان و مسایلی که باید به آن ها ایمان آورد مشخص نمی شود. (۱)

آزادی بیان

آزادی بیان

رأی به آزادی فکر بدون رأی به آزادی بیان، سخنی ناصواب و ناپخته است به همین جهت استاد مطهری پس از تبیین آزادی فکر به تبیین آزادی بیان و آزادی مطبوعات پرداخته و به اجمال حدود آن را مشخص کرده است.

«این مسأله آزادی فکر به مسأله آزادی بیان نیز می انجامد برای تداوم انقلاب اسلامی، هر کس باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد و اتفاقاً تجربه های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از آزادی فکری ولو از روی سوءنیت برخوردار بوده، در نهایت به سود اسلام تمام شده است اگر در جامعه ی ما محیط آزاد برخورد آراء و نظریات پدید آید که صاحبان افکار مختلف بتوانند حرف خود را طرح کنند، ما هم بتوانیم حرف خود را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه ی سالمی است که اسلام رشد می کند من مکرر گفته ام که هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی می کنند، مقاله می نویسند، نه تنها متأثر نمی شویم که خوشحال هم می شویم زیرا کار این ها باعث می شود چهره ی اسلام بیشتر نمایان شود در سال های اخیر، کسروی، توده ای ها و ... علیه اسلام نوشتند و واقعا به طور غیرمستقیم

۱- کیهان، ۱۸/۱۱/۱۳۷۸، بنگرید به پیرامون انقلاب اسلامی؛ ن.ک: پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶-۲۳.

به اسلام خدمت کردند، زیرا مسایلی که سال ها در اثر عدم اعتراض و تفکیک در پرده ابهام قرار گرفته بود، دوباره مطرح شد و علماء به آشکار ساختن حقایق پرداختند، یک دین زنده هرگز از این حرف ها بیمی ندارد آن وقت بیم است که حامیان دین آن قدر مرده باشند که عکس العمل نشان ندهند ، همان طور که وقتی در اوایل مشروطیت به نظام جزایی اسلام حمله شد، یک نفر دفاع نکرد، به نظر من تنها راه برخورد درست با افکار مخالف همین است و الا اگر بخواهیم جلوی تفکر و آزادی را بگیریم، جمهوری اسلامی را شکست داده ایم البته باید توجه کرد که برخورد آراء و عقاید غیر اغواء و اغفال است اغفال یعنی کاری توأم با دروغ و تبلیغات نادرست، بر همین مبنا است که خرید و فروش کتب ضلال در اسلام تحریم شده است ، یعنی کتاب های ضد دین و ضد اسلام دو دسته اند: برخی بر یک منطق و تفکر خود را عرضه می کنند که این جا محل آزادی است و مبارزه با این ها باید در قالب ارشاد و هدایت و عرضه منطق صحیح باشد اما گاه مسأله ی دروغ و اغفال در میان است مثلاً اگر کسی درباره رئیس حکومت دروغ هایی بنویسد آیا آزادی ایجاب می کند اجازه پخش آن ها را بدهیم؟ یا اگر کسی آیه ای یا مطلبی تاریخی را به صورت تحریف در کتابش آورد تا نتایج دل خواهش را بگیرد، آیا ممانعت از نشر این کتاب ، ممانعت از آزادی بیان است؟

آزادی ابراز نظر و عقیده ، یعنی آن چه که کسی واقعا بدان معتقد است بگوید، نه این که به این نام دروغ گویی کند و مثلاً زیر پوشش اسلام ، افکار مارکسیستی را نشأت گرفته از اسلام قلمداد نماید، بلکه استادی که واقعا خود مارکسیست است باید بیاید، ما هم منطق خود را عرضه می کنیم و هیچ کس

هم مجبور نیست منطق ما را نپذیرد اما این که به نام آزادی بیان ، افکار ضد دین را در پوشش اسلام عرضه کنند ممنوع است البته منحصر در کتاب نیست بلکه همان طور که کتب ضلال است، نطق و خطابه و فیلم ضلال هم هست که همگی مانند غذای مسموم می باشند و مقیاس ضلالتش از اثر و نتیجه ای که عاید روح بشر می شود معلوم می شود و هم خود افراد موظفند غذای روح خود را کنترل کنند و هم مسئولین اجتماع از آن نظر که مدیر مسئول جامعه اند وظیفه دارند مراقبت اغذیه روحی اجتماع باشند. (۱)

آزادی، هدف یا وسیله

آزادی، هدف یا وسیله

«اینان میان هدف و وسیله اشتباه کرده اند. ولی آزادی کمال وسیله ای است نه کمال هدفی ، هدف انسان نیست که آزاد باشد، بلکه انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خود برسد.» (۲)

آزادی و رشد سیاسی _ اجتماعی

آزادی و رشد سیاسی _ اجتماعی

بسیاری از مسایل اجتماعی است که اگر سرپرست های اجتماع، افراد بشر را هدایت و سرپرستی نکنند گمراه می شوند اگر هم بخواهند، ولو با حسن نیت (تا چه رسد به این که سوءنیت داشته باشند) به بهانه این که مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی فهمند آزادی را از آن ها بگیرند به حساب این که مردم خودشان لیاقت ندارند، این مردم تا ابد بی لیاقت باقی می مانند.

۱- پیرامون انقلاب اسلامی، صص ۴۹، ۵۰.

۲- پیرامون انقلاب اسلامی، صص ۱۲۱، ۱۲۳.

مثلاً- انتخابی می خواهد صورت بگیرد، حالا- یا انتخاب وکیل مجلس و یا انتخاب دیگری، ممکن است شما در فوق این جمعیت قرار گرفته اید واقعا حسن نیت هم داشته باشید و واقعا این باشد که خوب است، این ملت فلان فرد را انتخاب کنند و فرض می کنیم واقعا هم آن فرد شایسته تر است اما اگر شما بخواهید این را به مردم تحمیل کنید و بگویید شما نمی فهمید و باید حتما فلان شخص را انتخاب کنید، این ها تا دامنه ی قیامت مردمی نخواهند شد که این رشد اجتماعی را پیدا کنند اصلاً باید آزادشان گذاشت تا فکر کنند، تلاش کنند، آن که می خواهد وکیل شود تبلیغات کند، آن کسی هم که می خواهد انتخاب کند مدتی مردم باشد که او را انتخاب کنیم یا دیگری را، او فلان خوبی را دارد، دیگری فلان بدی را دارد یکدفعه انتخاب کند بعد به اشتباه خود پی ببرد باز دفعه ی دوم و سوم تا تجربیاتش کامل شود و بعد به صورت ملتی در بیاید که رشد اجتماعی دارد و اگر به بهانه این که ملت رشد ندارد باید به او تحمیل کرد، آزادی را برای همیشه از او بگیرند، این ملت تا ابد بی رشد باقی می ماند رشدش به این است که آزادش بگذاریم ولو در آزادی ابتدا اشتباه هم بکند صد بار هم اگر اشتباه هم بکند باز باید آزاد باشد اصلاً بشر را باید در مسایل آزاد گذاشت تا به حد رشد و بلوغ اجتماعی رسد. (۱)

آزادی احزاب

آزادی احزاب

استاد شهید مطهری معتقد است که احزاب تا زمانی که دست به توطئه نزنند آزادی فعالیت دارند:

«در حکومت اسلامی احزاب آزادند و هر حزبی اگر عقیده غیر اسلامی هم دارد، آزاد است. اما ما اجازه توطئه گری و فریب کاری نمی دهیم. احزاب و افراد در حدی که عقیده خودشان را صریحا می گویند و با منطق خود به جنگ ما می آیند، آن ها را می پذیریم. اما اگر بخواهند در زیر لوای اسلام، افکار و عقاید خودشان را بگویند ما حق داریم که از اسلام خودمان دفاع کنیم و بگوییم اسلام چنین چیزی نمی گوید. حق داریم بگوییم به نام اسلام این کار را نکنید.»

و نوع برخورد امیرالمومنین علی علیه السلام را بهترین دلیل برای آزادی احزاب می داند:

«امیرالمؤمنین علیه السلام با خوارج در منتهی آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آن ها رعیتش، هر گونه اعمال سیاسی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت المال قطع نکرد، به آن ها همچون سایر افراد می نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی علیه السلام عجیب نیست، اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آن ها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده ی آزاد با آنان روبه رو می شدند و صحبت می کردند، طرفین استدلال می کردند، استدلال یکدیگر را جواب می گفتند»^(۱).

دموکراسی

دموکراسی

در اسلام دموکراسی وجود دارد. وقتی از جمهوری اسلامی سخن به میان می آوریم، به طور طبیعی آزادی و حقوق فرد و دموکراسی هم در بطن آن است.

در غرب ریشه و منشاء آزادی را تمایلات و خواهش های انسان می دانند. آزادی به این معنی مبنای دموکراسی غربی قرار گرفته است. در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی براساس آزادی انسان است، اما این آزادی انسان، در آزادی شهوات خلاصه نمی شود.

با معیارهای غربی کار ابراهیم خلیل علیه السلام بر ضد اصول آزادی و دموکراسی است، چرا؟ چون آن ها می گویند بگذارید هر کاری دلش می خواهد بکند، آزادی یعنی همین، اما منطق انبیاء غیر از منطق انسان امروز غربی است. [\(۱\)](#)

نتایج

نتایج

۱. آزادی؛ یکی از احتیاجات موجود زنده که استعداد رشد و کمال دارد (بر خلاف جمادات) آزادی است.

۲. این که آزادی دو رکن دارد: عصیان و تمرد، تسلیم و انقیاد. این البته از جنبه حالت روحی انسان است از نظر آزادی، یعنی از جنبه ی آزادی خواهی و این که نیازمند به پرخاشگری یک متمرّد و یاغی و تسلیم یک عاشق و یک

سرباز با انضباط است و به عبارت دیگر، انسان که خود پاسبان و مسؤول خویش است، آزادی یعنی پرخاشگری از یک طرف و تسلیم و انقیاد و انضباط از طرف دیگر و «لااله الاالله» شعار انسان بماهو مسؤول است.

۳. آزادی تنها یک شعار و حماسه نیست، یک سلسله اصول و مبانی اعتقادی و اجتماعی دارد که بدون توجه به عوامل واقعی آن یک شعار توخالی است.

۴. آزادی بر دو قسم است: معنوی و اجتماعی، به عبارت دیگر انسان نیازمند به دو فضای باز است؛ درونی و بیرونی. آزادی معنوی عبارت است از آزادی فکر از خرافات و اوهام و از تعصب و تحجر و آزادی اراده از وابستگی های پست و حیوانی، فکر آزاد، منطقی فکر می کند و اراده آزاد تعالی دارد.

۵. اما آزادی اجتماعی یعنی رهایی افراد از قید و بندها و محدودیت ها که از ناحیه ی افراد دیگر به وجود می آید.

عوامل این اسارت بعضی مربوط است به سلب کنندگان حقوق و بعضی مربوط است به مسلوب الحقوق ها، و بعضی به سازمان اجتماعی.

آن چه مربوط است به سلب کنندگان، حس سودجویی است که چاره اش نوعی تربیت است که مشتمل بر تهذیب نفس باشد و البته ما معتقدیم این گونه تربیت منحصر در اختیار ادیان است و آن چه مربوط است به مسلوب الحقوق ها عبارت است از بی تفاوتی، رخوت و سستی، ضعف و زبونی، دیگر بی خبری و ناآگاهی و بی اندیشگی.

و آن چه مربوط است به اجتماع عبارت است از تمرکز قدرت و ثروت در یک یا چند نقطه، قوانین مبتنی بر تبعیض، یا تبعیض عملی که از تمرکز قدرت گروهی و رخوت و سستی گروهی دیگر پیدا می شود.

۶. ارزش آزادی؛ ارزش واقعی آزادی به معنی سهمی که این عامل در سعادت انسان دارد به اندازه عوامل رشد و فرهنگ و امنیت نیست. ولی ارزش این عامل از نظر کمیاب بودنش خیلی زیاد است. این موهبت را بشر همیشه از هر موهبت دیگر کمتر داشته است. در عصر ما شعار و حماسه و سخن آزادی هست ولی همه گندم نمایی و جوفروشی است.

۷. آن چه بالا-تر از آزادی اجتماعی یعنی عدم تمایز افراد نسبت به یکدیگر است، وحدت و صمیمیت و برادری و عواطف انسانی است.

۸. اولین دعوت اسلام، نفخه ی آزادی بود: قولوا لاله الاالله تفلحوا.

۹. مبارزه دین با عوامل سلب آزادی معنوی از راه مبارزه با هواپرستی است و شکی نیست که در این جهت هیچ مکتبی چنین موفقیتی را نداشته و ندارد.

مبارزه دین اسلام با عوامل اجتماعی سلب آزادی، از ناحیه سودجویی سلب کننده، برمی گردد به عوامل معنوی؛ و از ناحیه مسلوب الحقوق، دستورهایی روشن مطرود شمردن انظلام است، و از ناحیه اجتماع، دعوت های براساس تساوی طبقاتی و حق شرکت در حکومت و غیره است.

۱۰. تفاوت آزادی که پیامبران به بشر دادند با آزادی که دیگران دادند در این است که آن ها آزادی اجتماعی را توأم با آزادی معنوی دادند. پیغمبر اکرم

در جواب یکی از اصحاب صفة که گفت در حالتی هستم که «قد عزلت نفسی عن الدنيا فاستوی عندی ذهبها و حجرها» فرمود: «صرت حرا»

(زمانی که از دنیا بریدم و طلا و سنگ آن در نزدم یکسان شد، آزاد شدم).

علی علیه السلام فرمود:

«الدنيا دار ممر لا دار مقر و الناس فيها رجlan: رجل باع فيها نفسه فابوقها و رجل ابتاع نفسه فاعتقها».

دنیا گذرگاه است نه دیار باقی و مردم در آن دو دسته اند: مردی که نَفْسِش را فروخت و برده شد و دیگری که نفسش را خرید و آزاد گردید).

امام صادق علیه السلام فرمود:

«خمس خصال من لم یکن فیه شیء منها لم یکن فیه کثیر مستمتع اولها الوفاء، و الثانية التدبیر، و الثالثة الحیاء و الرابعه حسن الخلق، و الخامسة و هی تجمع هذه الخصال الحریه»

(پنج ویژگی است که اگر چیزی از آن ها در انسان نباشد بهره ی وافر نیز ندارد؛ وفا، تدبیر، حیا، حسن خلق و جمع این خصلت های چهارگانه آزادگی)

مولوی [نیز درباره آزادی اشعار نغزی دارد]:

بند بگسل، باش آزاد ای پسر

چند باشی بند سیم و بند زر

هر که را باشد طمع الکن شود

با طمع کی چشم دل روشن شود

پیش چشم او خیال جاه و زر

همچنان باشد که موی اندر بصر [\(۱\)](#)

۱- یادداشت های استاد، ج ۱، ص ۷۰ - ۷۶.

کتاب نامه

کتاب نامه

۱ _ آشنایی با علوم اسلامی؛ ج ۳ و ۲، صدرا، چ ۶، تابستان ۱۳۶۸.

۲ _ آشنایی با قرآن؛ ج ۱، انتشارات صدرا، چ نهم، بهار ۱۳۷۴.

۳ _ _____؛ ج ۳، صدرا، چ هفتم، اردیبهشت ۱۳۷۲.

۴ _ اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب؛ صدرا، چ اول، بهار ۱۳۷۰.

۵ _ اسلام و مقتضیات زمان؛ ج ۱ و ۲، صدرا، چ ۱۰، بهار ۱۳۷۴.

۶ _ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ صدرا، قم، ج تا.

۷ _ امدادهای غیبی در زندگی بشر؛ صدرا، چ ۸، زمستان ۱۳۷۴.

۸ _ انسان کامل؛ صدرا، چ ۱۴، بهار ۱۳۷۵.

۹ _ بیست گفتار؛ صدرا، چ ۵، قم، مرداد ۱۳۵۸.

۱۰ _ پیرامون انقلاب اسلامی؛ قم دفتر انتشارات اسلامی، بی تاریخ.

۱۱ _ تعلیم و تربیت در اسلام؛ صدرا، چ ۲۶، پاییز ۱۳۷۴.

۱۲ _ تکامل اجتماعی انسان؛ صدرا، چ ۸، فروردین ۱۳۷۴.

۱۳ _ خاتمیت؛ چ ۹، صدرا، بهار ۱۳۷۵.

۱۴ _ ختم نبوت؛ صدرا، چ ۸، تابستان ۱۳۷۳.

- ۱۵ _ (خدمات متقابل اسلام و ایران)؛ مجموعه آثار، ج ۱۴، چ اول، بهار ۱۳۵۷
- ۱۶ _ فلسفه اخلاق؛ صدرا، چ ۵، بهار ۱۳۷۵.
- ۱۷ _ فلسفه تاریخ؛ ج ۱، صدرا، چ ۲، بهار ۱۳۷۴.
- ۱۸ _ قیام و انقلاب مهدی عج الله تعالی فرجه الشریف؛ چ ۹، صدرا، بهار ۱۳۷۴.
- ۱۹ _ مجموعه آثار؛ ج ۱۹، صدرا، چ اول، دی ۱۳۷۸.
- ۲۰ _ _____؛ ج ۴، صدرا، چ اول، فروردین ۱۳۷۴.
- ۲۱ _ _____؛ ج ۱۳، صدرا، چ ۲، پاییز ۱۳۷۴.
- ۲۲ _ _____؛ ج ۶، صدرا، چ سوم، اردیبهشت ۷۴.
- ۲۳ _ مسأله شناخت؛ صدرا، چ هشتم، دی ۱۳۷۳.
- ۲۴ _ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی؛ انتشارات صدرا، بی تا.
- ۲۵ _ نظام حقوق زن در اسلام؛ صدرا، چ ۵، بهار ۱۳۷۵.
- ۲۶ _ نظری به نظام اقتصادی در اسلام؛ صدرا، چ ۹، مرداد ۱۳۷۹.
- ۲۷ _ ولاءها و ولایت ها؛ صدرا، چ ۵، فروردین ۱۳۶۹.
- ۲۸ _ یادداشت های استاد مطهری؛ ج ۱، صدرا، آبان ۷۹، چ دوم.
- ۲۹ _ _____؛ ج ۳، صدرا، اسفند ۷۹، چ دوم.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

