



مرکز تحقیقات اسلامی


اصفهان

گامی




عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



مسائل جدید کلامی



آیت الله جعفر سبحانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسائل جديد كلامي

نويسنده:

آيت الله العظمي جعفر سبحاني

ناشر چاپي:

توحيد

ناشر دييجيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	مسائل جدید کلامی
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۸	پیش گفتار
۱۸	مسائل جدید در علم کلام
۱۹	مقدمه
۱۹	پس از رنسانس
۱۹	اشاره
۲۰	۱. علت پیدایش دین
۲۱	۲. دین مانع آزادی بشر است
۲۲	۳. وحی از ابزار شناخت نیست
۲۲	۴. آیا دین یک پدیده فردی است یا گسترده تر از آن است؟
۲۲	۵. مسأله تعارض علم و دین
۲۳	۶. ابزار معرفت منحصر به تجربه است
۲۵	فصل نخست: برهان وجوب و امکان
۲۵	در چشم انداز متکلمان اسلامی
۲۶	تقریر برهان امکان
۳۰	برهان وجوب و امکان در قلمرو نقد غربیان
۳۰	الف) گزاره «خدا موجود بالضروره» متضمن دو حمل متناقض است
۳۱	الف) حمل اولی
۳۱	ب) حمل شایع
۳۲	تحلیل نقد
۳۳	نقد دوم: کاربرد علیت در خارج از جهان ماده روا نیست
۳۵	نقد سوم: روند علل نامتناهی است
۳۷	فصل دوم: برهان نظم از دیدگاه متکلمان اسلامی
۳۷	اشاره
۳۸	تعریف نظم
۳۸	نمونه ای از نظم
۴۰	ارتباط منطقی نظم با دخالت شعور
۴۲	برهان نظم و دیدگاه برخی از غربیان
۴۴	تحلیل نقد هیوم
۴۶	نقد دوم: نظم خاصیت ماده است
۴۶	تحلیل نقد
۴۹	فصل سوم: بی پایگی فرضیه سازی در مورد گرایش های فطری
۴۹	اشاره
۵۱	حدود فرضیه سازی
۵۲	تفاوت گرایش های عادی و فطری
۵۲	نشانه های فطریات
۵۴	خدایشناسی فطری و ضوابط چهارگانه

۵۴	۱. حس خدانشناسی جهانی است
۵۶	۲. خود فطرت هادی و رهبر به سوی خدا است
۵۸	۳. حس مذهبی مولود عوامل جغرافیایی و یا اقتصادی و سیاسی نیست
۵۹	۴. تبلیغات بر ضد، از رشد و شکوفایی بی کاهد ولی ریشه کن نمی سازد
۶۱	فصل چهارم: اعجاز پیامبران و اندیشه تعارضی علم و دین
۶۱	اشاره
۶۱	تعریف اعجاز
۶۳	اشکال نخست: اعجاز ناقض قانون علیت است
۶۴	تحلیل نقد
۶۷	اشکال دوم: اعجاز ناقض برهان نظم است
۶۷	تحلیل نقد
۶۹	رابطه منطقی اعجاز با درست گویی مدعی نبوت
۶۹	حکمت خدا، گواه بر صدق گفتار مدعی است
۷۳	اجتماع شرایط سه گانه گرایش در پیامبر اسلام
۷۵	تنبیین وجود رابطه بین اعجاز و راستگویی مدعی نبوت به بیان دیگر
۷۵	معجزه نمونه محسوس از ادعای بزرگ او است
۷۸	حدود دلالت اعجاز
۸۴	فصل پنجم: وحی در چشم انداز الهیون
۸۴	اشاره
۸۵	وحی ادراک عادی نیست
۸۸	وحی قابل اندازه گیری با ابزار مادی نیست؟
۸۹	چرا این آگاهی همگانی نیست
۹۰	حقیقت وحی در چشم انداز غربیان
۹۰	نظریه وحی نتیجه نیوغ فکری است
۹۱	۱. اختلاف در مبدأ
۹۲	۲. اختلاف در هدف
۹۳	۲. نظریه وحی نفسی
۹۷	وحی نفسی پوششی است بر جنون
۹۹	فصل ششم: نابسامانی های جهان آفرینش و معارف سه گانه
۹۹	اشاره
۱۰۱	محور بودن انسان در بحث شرور
۱۰۲	۱. شرور و توحید در خالقیت
۱۰۳	پاسخ:
۱۰۵	تحلیل قسم دوم از شرور
۱۰۷	۲. شرور و حکمت الهی
۱۰۷	پاسخ:
۱۱۰	۳. شرور و عدل الهی
۱۱۳	فصل هفتم: علم و اختیار انسان
۱۱۳	اشاره
۱۱۵	تفسیر قوانین طبیعی از دیدگاه فیزیک کلاسیک
۱۱۶	جبر انکاری انسان یا استناد به جبر طبیعی

۱۱۹	تحلیل و نقد نظریه جبرانگاری
۱۲۴	فصل هشتم: تجربه و آزمون دینی
۱۲۴	اشاره
۱۲۵	تفسیر نخست از تجربه دینی
۱۲۷	تحلیل تفسیر نخست
۱۲۸	تفسیر دوم از تجربه دینی
۱۳۰	تحلیل تفسیر دوم
۱۳۱	تفسیر سوم از تجربه دینی
۱۳۲	نقد جان هاسپرز از تجربه دینی
۱۳۴	فصل نهم: کثرت گرایی یا (پلورالیسم) دینی
۱۳۴	اشاره
۱۳۵	زادگاه مسأله پلورالیسم
۱۳۵	۱. یوحناى دمشقى (م ۲۴۸م در سامرا)
۱۳۶	۲. اخوان الصفا در رسائل خود
۱۳۷	۳. غزالی (۴۵۰-۵۰۵)
۱۳۸	معنی دین و شریعت
۱۴۱	۱. توحید و یکتاپرستی: دین قیم
۱۴۲	۲. دین فقط دین اسلام است
۱۴۳	۳. دین حق، دین توحید است
۱۴۴	شریعت چیست؟
۱۴۶	انگیزه یا انگیزه ها از طرح پلورالیسم
۱۴۶	۱. کثرت گرایی رفتاری
۱۴۷	۲. توجیه مطالب ناموزون کتاب مقدس
۱۴۹	۳. توجیه تکثر و تعدد ادیان
۱۵۰	یک پاسخ کلی بر قرائت های گوناگون
۱۵۰	لزوم عرضه انگیزه ها بر سخنان پیام آوران الهی
۱۵۷	استدلال با آیه ای بر کثرت گرایی
۱۶۱	فصل دهم: زبان دینی در چشم انداز مفسران
۱۶۱	اشاره
۱۶۴	تفسیر باطنیها
۱۶۵	زبان دین در اندیشه گروهی از غربیان
۱۶۶	۱. نظریه نمادین یا سمبلیک
۱۷۰	فصل یازدهم: رابطه دین و اخلاق
۱۷۰	اشاره
۱۷۰	الف. دین چیست؟
۱۷۴	حُلق چیست؟
۱۷۵	علم اخلاق چیست؟
۱۷۸	تفاوت نظام اخلاقی و علم اخلاق
۱۷۹	رابطه دین با اخلاق
۱۸۰	صورت نخست: پرورش سیرت های نیک و احیاء کرامت انسانی
۱۸۶	صورت دوم: تعدیل غرایز سرکش

۱۹۰ صورت سوم: ضامن اجرای ارزشهای اخلاقی
۱۹۲ صورت چهارم: منبع کشف برخی از ارزشها
۱۹۴ فصل دوازدهم: هرمنوتیک یا تفسیر متن
۱۹۴ اشاره
۱۹۵ هرمنوتیک فلسفی
۱۹۶ ۱. آگاهی از فرهنگ حاکم بر مؤلف
۱۹۸ تأثیر ناپذیری وحی از شرایط حاکم بر نزول
۱۹۹ ۱. قلمرو حکمت نظری و عملی
۲۰۱ ۲. قلمرو احکام
۲۰۴ ۲. آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف
۲۰۴ نظر ما در این شرط
۲۰۵ نظریه هایدگر و گادامر
۲۰۸ ۱. پیش فرض های مشترک
۲۱۰ ۲. پیش فرض های غیر مشترک
۲۱۱ ۳. پیش فرض های تطبیقی
۲۱۴ فصل سیزدهم: آزادی بیان و عقیده
۲۱۴ اشاره
۲۱۵ آزادی در لغت
۲۱۷ ۳. آزادی و جهان بینی الهی
۲۲۲ ۴. آزادی جهان بینی مادی
۲۲۳ الف. قوانین آفرینش
۲۲۴ ب. قوانین وضعی
۲۲۴ ج. تعلیم و تربیت
۲۲۵ د. هدفمندی و برنامه ریزی در زندگی
۲۲۷ ۵. آزادی در خدمت انسان نه بر عکس
۲۲۸ ۶. آزادی بیان و عقیده
۲۲۹ تفاوت های جوهری آزادی در اسلام و غرب
۲۳۰ ۱. آزادی در غرب فقط یک شرط دارد
۲۳۱ ۲. آزادی در اسلام دو شرط دارد
۲۳۱ ۳. آزادی در غرب نفی تکلیف است
۲۳۲ ۴. آزادی در اسلام مبنای تکلیف است
۲۳۲ ۵. هدف از آزادی در غرب ارضای غرایز است
۲۳۲ ۶. هدف از آزادی در اسلام احیای ارزش ها است
۲۳۳ ۷. آزادی در غرب، در محدوده ی نیازهای مادی است
۲۳۳ ۸. آزادی در اسلام در محدوده ی حقوق الهی است
۲۳۵ ۱. مایه تجاوز به حقوق دیگران نباشد
۲۳۵ ۲. امنیت مآلی را تهدید نکند
۲۳۶ ۳. با دموکراسی همسو باشد
۲۳۸ فصل چهاردهم: نظریه هایدگر و گادامر
۲۳۸ اشاره
۲۳۸ آزادی عقیده و کیفر ارتداد

۴	حال اگر فرض کنیم نظامی براساس دین و اعتقاد به خدا و ماوراء طبیعت پدید آمده باشد و مردم نیز روی عقیده به این نظام رأی دهند، ولی گروهی با ترویج سکولاریسم در صدد متزلزل کردن و نابودی نظام برآیند، آیا در این صورت، مسأله آزادی عقیده مطرح است؟ یا اینکه آزادی عذ
۲۴۴	۵. یکی از ترفندهای دشمنان در صدر اسلام.....
۲۴۶	۶. مسأله ارتداد یک مسأله مربوط به محیط کتاب و درس و اندیشه و فکر تنها نیست، بلکه مرحله تظاهر بر عقیده ای است که، امنیت و استقلال جامعه و حفظ جانها و اموال مردمی به آن بستگی دارد.....
۲۴۷	۷. نویسنده ای برای انتقاد از حکم ارتداد.....
۲۴۷	۸. آنچه گفته شد مربوط به ارتدادهای دوران گذشته بود.....
۲۵۰	فصل پانزدهم، عرفی شدن دین.....
۲۵۰	اشاره.....
۲۵۷	عرفی شدن دین، نفی دین است.....
۲۶۲	بیت العدل جدید.....
۲۶۲	تفسیر دوم از عرفی شدن دین.....
۲۶۳	یادآوری نکاتی چند.....
۲۶۸	عوامل و زمینه های بروز سکولاریسم در غرب.....
۲۶۸	۱. آموزه های کتاب مقدس.....
۲۶۹	۲. تفسیر متفکران و قدیسان مسیحی.....
۲۶۹	۳. فقدان نظام سیاسی و اجتماعی در اناجیل.....
۲۷۱	۵. مخالفت با علم و دانش.....
۲۷۴	فهرست مطالب.....
۲۸۴	درباره مرکز.....

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، 1308 -

Sobhani Tabrizi, Jafar

عنوان و نام پدیدآور: مسائل جدید کلامی / تألیف جعفر سبحانی تبریزی؛ [برای] موسسه امام صادق علیه السلام.

مشخصات نشر: قم: توحید قم، 1397.

مشخصات ظاهری: 272 ص.؛ 5/14×5/21 س م.

شابک: 978-600-98247-6-2

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتاب حاضر خلاصه کتاب سه جلدی «مدخل مسایل جدید در علم کلام» است.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

عنوان دیگر: مدخل مسایل جدید در علم کلام.

موضوع: کلام

موضوع: *Islamic theology

موضوع: کلام تطبیقی

موضوع: *Islamic theology, Comparative

موضوع: خدا -- اثبات

موضوع: God -- Proof

موضوع: علم و دین

موضوع: Religion and science

شناسه افزوده: موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: BP203

رده بندی دیویی: 297/41

شماره کتابشناسی ملی: 5925641

ص: 1

اشاره

سبحانی تبریزی، جعفر، 1308 -

پژوهشی در دیه انسان از دیدگاه قرآن و سنت و اجماع / تألیف جعفر سبحانی. - قم: توحید قم، 1397.

ص. ISBN: 978 - 600 - 93750 --

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

1. فقه -- دیه . 2. نقد و تفسیر. الف. عنوان.

9 ج 2 س B 4/335 809 /8

1397

اسم کتاب: ... مسائل جدید در علم کلام

نگارش: ... آیه الله جعفر سبحانی

چاپخانه: ... مؤسسه امام صادق (علیه السلام)

ناش -- ر: ... توحید قم

تاریخ: ... 1397

چاپ: ... اول

تعداد: ... 1000

مسلسل انتشار: 6 مسلسل چاپ اول: 6

مرکز پخش

قم میدان شهدا، انتشارات موسسه امام صادق (علیه السلام)

تلفن: 37745457 ; 09121519271

<http://www.imamsadiq.org>

www.shia.ir

پیش‌گفتار

مسائل جدید در علم کلام

علم کلام از روز نخست به عنوان دفاع از عقاید پی ریزی شده است و این علم اختصاص به مسلمانان ندارد، بلکه مسیحیان و یهودیان نیز برای دفاع از عقاید و کتابهای مقدس خود، کلامی دارند که در زبان فارسی به آن «الهیات» و در زبان عربی «علم اللاهوت» می‌گویند.

کلام اسلامی مانند دیگر علوم روز نخست مسائل اندکی بود ولی به مرور زمان رو به فزونی نهاد.

نخستین مسأله کلامی که در میان مسلمانان مطرح شد مسأله پیشوایی بود و آن این که آیا پیشوای مسلمانان و خلیفه پیامبر باید از طرف خداوند بزرگ معرفی شود یا این که مردم هم پس از درگذشت پیامبر می‌توانند رهبر خود را برگزینند و به دیگر سخن:

آیا رهبری پس از وفات پیامبر یک مقام تنصیبی است یا یک مقام اختیاری و گزینشی است. امامیه بر قول نخست و دیگران بر قول دوم هستند.

مقدمه

پس از گذشت زمانی، مسأله مرتکب کبیره پیش آمد و این موضوع در میان مسلمانان فاصله زیادی پدید آورد. اکثریت بر آن شدند که مرتکب کبیره، مسلمان و مؤمن ولی فاسق است، یعنی از اطاعت حکم خدا بیرون رفته است، در مقابل، خوارج بر آن شدند که مرتکب کبیره کافر است و با دیگر کافران تفاوتی ندارد.

در این میان معتزله نظر سومی را برگزیدند، گفتند: نه مؤمن است و نه کافر بلکه در میان این دو قرار دارد.

بر اثر برخورد مسلمانان با تمدن های رومی و ایرانی یک رشته مسائل وارد حوزه کلامی مسلمانان شد مثلاً آیا کلام خدا قدیم است یا حادث؟ و این مسأله وارداتی سالیان درازی عمر گرانبهای امت اسلامی را به خود مشغول ساخت. بالأخره این علم مانند دیگر علوم به مرور زمان راه تکامل را طی نمود و کتابها و بلکه دانشنامه های گسترده ای در کلام اسلامی نوشته شد.

پس از رنسانس

اشاره

قبل از رنسانس مقیاس داوری ها در علوم، عقل و خرد بود و

ص: 8

در علوم طبیعی گذشته بر خرد، از تجربه و آزمایش نیز بهره گرفته می شد، اما پس از رنسانس مقیاس داوری ها دگرگون گردید و تجربه جایگزین برهان شد، از این طریق تشکیک در ماوراءطبیعت در مجامع علمی راه یافت زیرا موجود مادی می تواند در قلمرو تجربه قرار گیرد اما ماوراء طبیعت برتر از آن است که تجربه به آن راه یابد.

علت اینکه تجربه ملاک منحصر در داوری شد چون علمی مانند روانشناسی، روانکاوی، جامعه شناسی و فلسفه تاریخ و اقتصاد، پی ریزی گشت و محور داوری در این علوم همان تجربه و آزمون است.

بر اثر یک چنین دگرگونی در داوری، یک رشته مسائلی در علم کلام مطرح شد که سابقه دیرینه نداشت اینک به برخی از آنها اشاره می کنیم:

1. علت پیدایش دین

نشستند گفتگو کردند که علت گرایش انسان به دین چیست؟ در این جا یک سلسله نظریاتی از طرف جامعه شناسان، مطرح شده است که اگر این نظریات، مردود شناخته نشوند و متکلم پاسخگوی آنها نباشد، واقعیت دین به نام پیام آسمانی زیر سؤال

ص: 9

1. مثلاً برخی نظر داده اند ریشه گرایش به دین و اعتقاد به خدا، جهل بشر به عوامل طبیعی است چون در گذشته بشر از روابط موجودات آگاه نبود ناچار بود تمام حوادث را به ماوراءطبیعت به نام خدا نسبت دهد، اکنون که علل و روابط روشن شده است دیگری به فرضیه خداگرایی نیازی نیست.

2. برخی دیگر نظر دومی را مطرح کرده اند و آن این که ترس بشر از حوادث ناخواسته، مانند زلزله ها و طوفان ها و صاعقه ها سبب شد که به موجود مافوق معتقد شوند که در پناه آن از این حوادث ناگوار محفوظ بمانند.

3. فروید روانکاو قرن بیستم علت گرایش به ماوراءطبیعت را عامل جنسی دانسته است ولی به گفته شاعر: «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» و آن این که دین در آفرینش انسان ریشه دارد و آن ندایی است که بشر آن را از درون می شنود. و از امور وجدانی است مانند دیگر امور وجدانی. بنابراین هر نوع فرضیه سازی در این مورد فاقد موضوع است.

2. دین مانع آزادی بشر است

گروهی عقیده دینی را مانع آزادی در بیان و عقیده تصور کرده

و آن را مخالف فرهنگ آزادی می دانند و متکلم الهی باید در تعریف دین و تفسیر آن، به این اعتراض و سؤال پاسخ بگوید و آزادی معقول را از لجام گسیختگی جدا سازد.

3. وحی از ابزار شناخت نیست

پیامبران می گویند رابطه ما با خدا وحی است، آیا دانش های امروزی، به شعوری به نام وحی دست یافته، یا این که دانش های بشری در میان حس و عقل گام برداشته و معرفتی جدا از این دو تصور نمی کند؟ در اینجا است که متکلم الهی باید درباره این دانش سخن بگوید و انحصار دانش و آگاهی را در حس و عقل بشکند.

4. آیا دین یک پدیده فردی است یا گسترده تر از آن است؟

در نظر گروهی، دین به عنوان یک پدیده فردی که مربوط به محیط خانه است، تلقی می شود، در حالی که از نظر متکلمان اسلامی، فواید دین، منحصر به مسائل فردی نیست. دین، در قلمرو امنیت اجتماعی و بالا- بردن ارزش های اخلاقی حتی در تکامل علم و هنر، نقش مؤثری دارد.

5. مسأله تعارض علم و دین

از مسائلی که بعد از رنسانس مطرح شده است آن است که

داده های دین با داده های علم در تعارض و تقابل است. این مسأله آنگاه گرم تر شد که داروین مسأله تکامل انواع را مطرح کرد. قائلان به تعارض دین با علم می گویند دین نسل کنونی بشر به آدم و حوا می رساند، در حالی که داروینسیم یا تکامل انواع، ریشه انسان را جاندار معرفی می کند، که به تدریج تکامل یافته و به صورت انسان درآمده است.

6. ابزار معرفت منحصر به تجربه است

کسانی که به ماوراء طبیعت به دیده شک می نگرند ابزار معرفت را به تجربه منحصر کرده اند در حالی که متکلم اسلامی ابزار معرفت را منحصر به تجربه ندانسته بلکه معتقد است هر علمی برای خود ابزار شناختی دارد.

این مسائل و مانند آنها سبب شد که برخی تصور کنند علم جدیدی به نام «کلام جدید» داریم در حالی که همه اینها مسائل جدید در علم کلام است و به تعبیری دیگر: ما دو علم نداریم، دو علم فرع این است موضوع دو علم مختلف باشد در حالی که موضوع دفاع از دین و عقاید مذهبی است، و در این قلمرو مسائلی به تدریج پدید آمده و اکنون با این مسائل و مانند آنها روبرو هستیم، بنابراین علم کلام قدیم و جدید نداریم یک علم است با داشتن

مسائل مختلف، در گذشته سؤاها و جواب ها به گونه ای بود و اکنون به گونه ای دیگر. در گذشته شبهه «ابن کمونه» در توحید، و امتناع خرق و التیام افلاک در معراج پیامبر و یا معاد انسان مطرح بود و الان شبهه ها، به شیوه ای دیگر است و در تمام اعصار و قرون، الهیون، با ابزار و ادواتی که در اختیار داشتند، دامن همت بالا-زده و به تجزیه و تحلیل مسائل پرداخته اند و هم اکنون نیز این مسائل را مطرح می کنند و به تحلیل آنها ضمن فصولی می پردازند.

با بودن این مسائل و لزوم بررسی آنها لازم است یادآور شویم براهین اثبات صانع از طرف مادی ها مورد نقد قرار گرفته نخست باید براهین اثبات صانع و نقد آنها را مطرح کنیم، و به تحلیل اشکالات آنها پردازیم، آنگاه مسائل یاد شده را مطرح نماییم و مجموع بررسی های ما ضمن فصولی مطرح می شود.

در پایان، بر خود لازم می دانم که از مدیریت حوزه علمیه خراسان، یعنی حضرت حجه الاسلام والمسلمین جناب آقای مصباح عاملی (دامت برکاته) و معاون و مدیر مدرسه نواب، صمیمانه تشکر نمایم که این فرصت را به این جانب مرحمت فرمودند تا فصولی از این رساله در تابستان سال جاری (1397) در مدرسه مذکور تدریس شود.

ص: 13

فصل نخست: برهان وجوب و امکان

در چشم انداز متکلمان اسلامی

یکی از روشن ترین و استوارترین برهان عقلی بر اثبات وجود خدا، برهان وجوب و امکان است که گاهی به آن برهان «جهان شناختی» می گویند. به گفته برخی از ناقدان این برهان: «وجود نام بعضی از مدافعان و مخالفان برهان وجوب و امکان، نمایانگر اهمیت آن در تاریخ آراء و اندیشه های کلامی و فلسفی و مقاومت فوق العاده آن در برابر انتقاد است. از مدافعان آن در میان غریبان، دکارت، و جان لاک و از مخالفان آن هیوم، کانت و جان استوارت میل را می توان نام برد».

این برهان در میان فلاسفه غرب و اسلامی به صورت های مختلف تقریر شده است و ما در این جا به تقریر ابن سینا که از او به عنوان مبتکر این برهان یاد می شود، بسنده می کنیم.

شیخ این برهان را بر پایه مقدمات چهارگانه زیر تقریر نموده است:

1. قبول اصل واقعیت هستی، چنان که می گوید: «لا شکَّ انَّ هنا وجوداً»، یعنی در وجود و هستی تردیدی نیست. قبول این اصل اولین گامی است که انسان را از ورطه شک و سفسطه، نجات داده و به وادی فلسفه و حقیقت گرایی، رهنمون می شود.

2. تقسیم عقلی هستی به واجب و ممکن، چنان که گفته است:

«کلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً... فيكون باعتبار ذاته، الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع وهو الإمكان».

«هر موجودی اگر صرفاً به ذات او نظر شود و به چیز دیگری جز او توجه نشود، یا به گونه ای است که هستی برای او واجب است، یا واجب نیست. صورت نخست، همان

واجب الوجود بالذات است که قائم به ذات خود می باشد، و اگر وجود داشتن برای او ضرورت نداشته باشد، تحقق داشتن قطعاً ممتنع نخواهد بود، زیرا فرض این است که وجود او مسلم گرفته شده است، بلکه، به اعتبار ذات خود، نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود و این همان امکان ذاتی است».

3. قبول اصل علیت، یعنی نیازمندی وجود ممکن به علت، چنان که گفته است:

«ما حقّه فی نفسه الإمكان، فلیس یصیر موجوداً من ذاته، فأنّه لیس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حیث هو ممکن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شیء أو غیبه، فوجود کلّ ممکن الوجود، من غیره».

«آنچه به لحاظ ذات خود ممکن الوجود است - نسبت به وجود و عدم حالت یکسان دارد - به خودی خود موجود نمی شود، زیرا وجود یافتن به خودی خود، بر معدوم بودنش رجحان ندارد، پس اگر یکی از دو طرف وجود یا عدم بر دیگری رجحان پیدا کند، به خاطر حضور یا غیبت چیزی است، پس وجود هر ممکنی از جانب غیر خود او سرچشمه

ص: 16

4. بطلان تسلسل در سلسله علیّت، چنان که گفته است:

«أمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهايه، فيكون كلّ واحد من آحاد السلسله ممكناً في ذاته، والجمله متعلقه بها، فتكون غير واجبه أيضاً وتجب بغيرها»⁽¹⁾.

«موجودی که پدید آورنده وجود ممکن است از دو حالت بیرون نیست، یا واجب الوجود بالذات است و یا ممکن الوجود بالذات. در صورت دوم، نیازمند موجود دیگری است و اگر این امر تا بی نهایت ادامه یابد، هر یک از آحاد این سلسله غیر متناهی، ممکن بالذات می باشد و واقعیت مجموع سلسله، نیز وابسته به آحاد آن است. بنابراین واقعیت مجموع سلسله، ممکن بالذات است و به واسطه موجودی غیر آن سلسله، وجوب وجود می یابد و لباس هستی می پوشد و هرگز نمی تواند از ناحیه خود تحقق یابد».

استحکام و روشنی این برهان، محقق طوسی را بر آن داشته است که در کتاب مشهور کلامی خود «تجريدالعقائد» در مقام اثبات صانع تنها به ذکر آن اکتفا نماید. وی این برهان را در عبارت های 8.

ص: 17

1- ر، ک: مبدأ و معاد، مقاله اول، 7 ط تهران؛ شرح اشارات، ج 3، ص 20-18.

«الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب وإلاّ استلزمه لاستحاله الدور والتسلسل».

«اگر موجود واجب الوجوب بالذات است، مطلوب ثابت است و گرنه - در صورتی که ممکن الوجود بالذات نباشد - مستلزم واجب الوجود بالذات است، زیرا دور و تسلسل در باب علیّت محال است»⁽¹⁾.

علامه حلّی نیز در کتاب «نهج المسترشدين» به تقریر این برهان بر اثبات وجود صانع عالم بسنده کرده است.

به هر حال، در این برهان هرگز از طریق مطالعه حالات و صفاتی مانند حرکت یا حدوث موجودات، بر اثبات واجب الوجود بالذات، استدلال نشده است، بلکه صرفاً به تحلیل عقلی هستی پرداخته شده و با تقسیم آن به واجب و ممکن و با استناد به امتناع دور و تسلسل در باب علیّت، وجود واجب بالذات اثبات شده است.

بدین جهت صدرالمتألهین پس از نقل کلام شیخ، در مورد ویژگی این برهان که هرگز در آن از طریق وجود مخلوق و خواص⁰.

ص: 18

1- . ابن مطهر، کشف المراد، مقصد3، فصل 1/280.

آن بر وجود واجب الوجود - برهان نظم - و یا پی بردن از آیت به ذی الایه - استدلال نشده، گفته است: «حتی اگر حکمای الهی وجود عالم محسوس را هم مشاهده نکرده بودند، اعتقاد آنان در مورد وجود خداوند و صفات و کلیات افعال او غیر از اعتقادی که هم اکنون دارند، نبود».⁽¹⁾

برهان وجوب و امکان در قلمرو نقد غربیان

با بیان متکلمان اسلامی در مورد برهان وجوب امکان آشنا شدیم ولی همین برهان از طرف گروهی از فلاسفه غرب: مانند «هیوم» و «کانت» و «جان استوارت میل» مورد انتقاد قرار گرفته که به بیان نقدها و تبیین و تحلیل آنها می پردازیم و در این مورد به نقل سه نقد از آنها بسنده می کنیم:

الف) گزاره «خدا موجود بالضروره»، متضمن دو حمل متناقض است

منطقی ها و حکما حمل را به صورت های مختلف تقسیم کرده اند که به دو قسم آنها اشاره می کنیم: 3.

ص: 19

1- . صدر المتألهین، شرح الهدایه الاثیریّه، ص 283.

الف) حمل اولی

اگر محمول اجزاء تشکیل دهنده ماهیت موضوع باشد مانند: انسان حیوان ناطق است آن را حمل اولی می نامند و مسلماً موصوف به ضرورت است زیرا محمول صورت تفصیلی موضوع است مثل این که بگوییم انسان انسان است.

ب) حمل شایع

اگر محمول تشکیل دهنده اجزاء ماهیت موضوع نباشد بلکه از عوارض آن به شمار رود در این حالت محمول بر دو قسم تقسیم می شود:

1. محمول قضیه وجود می باشد، مثل این که می گوییم انسان موجود است .

2. محمول قضیه از عوارض وجود می باشد مثل این که بگوییم انسان عالم است و هر دو قسم را حمل شایع می نامند ولی اولی شایع بسیط، دومی شایع مرکب.

با توجه به این تقسیم می گویند: جمله «الله موجود بالضروره» متضمن دو حمل متناقض است، زیرا از یک طرف چون قضیه از حملیات بسیطه - و بالطبع - محمول (وجود) در موضوع داخل نیست، طبعاً قضیه ضروری نخواهد بود و از طرفی چون قضیه

ضروری است پس حمل آن از قبیل حمل اولی ذاتی خواهد بود، یعنی محمول از اجزای تشکیل دهنده مفهوم الوهیت (خدا) به شمار خواهد رفت و این همان است که گفته شد مستلزم دو حمل متناقض است، نتیجه این که چون از یک طرف چنین حملی، ضروری است ناچار ذاتی اولی است و محمول در ماهیت موضوع داخل است، و از طرفی چون حمل بسیط شایع صناعی است ناچار محمول خارج از ماهیت موضوع است و این دو مطلب، در یک حمل قابل جمع نیست.

تحلیل نقد

اساس اشکال را یک مطلب تشکیل می دهد و آن تصور یک معنی و یا یک مصداق برای ضرورت در فلسفه است و آن ضرورت ذاتی است که در حمل اولی به کار می رود و به حکم این که محمول، یا عین موضوع (الإنسان انسان) و یا جزئی از آن (الإنسان حیوان یا ناطق) است، طبعاً حمل محمول بر چنین موضوع ضروری خواهد بود. در حالی که این، یک قسم از اقسام قضایای ضروری است که در مورد مفاهیم به کار می رود، ولی برای قضیه ضروری، مصداق دیگری است که مربوط به جهان خارج و عینیت است و آن این که موضوع به گونه ای است که نمی توان او را

از صفحه واقعیت حذف کرد و خود، متن واقعیت و تشکیل دهنده آن است و این همان ضرورت ازلی است که پیرامون آن گفتگو زیاد انجام گرفته است و چون واقعیت خارج، (نه مفهوم) وارد ذهن نمی شود، زیرا خارج منشأ آثار است در حالی که مفاهیم ذهنی، بر خلاف آن است لذا ناچار مفهوم وجود بیانگر واقع آن نیست بلکه نسبت به آن، مفهوم انتزاعی بیش نیست.

نقد دوم: کاربرد علیت در خارج از جهان ماده روا نیست

هیوم و کانت می گویند: «سخن از علیت باید محدود به حوزه ای باشد که فقط در قلمرو آن مفهوم علیت نقش و معنا داشته باشد یعنی ارتباط رویداد به رویداد در جهان زمانی و مکانی و اگر مفهوم علیت در خارج از زمان و مکان به کار برود، معما خواهد بود».

(و به عبارت دیگر: معنی علیت این است که پدیده ای مقدمه پیدایش پدیده دیگر باشد، چنان که جریان در تمام فعل و انفعالات مادی چنین است، اما علیت به این معنا که موجودی چیزی را از عدم بیافریند و بر این اساس، وجود علتی ماورای طبیعی اثبات گردد که کل جهان طبیعت را آفریده است، با معنای شناخته شده از

ص: 22

تحلیل نقد

مفهوم علیت از مفاهیم بدیهی است که هر انسانی آن را ادراک می کند و آن این که موجودی منشأ پیدایش موجود دیگری می باشد، به گونه ای که بدون واقعیت موجود نخست، موجود دوم به وقوع نمی پیوندد و به عبارت دیگر از دو واقعیت که یکی متوقف بر دیگری است، «متوقف» را معلول و «متوقف علیه» را علت می دانند مثلاً هنگامی که انسان عصا را با دست خود حرکت می دهد، این دو حرکت در عین این که هم زمان هستند، انسان واقعیت حرکت عصا را به واقعیت حرکت دست مستند می سازد و دومی را علت اولی می شناسد، نوع بشر از علیت همین معنا را درک می کند و حکیم الهی نیز برای علیت جز این معنی، چیزی قائل نیست، لیکن او برای این معنا دو قسم یادآور می شود، یکی علت حرکت بخش و دیگری علت هستی بخش، قسم نخست را علت طبیعی و قسم دوم را علت الهی می نامند، حکیم الهی به هیچ وجه منکر علت یا علل طبیعی نیست، بلکه با اعتراف به وجود چنین علت و عللی، به وجود نوعی دیگر از علت که همان علت وجود بخش می باشد، نیز اذعان دارد.

می گویند: «یکی از خطرهای خلل های عمده ای که در کمین برهان امکان و وجوب بر اساس علیت، بر اثبات وجود خداوند است، این امکان (احتمال) است که روند علل خودنامتناهی باشد، حاصل اشکال این است برای تبیین هستی دو راه وجود دارد: یک راه متوقف شدن سلسله علل و معالیل هر نقطه ای که او فقط علت باشد نه معلول و این همان راهی است که الهیون پیموده اند.

دیگری این که سلسله علل و معالیل به صورت نامتناهی پیش برود و اگر این فرضیه را به جای فرضیه پیشین قرار دهیم کوچکترین خدشه ای بر جهان خلقت وارد نمی شود».

تحلیل نقد

فرضیه نامتناهی بودن علل و معالیل یک فرضیه غیر معقولی است و ما آن را با مثالی روشن می سازیم.

هر یک از این سلسله به حکم معلول بودن، فاقد هستی، (ذات) و وصف می باشد و هر یک هستی را از علت مافوق به دست آورده است، طبعاً هر یک در حد ذات، حکم صفر را خواهد داشت که در سایه علت پیشین از این حد خارج شده است. بنابراین هر یک از این سلسله هر چند نامتناهی باشد، این حکم

صادق است که او به منزله صفر و فاقد هر نوع شئون واقعی است. طبعاً چنین سلسله ای که تا بی نهایت پیش برود و به یک علت غنی بالذات نرسد، در حد ذات حکم صفر را خواهد داشت یعنی معدوم محض. اکنون سؤال می شود: چگونه عدم های غیر متناهی ناگهان به صورت وجود درآمد و هستی را تشکیل داد، هیچ گاه از اجتماع فقرها و نیستی ها نمی توان به هستی و غنا رسید.

و از اجتماع صفرها عدد صحیح تشکیل نمی شود.

ص: 25

برهان نظم یکی از براهین روشن و در عین حال همگانی است که هم دانشمندان از آن بهره می گیرند و هم افراد عادی - و لذا - الهیون از زمان های دیرینه بر آن تکیه کرده و در قرآن مجید و روایات معصومان (علیهم السلام) بالأخص در توحید مفضل، عنایت خاصی بر آن است.

اساس برهان نظم را دو مقدمه تشکیل می دهد: یکی حسی و دیگری عقلی است، بخش حسی در اختیار همگان است، از افراد عادی گرفته تا برسد به علما و دانشمندان علوم طبیعی و کیهانی، همگی نوعی نظم را در جهان آفرینش درک می کنند ولی نظمی که دانشمندان علوم طبیعی و کیهانی در پرتو ابزار علمی قدرتمند و گزارش می دهند مسلماً با آنچه افراد غیر متخصص دریافت می کنند، بسیار متفاوت است و هر چه بشر در قلمرو علوم پیشرفت

کند، نظم جهان، دقیق تر و روشن تر می شود.

اما بخش عقلی، داوری خرد است که چنین نظم هماهنگ و هدفدار (با این دو قید) بدون دخالت یک عامل آگاه صورت نمی پذیرد.

تعریف نظم

برای توضیح مقدمه نخست باید، نظم را تعریف کرد: «نظم یک نوع رابطه هماهنگ میان اجزاء یک مجموعه، برای تحقق یافتن هدف مشخصی است، به گونه ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری است و فقدان هر یک سبب می شود که مجموعه، هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد.

و به دیگر سخن: واقعیت نظم در یک پدیده طبیعی، جز این نیست که اجزای مختلفی از نظر کیفیت و کمیت دور هم گرد آیند تا در پرتو همکاری اجزای آن، هدف مشخصی تحقق یابد.

نمونه ای از نظم

برای روشن شدن تعریف نظم از سه مثال کمک می گیریم:

1. تمام تشکیلات چشم از مردمک گرفته تا پرده های مختلف و آبهای گوناگون و مخروطی ها و اعصاب بینایی و عضلانی که

ص: 27

اعمال چشم را تکمیل می کنند، با کمیت خاصی، دور هم گرد آمده اند و آن چنان با یکدیگر همکاری و هماهنگی دارند که هدف معینی به نام بینایی را تحقق می بخشند؛ اگر این همکاری و هماهنگی و یا نسبت های مختلف اجزاء از نظر کیفیت وجود نداشت، یا پس از وجود یافتن آسیب می دید، هدف یاد شده جامه هستی نمی پوشید و لذا هر چشم پزشکی و یا کحالی، ساختمان چشم را بررسی کند، به روشنی داوری می کند که در پیدایش دستگاه بینایی، هدفی در نظر گرفته شده آن گاه پدید آمده است.

2. همزمان با تولید نوزاد، شیری در پستان مادر پدید می آید، پیدایش شیر در سینه مادر، معلول سلولها و بافتها و ترشح هورمونها و خون موجود در بدن مادر است و کسی در این مطلب تردید ندارد. سخن این جاست که این بافتها و رگها و هورمونها با این کیفیت و کمیت، به صورت یک حلقه زنجیری در کنار هم قرار گرفته و دست به دست هم داده اند تا در همان موقع که نوزاد متولد می گردد و فقط با شیر می تواند زندگی کند، از همان اشیای مادی از طریق پستان مادر، شیری ترشح کند که کاملاً با دست و آغوش مادر و دهان و گلوی کودک متناسب بوده و شدت و مقدار ترشح کاملاً با مجاری غذای کودک مناسب باشد. مطالعه این پدیده حاکی از هدف گرایی در خلقت زن و نوزاد است.

3. دستگاه های مربوط به تناسل چه در عالم حیوانی، و چه در عالم نباتی، چه در جنس نر و چه در جنس ماده، گواه روشن بر هدف داری است، و آن حفظ نسل است.

ما از میان مثال های فراوان، به این سه مثال اکتفا می نماییم. زیرا علوم طبیعی رنج اثبات این موضوع را برعهده گرفته اند و این مطالب در دسترس همگان است و به گفتگوی گسترده نیازی نیست. اکنون به بیان مقدمه دوم می پردازیم.

تا این جا با مقدمه حسی برهان نظم آشنا شدیم اکنون وقت آن رسیده است که درباره مقدمه عقلی و خردی آن سخن بگوییم، اینک می گوییم:

ارتباط منطقی نظم با دخالت شعور

عقل و خرد به روشنی درک می کند که یک نوع رابطه منطقی میان چهار چیز:

الف. برنامه ریزی

ب. و سازمان دهی

ج. همکاری اجزاء

د. هدف داری.

ص: 29

هرگز معقول نیست که بدون وجود فاعل آگاه دانا و توانا از هر یک از این چهار معادله پدید آید، زیرا خرد به روشنی داوری می کند که هر نوع محاسبه و اندازه گیری سپس سازمان دهی آنگاه همکاری و هماهنگی میان اجزاء، برای رسیدن به هدف، نمی تواند معلول فاعل ناآگاه باشد، زیرا محاسبه و اندازه گیری که اساس نظم را تشکیل می دهد زاییده علم و آگاهی است و این کار تنها از عامل دانا و توانا ساخته است نه از عامل ناآگاه.

در این مورد منطق عقل و خرد در مورد پدیده های طبیعی و مصنوعی بشری یکسان است زیرا عقل باور نمی کند که نظم موجود در پدیده ای به نام ساعت و ماشین حساب، (بدون محاسبه و اندازه گیری، بدون سازماندهی و بدون هماهنگی اجزاء آنگاه هدف داری و هدف گرایی که کار فاعل آگاه و توانا است) صورت پذیرد، یعنی خود ماهیت کار با زبان تکوینی که از هر زبانی گویاتر است می گوید در پیدایش من عقل و خرد، شعور و درک، علم و آگاهی دخالت داشته و من محصول عامل ناآگاه به نام «تصادف» نیستم.

البته داده برهان نظم بیش از این نیست که در پیدایش مورد نظم، عقل و شعور مدخلیت داشته است و اما این که این عامل، ممکن است یا واجب، حادث است یا قدیم، واحد است یا متعدد،

عادل است یا ظالم، در این مورد داوری نمی کند بلکه نفی و اثبات این امور از عهده این برهان خارج است و باید در این مورد از براهین دیگر بهره گرفت.

و لذا حکیم الهی خواجه نصیرالدین طوسی، نخست برهان وجوب و امکان را مطرح کرده، که گواه بر وجود صنایع آنگاه برهان نظم را که هر دو یک هدف را تعقیب می کنند وارد بحث نموده است.

اکنون که با برهان نظم آشنا شدیم، لازم است به نقدهای غربیان در امور گوش فرا دهیم و همه را در دایره تحقیق و تحلیل بریزیم.

برهان نظم و دیدگاه برخی از غربیان

در بررسی گذشته یادآور شدیم که برهان نظم یک برهان مرکب از صغرای حسی و کبرای عقلی است، اثبات صغری یعنی در موجودات طبیعی، چهار عنصر وجود دارد مانند:

1. اندازه گیری.

2. سازماندهی.

3. همکاری اجزاء

4. هدف گرایی

ص: 31

است.

اما اثبات کبری: یعنی وجود این چهار عنصر در اشیاء، جدا از دخالت عقل و خرد، دانایی و توانایی نیست، برعهده عقل فلسفی است، بنابراین برهان نظم یک برهان عقلی است که صغرای آن از حس گرفته می شود، و کبرای آن، صد درصد عقلی است. گویا در فلسفه غرب برهان نظم به دو صورت ناقص تقریر شده که مورد نقد «هیوم» و همفکران او قرار گرفته است اینک این دو تقریر:

الف. جهان از نظر نظم و هماهنگی شبیه مصنوعات بشری، مانند: خانه و کشتی است و لذا باید مانند مشابه خود (مصنوعات بشری) سازنده دانا و توانایی داشته باشد. (تمثیل)

ب. تجربه و آزمون ثابت کرده است که نظم در مصنوعات بشری، بدون دخالت عقل و شعور پدید نمی آید و هیچگاه خانه ای یا کارخانه ای و یا کشتی و مانند آن، بدون دخالت آگاهی و تدبیر صورت نمی پذیرد. (تجربه) آنگاه از این دو طریق، دخالت شعور در نظم جهان ضروری دانسته شده است.

بر اساس این دو تقریر، هیوم، به نقد این دو تقریر یکی بر اساس تمثیل و دیگری بر اساس تجربه است پرداخته است.

حاصل اشکال ایشان این است که برهان نظم بنابر تقریر

نخست تمثیل است که اساس آن تشابه تشکیل می دهد و مسلماً مفید یقین نیست زیرا ممکن دو متشابه دو حکم متفاوت داشته باشد.

و بنابر تقریر دوم یک مقایسه است، آن هم مقایسه عالم طبیعت به مصنوعات بشری و این مقایسه باطل است، زیرا ما مصنوعات بشری را کراً تجربه کرده ایم که بدون دخالت علم و قدرت و محاسبه و اندازه گیری، به وجود نمی آیند. و هیچ گاه بشر ندیده است که آهن پاره هایی - یک مرتبه یا به تدریج - حرکت کنند و خطوط منظم راه آهن یا قطاری را تشکیل دهند.

از این جهت وجود مصنوع منظم بشری، گواه بر وجود علم و اندیشه است.

ولی در مورد پدیده های طبیعی، چنین تجربه ای صورت نگرفته است و جهانی که ما در آن زندگی می کنیم، نخستین جهانی است که با آن روبرو شده ایم، در این صورت چگونه می توانیم قانون مصنوعات بشری را بر پدیده های طبیعی حاکم سازیم؟

تحلیل نقد هیوم

برهان نظم نه یک برهان حسی است که تمام مقدمات آن از حس گرفته شده باشد و نه از مقوله تمثیل است که ملاک قضاوت

ص: 33

در آن «شبهات دو مصنوع» یا بیشتر به یکدیگر باشد و نه یک برهان تجربی است که مبنای استنتاج در آن تماثل (نه تشابه دقت فرماید) افراد یک طبیعت است، و می گویند: حکم المتماثلین فیما یجوز و ما لا یجوز واحد، بلکه یک برهان عقلی محض است که فرد پس از مطالعه ماهیت نظم در موجودات طبیعی، داوری می کند که این دستگاه های فوق العاده پیچیده و دقیق که از مجموع آنها هماهنگی اجزا با یکدیگر و هدف گرایی می بارد، بدون دخالت یک عقل و طراح دانا امکان پذیر نیست.

و به دیگر سخن: برهان نظم ارتباطی به تمثیل و تجربه ندارد زیرا عقل پس از مطالعه در ماهیت نظم می گوید: ساختمان هر یک از این پدیده ها که هر یک از اجزای بی شماری مرکب است، حاکی از یک نوع محاسبه و اندازه گیری است که اجزای پدیده ها را با هم از نظر کمی و کیفی متناسب ساخته و پس از سازماندهی در میان آنها، همکاری و هماهنگی برقرار نموده است تا هدف خاصی، تحقق پذیرد. چنین کاری زاینده علم و آگاهی و دقت و حساب است و تنها عامل آگاه می تواند با محاسبه و اندازه گیری به سازماندهی و هماهنگی اجزاء پردازد.

به دیگر سخن، میان «نظم غایی» و «دخالت شعور» رابطه مستقیم و منطقی وجود دارد و خرد با مطالعه ماهیت عمل، این

رابطه را کشف می کند و هر نوع اندیشه خلاف آن را مردود می شمارد.

نقد دوم: نظم خاصیت ماده است

هیوم در اینجا نقد دومی دارد می گوید: الهیون می خواهند نظم جهان را از طریق علت بیرونی تفسیر کنند در حالی که می توان این نظم را از درون ماده نیز تأمین کرد و آن این که ماده نخست بالذات دارای ویژگی هایی است که به تدریج آن را به این حد کمال سوق داده است و پیوسته این حرکت، معلول عامل داخلی است که همواره در آن تحول ها و تکامل ها و انواعی را به وجود می آورد، هرگاه چنین احتمالی در ذهن ما قوت بگیرد دیگر برای تفسیر نظم طبیعت، نیازی به دخالت ماورای طبیعی نیست.

البته اشکال هیوم تازگی ندارد. مادی های عصر ائمه (علیهم السلام) نیز بر این اندیشه تأکید داشتند.

تحلیل نقد

هرگاه مقصود از خاصیت ماده این است هر عنصری برای خود اثری دارد که در پرتو ترکیب آن با دیگری پدیده سومی به

ص: 35

وجود می آید، جای بحث و گفتگو نیست. مثلاً در پدیده های نباتی، هر گلی بویی و هر گیاهی خاصیتی دارد و اثر فلفل غیر از شکر و اثر هر دو غیر از زعفران است، هرگز انسان عاقلی منکر این آثار ویژه و این که از ترکیب آنها چیز چهارمی به وجود می آید، خواه مطلوب و خواه نامطلوب نیست، ولی برهان نظم بر اساس انکار این خواص طبیعی نیست، اساس برهان نظم هماهنگی و همکاری اجزا هر موجودی برای دست یافتن به هدف خاصی است که حاکی از مداخله شعور در ترکیب این موجود است و خاصیت هر یک از عناصر نمی تواند توجیه گر این نوع نظم (نظم غایی) باشد، مثلاً در میان اجزای ساختمان یک چشم، چنان هماهنگی و همکاری وجود دارد که کمترین خلل در آن عمل بینایی و هدف آن را خنثی می سازد. هماهنگی ساختن دهها اجزای به هم پیوسته چشم (از آبها و پرده ها و اعصاب و غیره)، فقط می تواند معلول دخالت عقل و شعور باشد که با محاسبه بتواند این ترکیب را پیش بینی کند و به وجود آورد.

ما در این جا برای روشن شدن مطلب از یک مثال کمک می گیریم: مثلاً می گوئیم «افلاطون استاد ارسطو بوده است» این جمله از (24) حرف ترکیب یافته است که عبارتند از: (ا، ف، ل، ا، ط، و، ن، ا، س، ت، ا، د، ا، ر، س، ط، و، ب، و، د، ه، ا، س، ت).

هرگاه کسی بگوید هر یک از این حروف دارای صدا و آهنگ خاصی است سخن درستی گفته است، ولی در این جمله علاوه به این، آهنگ ها و صداها تناسب و انسجام مشاهده می شود که در سایه آن، معنی و مقصود با آن بازگو می شود، هرگاه کسی بگوید: این هماهنگی و همکاری معلول خواص این حروف است (یعنی این حروف علاوه بر این خواص، توانایی آن را دارند که برخیزند جمله ای بسازند که معنی خاصی را می رساند، سخنی را گفته که هیچ خردمندی باور نمی کند.

اگر یک چنین تفسیری درباره این جمله مورد پذیرش نیست، چگونه می توان گفت کتاب بزرگ طبیعت با داشتن عناصر بی شمار که هرکدام تک تک اثر مخصوص دارد بدون دخالت عامل درک و شعور چنین نظم شگفت آوری یافته است.

ص: 37

از چیزهایی که همگان آن را احساس می کنند، وجود گرایش دینی و توجه به ماوراء طبیعت در جامعه است، فرد گردشگر هر کجا برود، نشانه های بارز دین مانند بتکده، معبد، کلیسا، مسجد و... می بیند، در ظهر روزهای جمعه، ندای الله اکبر از بخش عظیمی از جهان به گوش انسان ها می رسد، و در روزهای یکشنبه، ناقوس های کلیساها گوش های علاقمندان به حضرت مسیح را نوازش می دهد و...

یک چنین پدیده سبب شده است که جامعه شناسان به ریشه یابی این گرایش عمیق بپردازند، و فرضیه ای را جایگزین فرضیه سازند، گاهی می گویند:

1. جهل بشر به قوانین حاکم بر جهان، سبب شده است که اندیشه ای به نام خدا در ذهن انسان هاپدید آید، و جهان و همه

پدیده‌ها را به خدا نسبت دهند، نارسایی این فرضیه خیلی روشن است، توگویی در طول قرن‌ها، همه انسان‌های مذهبی جاهل و نادان و بویی از علم نبرده بودند در حالی که پی افکنان دانشها در تمام تمدن‌ها دانشمندانی بودند که در عین پرده برداری از رموز و اسرار جهان، به خدای یگانه که او را پدید آورنده این قوانین و سنن می دانستند عقیده راسخ داشتند.

توگویی بقراط وسقراط، افلاطون و ارسطو،... از پیشگامان علوم نبوده و در جهل زندگی می کردند.

2. گاهی می گویند: ترس بشر از حوادث ویرانگر مانند صاعقه، زلزله و سیل سبب شده که انسان خائف، در اندیشه خود قدرت مافوقی را بسازد که در این مواقع به آن پناه برد.

از طراح این فرضیه باید پرسید، دلیل شما بر این فرضیه چیست؟ جز یک تخیل، دلیل دیگری داری، اگر چنین است نباید آن را در شمار فرضیه‌های علمی شمرد، این از یک طرف، از طرف دیگر دلیل خواهی در انسان یک امر نهادینه است، به قول شیخ الرئیس پذیرش ادعا بدون دلیل، نشانه سقوط انسانیت است. قرآن نیز بر این اصل تکیه می کند و می فرماید: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (1). 1.

ص: 39

البته فرضیه های آنان منحصر به این دو فرضیه نیست، فرضیه های دیگری نیز که همگی از یک قماش است مطرح می کنند که طرح آنها چندان لزومی ندارد. زیرا فرضیه سازی، برای خود موردی دارد، که مسأله خدانشناسی از آن موارد نیست. اینک از مجموع یک پاسخ داده می شود.

حدود فرضیه سازی

در بی پایگی این نوع فرضیه سازی ها کافی است که بدانیم، جایگاه فرضیه تراشی، امور عادی و رسوم اکتسابی است که در زندگی بشرها پدید می آید نه در مسائل فطری و نهادینه.

توضیح این که: رسوم رایج در میان بشر بر دو گونه است:

1. امور عادی و اکتسابی که گاهی از آن به فرهنگ ملت ها تعبیر می کنند، مانند نحوست سیزده و... .

در این مورد و امثال آن، مجال برای جامعه شناس، مفتوح و باز است که به دنبال فرضیه سازی برود، و ریشه چنین اندیشه خرافی را به دست آورد. و ثابت کند که چطور چنین اندیشه ای در جامعه پدید آمده است حتی در ساختمان سازمان ملل، طبقه سیزده با عدد $12+1$ ، مشخص شده است.

در برخی از کشورهای عربی اگر کسی، سیگار خود را با آتش

ص: 40

قلیان دیگری روشن کند، درگری عظیمی رخ می دهد، در این جا فرضیه سازان می توانند به ریشه یابی این فرهنگ غلط دست یازند.

ولی اگر پدیده ای، برهان عقلی و یا گرایش فطری داشته باشد، در این جا جای فرضیه سازی نیست و گرایش به ماوراء طبیعت از مقوله دوم است و آن این که: گرایش از وجدانیات انسان است که با گوهر وجود او عجین شده است.

برای جداسازی این دو نوع گرایش ها، ضوابطی است که این دو را از هم جدا می سازد. اینک این ضوابط:

تفاوت گرایش های عادی و فطری

هر نوع گرایش درونی در انسان که سرچشمه ای جز ذات و نهاد او نداشته باشد وجدانی و فطری نامیده می شود در مقابل هر نوع گرایش که در پیدایش آن عاملی از خارج مؤثر باشد عادی و اکتسابی خوانده می شود، البته نمی توان این نوع تعریف های دقیق و جامع نامید ولی همین اندازه می تواند از این دو گرایش چهره نیم رخ در اذهان ما ترسیم کند.

نشانه های فطریات

گرایش های فطری را از گرایش های عادی و اکتسابی می توان

ص: 41

با چهار ویژگی از هم باز شناخت.

1. از آنجا که گرایش های فطری ندایی است که ذات انسان و خلقت او مبدأ آن است، باید همگانی بوده و فرض انسان با فرض این گرایش، توأم باشد و نتیجه تلازم این خواهد بود که در هر زمان و مکان که انسان فرض شود، فرض این گرایش از آن جدا نخواهد شد.

2. از آنجا که گرایش های فطری آمیخته با سرشت انسان است، قهراً در تمام اکناف و شرایط مختلف جغرافیایی و نظامهای گوناگون اجتماعی و سیاسی، محفوظ خواهد بود، زیرا فرض این است که علت تامه آن، وجود و نهاد انسان است و وجود او در همه این فراز و نشیب ها محفوظ است، هر چند شرایط حاکم بر وجود انسان در شکوفایی و یا رکود و یا پس گرایی آن مؤثر می باشد، در حالی که در اصل آن دخالت ندارد.

3. اگر این گرایش ندایی است که انسان آن را از درون می شنود، و منادی آن همان درون وجود او است طبعاً نیازی به معلم خارجی ندارد هر چند در پرورش یا رکود و توقف آن مؤثر باشد.

4. اگر این گرایش ها با نهاد انسان عجین شده است، تبلیغات خلاف نمی تواند آن را ریشه کن کند، ولی می تواند از شکوفایی آن

ص: 42

بکاهد، و از آن جا که فطریات انسان متعدد و متنوع است، چه بسا ابراز عنایت به یکی مایه رشد بیشتر آن و رکود دیگری گردد. ولی در هر حال ریشه های گرایش در انسان محفوظ می باشد و قلع و قمع نمی گردد.

و اگر دقت کنیم خواهیم دید همه این ضوابط در مورد خداشناسی و گرایش انسان، در تمام ادوار به ماوراء طبیعت، حاکم است و مشروح این قسمت را هم اکنون مطرح می کنیم.

خداشناسی فطری و ضوابط چهارگانه

در بررسی پیشین برای بازشناسی امور فطری و وجدانی از امور عادی و اکتسابی با ضوابط چهارگانه ای آشنا شدیم، اکنون وقت آن رسیده که در انطباق این ضوابط بر مورد خداشناسی، کاوش اندکی انجام دهیم.

1. حس خداشناسی جهانی است

حس خداشناسی و تمایل به ماوراء طبیعت به زمان و نقطه خاصی از جهان اختصاص ندارد، بلکه اعتقاد به خدا در میان تمام ملل وجود داشته است و در حفاری ها که به وسیله دانشمندان باستان شناس برای به دشت آوردن شیوه زندگی و پایه تمدن و

طرز تفکر اقوام گذشته انجام گرفته است، پیوسته زیر تله‌های بزرگ، معابد و بت و بتکده کشف شده است و همگی حاکی از آن می‌باشد که ملل دیرینه در این اماکن، بت‌هایی را به عنوان معبود می‌پرستیدند و یا آنها را معبودهای واقعی خود می‌پنداشتند.

دانشمند مصری «فرید وجدی» می‌نویسد: «نتیجه کاوش در طبقات زمین می‌رساند که بت پرستی از روشن‌ترین و بارزترین ادراکات بشر بوده، توگویی اعتقاد به مبدأ با پیدایش بشر به وجود آمده است».⁽¹⁾

برخی از دانشمندان غرب مانند شوینهاور گرایش مذهبی را در انسان به اندازه‌ای عمیق می‌داند که آن را فصل ممیز انسان می‌شمارد و می‌گوید: «انسان حیوانی است متافیزیک».⁽²⁾

آری در فصول تاریخ بشر، نمی‌توان فصلی یافت که در آن تمایل انسانی به ماورای طبیعت منفی باشد، بلکه حس مذهبی در میان تمام اقوام و ملل، جزء لاینفک زندگی تشخیص داده شده که پیوسته با آنها بوده و هست تا آن جا که جان - ر - ایورث، استاد دانشگاه «کلمبیا» درباره مذهب چنین می‌گوید: «هیچ فرهنگ و».

ص: 44

1- . به دایره المعارف ماده «اله» و «وثن» مراجعه فرمایید.

2- . زندگی و اصالت مذهبی، ص 31 (نقل از کتاب «متافیزیک» تألیف فلیسین شاله، ص 110).

تمدنی را در نزد هیچ قومی نمی توان یافت مگر آن که، در آن فرهنگ و تمدن، شکلی از مذاهب وجود داشته است، ریشه های مذهب در اعماق تاریخ تا اعماق تاریکی از تاریخ که ثبت نشده و به دسترس بشر نرسیده است، کشیده است»⁽¹⁾.

آیا یک چنین حس کلی و عمومی، آن هم در تمام اعصار و قرون در میان تمام ملل جهان، از غنی و فقیر نشانه فطری بودن آن نیست؟

2. خود فطرت هادی و رهبر به سوی خدا است

حس خداجویی بسان سایر احساسات درونی انسان، بدون تعلیم و رهبری کسی، در درون انسان پدید می آید. همان طور که افراد انسان در مواقع مخصوص از عمر، گرایش به منصب و مقام خواهی، میل به ثروت و پول گرایی و میل به زیبایی و امور جنسی را در درون خود احساس می کند و گرایش به این امور، به طور ناخودآگاه بدون تعلیم کسی در باطن او پدید می آید؛ همچنین حس خداجویی در انسان در طول زندگی و بالأخص در آستانه بلوغ، نمایانتر و آشکارتر می شود.

پیدایش ناگهانی به میل مذهبی بدون تعلیم و رهبری مقامی،⁹.

ص: 45

1- . مذهب در آزمایش ها و رویدادهای زندگی، ص 9.

نشانه فطری بودن آن است و می‌رساند که این حس بسان احساسات دیگر انسان، در شرایط خاص از قوه به فعلیت می‌رسد و به صورت یک امر ناگهانی بیدار می‌شود؛ ولی از یک نکته نباید غفلت نمود و آن این که، اگر مراقبت‌های صحیحی از این احساس به عمل نیاید، ممکن است یک سلسله انحرافات در آن به وجود بیاید.

مثلاً همین حس مذهبی و حس خداجویی، اگر وسیله پیامبران آسمانی و دانشمندان الهی و فلاسفه بزرگ جهان درست رهبری نشود، سر از بت پرستی و گرایش به پرستش مخلوق در می‌آورد، به طوری که مخلوق را به جای خالق و معبود حقیقی می‌گذارد.

اگر ما می‌گوییم که احساسات طبیعی و فطری، نیازی به تعلیم معلم ندارد؛ مقصود این است که در تکوین و پیدایش خود به مربی و معلم نیازمند نیست، ولی در عین حال بهره برداری درست و دور از هر نوع انحراف و کجروی، بدون مرییان دل آگاه صورت نمی‌پذیرد.

بنابراین، ریشه پرستش کلیه اجرام سماوی و موجودات خاکی، همان حس خداجویی رهبری نشده است که اگر از طریق عقل و خرد رهبری می‌شد، هرگز مخلوق‌های ناتوان جای معبود واقعی را نمی‌گرفت.

3. حس مذهبی مولود عوامل جغرافیایی و یا اقتصادی و سیاسی نیست

از این که ما می بینیم حس خداجویی در تمام نقاط گیتی و در همه اعصار وجود داشته است، نتیجه می گیریم که این حس یک ندای باطنی است و محرکی جز فطرت ندارد. زیرا اگر مولود شرایط جغرافیایی و یا عامل دیگری بود، باید در یک قسمت از جهان و در یک قشر از مردم که از نظر اقتصادی و سیاسی شرایط واحدی دارند، وجود داشته باشد؛ در صورتی که دریافت ما درست بر عکس آن است.

ولی باید توجه داشت که فطری بودن یک حس دلیل بر آن نیست که همواره تجلی بخش باشد و در همه شرایط مورد توجه قرار گیرد. چه بسا ممکن است علاقه انسان به جاه و مقام و سرگرمی های خوش زندگی، او را از بسیاری فضایل اخلاقی و امور فطری - که همگی سرچشمه باطنی دارند - غافل سازد؛ اصولاً امور فطری انسان منحصر به خداخواهی نیست، بلکه غیر از آن، انسان دارای غرایز ذاتی و طبیعی دیگری است و توجه بیشتر به اعمال یک غریزه، طبعاً انسان را از دیگری باز می دارد.

شما ملاحظه بفرمایید کنجکاوی و کشف رازهای نهفته طبیعت، یکی از امور طبیعی انسان است و هر فردی به تحقیق و

کاوش علمی در امور گوناگون علاقه فطری دارد، ولی به طور مسلّم این شعور باطنی در هر محیطی شکوفا نمی گردد و فعالیت آن در هر شرایط یکنواخت نیست، بلکه حس کنجکاوی در محیط های علمی و در مراکز مناسب و با وجود دوستان همفکر به طور فطری شکوفا می شود، ولی در شرایط نامناسب آن چنان خمود و خاموش می شود که چه بسا اگر این شرایط ادامه یابد، وجود خود این حس به دست فراموشی سپرده می شود؛ همچنین است علاقه به همسر و ازدواج و یا گرایش به کسب مال و مقام یکی از امور مورد علاقه انسان است و همگی ریشه فطری دارند، ولی در هر شرایطی رشد و نمو ندارند، چه بسا اشباع یکی از این غرایز، موجب فراموشی بقیه می گردد.

حس خداجویی نیز بسان این امور است، چه بسا سرگرمی ها و ماده پرستی مایه خمودی این حسّ شود ولی آن را ریشه کن نمی کند.

4. تبلیغات بر ضد، از رشد و شکوفایی می کاهد ولی ریشه کن نمی سازد

خداخواهی و خداگرایی درست بسان دیگر امور فطری است که تبلیغات رسانه ای بر ضد آن را کمزنگ می سازد، ولی ریشه کن

نمی‌کند، انقلاب کارگری جماهیر شوروی، بر اساس مادیگرایی و انکار مذهب پدید آمد، و قریب هشتاد سال بر ضد مذهب تبلیغ شد اما پس از فروپاشی نظام، بار دیگر درهای معابد و کلیساها و مساجد گشوده شد، و مردم به مراکز دینی هجوم برده و تعالیم مذهبی را انجام داده، و می‌دهند و به قول «گورباچوف» در دیدار خود با پاپ یکی از علل فروپاشی نظام نادیده گرفتن امور معنوی بود.

ص: 49

فصل چهارم: اعجاز پیامبران و اندیشه تعارض علم و دین

اشاره

از مسائلی که غربی ها در این دو قرن اخیر مطرح می کنند، مسأله تعارض علم و دین است. می گویند: در مواردی داده های دین و کتب مقدسه با داده های علم در تعارض است و برای این ادعا انگشت روی مواردی می گذارند که فعلاً یکی از آنها را مطرح می کنیم.

تعریف اعجاز

متکلمان اسلامی معجزه را چنین تعریف می کنند: «کاری است بر خلاف قوانین عادی، که مدعی نبوت دست به آن می زند و مردم را برای مقابله دعوت می نماید، (تحدی) و مردم نیز از مقابله با آن ناتوان شده و سرانجام کار خارق العاده او با ادعای او کاملاً موافق و

ص: 50

توضیح خصوصیات قیود وارد در این تعریف مایه گستردگی سخن است، ولی به طور اجمال یادآور می شویم که در این تعریف پنج قید اخذ شده است:

1. کاری که انجام می شود باید بر خلاف قوانین عادی باشد، نه عقلی (= خارق العاده).
2. کار خارق العاده در صورتی معجزه نامیده می شود که آورنده آن، مدعی نبوت و سفارت از جانب خدا باشد و در غیر این صورت، آن را کرامت می گویند. از این جهت، فراهم آمدن روزی برای حضرت مریم بدون کوچکترین تلاش، کرامت بوده است (1) نه معجزه.
3. مردم را برای مقابله و آوردن همانند آن دعوت کند.
4. مردم را نیز یارای مقابله و هموردی نباشد. اگر در تعریف معجزه کلمه «تحدی» به کار رفته است، ناظر به همین دو مطلب است.
5. کار خارق العاده او با ادعای او هماهنگ باشد. مثلاً چنین بگویید: نشانه ارتباط من با خدا این است که اگر دعا کنم، آب چشمه افزایش می یابد؛ و آب چشمه نیز افزایش یابد ولی اگر پس ازد.

ص: 51

1- . به سوره آل عمران، آیه 37 مراجعه فرمایید.

دعای او، آب چشمه کاهش یابد یا فروکش کند، چنین کاری هر چند بر خلاف قوانین عادی است، ولی معجزه اصطلاحی نیست؛ بلکه دلیل بر دروغگویی مدعی و مایه رسوایی او است.

تا این جا، با تعریف معجزه و ماهیت آن به طور اجمال آشنا شدیم. آنچه مهم است همان قید اول است و آن این که آیا معجزه فاقد علت است و یا فاقد علت عادی است، کسانی که به تعارض علم و دین دامن می زنند تصور می کنند که معجزه فاقد علت است. فیلسوف معروف غرب به نام «دیوید هیوم» اولی را برگزیده است که به طرح اشکال او می پردازیم:

اشکال نخست: اعجاز ناقض قانون علیت است

شکی نیست هر پدیده امکانی بدون علت جامه وجود نمی پوشد و قانون علیت یک قانون فطری است که بشر آن را از درون دریافت می کند نه این که یک معرفت تجربی است که از طریق تجربه به آن دست یافته است بلکه این گفتار معروف «هر ممکن الوجود به دنبال علتی است که آن را پدید می آورد» ندایی است که از درون می شنود، بنابراین اگر معجزه ناقض قانون فطری باشد مسلماً پذیرفته نیست.

دیوید هیوم تصور کرده است که پذیرش معجزه ناقض علیت

است. او چنین می گوید: «معجزه نقضی است بر برهان طبیعت و معجزه را به دقت می توان چنین تعریف کرد: «تخلف از یکی از قانون های طبیعت به واسطه اراده خاص الهی یا به واسطه مداخله عاملی نامرئی».

«معجزه نقض قانون طبیعت است و از آنجا که تجربه راسخ و غیر قابل تغییر این قوانین را اثبات کرده است دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه تمام است که هر برهانی تجربی بتوان تصور کرد».

توضیح گفتار وی: بشر، نحوه پیدایش مار را از طریق تخم گذاری آن مشاهده کرده است، هرگز ندیده است که افعی از طریق انداختن یک چوب خشک پدید آید.

همچنین پیدایش چشمه آب، از طریق حفر چاه یا احداث قنات پدید می آید اما نه به خاطر زدن یک چوب خشک بر سنگ. و هر نوع ادعا بر ضد آن، نوعی تضاد با تجربه راسخ است، در این صورت تعارضی بین داده دین، و علم مطرح می گردد.

تحلیل نقد

کسانی که این شبهه را مطرح می کنند، قبلاً اصلی را معتبر و پابرجا اندیشیده اند و آن این که در صفحه هستی غیر از ماده و علل

ص: 53

مادی چیز دیگری نیست، با توجه به این اصل باید بگویند اگر معجزه فاقد علل مادی و طبیعی است پس فاقد علت است، اما کسانی که با پذیرفتن قانون علیت و معلولیت، دایره وجود را گسترده تر از ماده و انرژی و علل و معالیل طبیعی می دانند، معتقدند معجزه فاقد علت نیست بلکه دارای علت فوق طبیعت و ماده است که آن را پدید آورده است، بنابراین، گروه الهی اصل قانون علیت و معلولیت را معتبر شمرده ولی دایره وجود را گسترده می دانند. و طبعاً علت ها را به دو قسم تقسیم می کنند.

1. علت طبیعی و عادی که همگی با آن مانوس هستند.

2. علت غیر طبیعی و غیر مانوس که می تواند سرچشمه پدیده ای به نام اعجاز باشد.

حاصل سخن: این که هیوم و کسانی که گرایش های فکری وی را دارند درباره معجزه داوری ناصحیحی دارند، آنان نقض قانون طبیعت را مساوی با نقض قانون علیت و معلولیت می دانند در حالی که میان این دو ملازمه نیست و به اصطلاح «نفی اخص دلیل بر نفی اعم نیست» اگر علت عادی در حادثه نباشد، دلیل بر عدم علت واقعی نیست زیرا ممکن است دایره علیت و معلولیت فراتر از دایره علل و معالیل طبیعی باشد.

متکلمان اسلامی با کمال آگاهی از قانون علیت و معلولیت اعجاز را ناقض این قانون ندانسته و برای معجزه عللی تصور کرده اند که می تواند یکی از این راه های یاد شده در زیر باشد:

الف) معجزه پیامبران مستقیماً فعل خدا است. خدای آفریدگار زمین و آسمان آنچه را که گواه بر صدق نبوت پیامبران است به صورت موردی انجام می دهد.

ب) ممکن است فرشتگان که قرآن گاهی از آنها به (فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا) تعبیر می کند مبدأ اعجاز پیامبران باشند و برخی از آیات بر این نظر گواهی می دهد، مثلاً جبرئیل امین درباره حامل شدن حضرت مریم (علیها السلام) به او چنین خطاب می کند:

(قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا). (1)

«گفت: من فرستاده پروردگار توام تا پسر پاکیزه ای به تو ببخشم».

ج) احتمال است که نفوس زکیه پیامبران از نظر تکامل به حدی رسیده باشند که به اذن پروردگار جهان در گوشه ای از جهان طبیعت، اثرگذار می باشند و اراده آنان مبدأ اعجاز می شود و شاید آیه یاد شده در زیر بر این مسأله گواهی می دهد، چنان که 9.

ص: 55

1- . مریم، آیه 19.

می فرماید:

(وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ). (1)

«هیچ پیامبری حق نداشت معجزه ای جز به فرمان خدا بیاورد».

حالا کدام یک از این ها را بپذیریم آن یک مسأله دیگر است، غرض این است که معجزه ناقض قانون علیت نیست.

اشکال دوم: اعجاز ناقض برهان نظم است

اندیشه اعجاز (تحقق پدیده ای خارج از سنن طبیعی) با برهان نظم که یکی از دلایل اثبات صانع است، هماهنگی ندارد، زیرا تمام نمودها در جهان بر اساس، برنامه ریزی، سازمان دهی، هماهنگی، و هدف گرایی پدید می آیند در حالی که در اعجاز این اصول وجود ندارد.

تحلیل نقد

معارض تصور کرده که برهان نظم با مجموع جهان آفرینش قائم است که اگر در نقطه ای تخلف رخ داد برهانی که بر اساس 8.

ص: 56

1- . غافر، آیه 78.

مجموع استوار است بهم می خورد در حالی که هر پدیده منظم (از اتمها و سلول ها گرفته تا برسد به کرات آسمانی و کهکشان ها) گواه بر وجود ناظمی است که بر آن نظم بخشیده است، بنابراین میلیاردها نظام منظم که خرد از شمردن آن ناتوان است هر یک دلیل روشن بر وجود خدا است، حالا اگر در کنار این میلیاردها نظم، مورد خاصی از اصل بیرون برود لطمه ای بر این میلیاردها برهان وارد نمی سازد.

خصوصاً که کار پیامبران پیوسته با اعلام قبلی و به عنوان جلوه ای از قدرت الهی صورت می گیرد و این نظام عادی را برهم می زنند و این خود گواه بر آن است که آن عقل بزرگ و قدرت برتر که جهان را با اندازه گیری خاصی بوجود آورده و هر معلول طبیعی از علت طبیعی پدید آمد، گاهی هم به خاطر مصالحی (ولو به ظاهر) آن را به هم می زند.

در این صورت اعجاز، خود نیز دلیل توحید است زیرا اگر جهان محصول قوانین خشک و انعطاف ناپذیر آن بود و تمام هستی در چنگال روابط طبیعی قرار داشت نباید این نظام با خواست بشری دگرگون شود.

آن نظم پیوسته در سرتاسر جهان و این نظم ناپیوسته در موارد بسیار جزئی گواه بر این است که یک قدرت برتر در عالم آفرینش

حکومت می کند که اراده او حاکم بر قوانین انعطاف ناپذیر جهان ماده است.

تا این جا با دو اشکال غریبان در مورد اعجاز و بی پایگی آنها آشنا شدیم، در مورد اعجاز مسأله مهمی است که هم اکنون به تبیین آن می پردازیم:

رابطه منطقی اعجاز با درست گویی مدعی نبوت

هر نوع برپا کردن دلیل بر مدعی از دو حالت بیرون نیست یا استدلال از علت بر وجود معلول است مانند تغییر و دگرگونی در جهان، که گواه بر حدوث آن است، و یا برعکس یعنی استدلال از معلول بر وجود علت است مانند وجود دود، که گواه بر وجود آتش است، شیوه نخست را برهان لمّی، و دومی برهان اتّی می نامند.

اکنون سؤال می شود، چه پیوندی میان انداختن عصا، و درآمدن آن به صورت اژدها، و یا زدن عصا بر سنگ و فوران دوازده چشمه آب از آن، و میان صدق گفتار آورنده آن دو است. و این نوع استدلال از کدام یک از آن دو نوع است.

حکمت خدا، گواه بر صدق گفتار مدعی است

اعجاز آنگاه گواه بر نبوت آورنده است که در مورد آن، دو

ص: 58

شرط حاکم باشد:

1. آورنده معجزه، سوابق درخشانی داشته باشد و در طول زندگی خود از حدود اصول اخلاقی پافراتر ننهد.

2. شریعت و برنامه او موافق فطرت و سرشت انسانی و در مواردی مطابق عقل و خرد، باشد و یا لاقلاً در تمام برنامه های او خلاف فطرت و عقل دیده نشود.

اگر دعوت مدعی رسالت، بر خلاف تشخیص خرد باشد، خود عقل افراد، دعوت چنین فردی را محکوم می سازد، دیگر نوبت به مطالبه اعجاز نمی رسد. یا چنان که مدعی این مقام، سوابق تاریکی داشته باشد، لکه های ننگین در زندگی وی مانع از گرویدن مردم به او می گردد، و حکیم علی الاطلاق که خواهان هدایت مردم است، چنین فردی را به نمایندگی از خود که مردم بالطبع از او گریزانند، انتخاب نمی کند و عقل و خرد با ملاحظه سوابق ننگین او، دعوت او را محکوم کرده و به رسمیت نمی شناسد، و مطلب همین جا خاتمه پیدا می کند و دیگر نوبت به معجزه خواهی و یا مسائل دیگر نمی رسد.

ولی اگر فرض کنیم شخصی است که در میان مردم سوابق درخشانی داشته، و برنامه ای را که عرضه می کند که کاملاً موافق فطرت و خرد باشد، و معجزه ای در اختیار دارد و می گوید: این

ص: 59

نشانه من بر ارتباط من با جهان غیب است.

اکنون ما هر دو جانب مسئله را بررسی می کنیم یا او در این ادعا راستگو است یا دروغگو، اگر راستگو است و معتقدیم که چنین شرایط سه گانه (سوابق درخشان، برنامه موافق فطرت و خرد و معجزه همراه) جز برای پیامبر راستگو پیش نمی آید، در این صورت موضوع پایان می پذیرد، و اگر فرض کنیم او (نعوذ بالله) با این شرایط دروغگو است یا احتمال می دهیم که دروغگو باشد در این صورت این سؤال پیش می آید که چرا خداوند حکیم چنین قدرتی را در اختیار دروغگویی نهاده است که گروه انبوهی را بفریبد؟

خدای آگاه از این که اعجاز، بر عظمت معنوی مدعی می افزاید، و مدعی نبوت به وسیله همین اعجاز، موقعیت خود را در جامعه بالا برده و حساب خود را از مردم جدا می سازد، و مردم خواه ناخواه به سوی وی جذب و مطیع او می شوند. با این وصف چرا چنین حربه برنده و مغناطیس معنوی قلوب و دلها را در اختیار او نهاده است؟! مگر او حکیم نیست؟ مگر او به هدایت مردم علاقه ندارد؟

از این نظر، شقّ دوم که (معجزه در اختیار مدعی دروغگو است) باطل می شود، و قهراً صورت نخست، که این قدرت (به

ص: 60

مقتضای حکمت) فقط در اختیار افراد صالح و راستگوست، ثابت می شود، و معجزه سند زنده بر صدق گفتار مدعی نبوت تلقی می گردد.

متکلم معروف شیخ علاءالدین قوشچی شارح «تجرید الکلام» تألیف محقق نصیرالدین طوسی دلالت معجزه را بر صدق ادعای دارنده آن چنین بیان می کند: اگر شخصی در محضر گروهی از فرمانروای کشور ادعای سفارت کند بگوید گواه من برای داشتن چنین منصب، این است که وی، هنگام ملاقات برای من احترام خاصی قائل می شود، و فرض شود که رئیس کشور، با توجه به ادعای او، در لحظه ملاقات، همان احترام خاص را انجام دهد، یک چنین احترام، عملاً تصدیق ادعا مدعی به شمار می رود، و هر بیننده ای می گوید: وی سفیر رئیس مملکت است» (1).

کوتاه سخن: آن که هر نوع کاری بر خلاف قوانین طبیعی، بدون رضایت خداوند امکان پذیر نیست اگر آورنده آن، در ادعای خویش دروغگو باشد، توانا ساختن چنین فرد دروغگو، بر چنین کار گذشته بر جذابیت دعوت او موجب گمراه ساختن مردم و ترویج باطل است. و ساحت اقدس خداوند حکیم از چنین کاری 5.

ص: 61

قرآن جامعه بشری را با دلایل روشن و علمی و خردپسند، به اصول و معارف هدایت می کند و درباره پیامبر اسلام چنین می فرماید:

(وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ). (1)

«هرگاه محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) نسبت های بی اساس به ما می داد، او را با قدرت هر چه تمامتر می گرفتیم، و شاهرگ او را می زدیم، و هیچ کس از شما، مانع از وی نیست».

آیه حاکی است که هرگاه پیامبر اسلام نسبت های بی اساس به خدا بدهد، خداوند از او انتقام گرفته، فوراً نعمت حیات را از او سلب می کند.

اجتماع شرایط سه گانه گرایش در پیامبر اسلام

پیامبر اسلام سالیان درازی با پاکی هر چه تمامتر در میان مردم زندگی کرده است، و معارف و اصول و دستورات او مطابق فطرت 7.

ص: 62

و خرد می باشد، و بالاتر از همه با معجزه بزرگی مجهز است که تمام نوابغ جهان و بزرگان عالم و پی افکنان علوم و سخنوران گیتی از مبارزه با آن، اظهار عجز و ناتوانی کردند.

در این صورت این سؤال پیش می آید که هرگاه او در دعوت خود (نعوذبالله) دروغگو باشد، قرار دادن چنین قدرتی در دست مردی (که همه شرایط نفوذ از پاکی و قداست، برتری برنامه ها، و ناتوانی مردم از مقابله با معجزه او، در زندگی او جمع است)؛ مخالف حکمت بالغه است که خواستار هدایت بندگان خود می باشد، حتی اگر چنین فردی در ادعای خود راستگو نباشد، باید خداوند برای حفظ غرض و هدف خود و مصالح بندگانش، نعمت حیات را از او سلب کند، تا بندگانش را نفریبد، و یا این قدرت از او گرفته و شرایط نفوذ او را در مردم از بین ببرد.

از این بیان روشن می شود: که مورد آیه، آن مدعی نبوت است که در آن شرایط دوگانه، علاوه بر معجزه، گرد آید، چنین فردی اگر به خدا دروغ ببندد، خدا شاهرگ او را می زند.

ولی اگر مدعی نبوت، فاقد این شرایط نفوذ آفرین باشد هرگز خدا با او در این جهان مقابله نمی کند، زیرا بی پایگی ادعای او بر همگان معلوم است و نیازی به کار فوق العاده نیست.

خلاصه آیه در مقام بیان حکم هر مدعی نبوت نیست، تا هر

مدعی نبوت بر استواری ادعای خود با آیه استدلال کند و بگوید اگر من در ادعای خود دروغگو باشم خدا شاهرگ مرا می زند، بلکه در مقام بیان آن قسم از مدعی نبوت است که عوامل سه گانه در او گرد آمده باشد.

تبیین وجود رابطه بین اعجاز و راستگویی مدعی نبوت به بیان دیگر

با پاسخ نخست متکلمان اسلامی درباره رابطه منطقی اعجاز با صدق ادعا آشنا شدیم، اکنون با پاسخ دیگر آنان آشنا می شویم: اینک بیان آن:

معجزه نمونه محسوس از ادعای بزرگ او است

پیش از بیان پاسخ باید به انگیزه مردم از درخواست اعجاز توجه کرد در این صورت روشن می شود که رابطه منطقی بیان اعجاز و درخواست آنان کاملاً حاکم است.

پیامبران آسمانی مدعی بودند که وحی بر آنها نازل می گردد. از آنجا که وحی یک نوع ادراک مرموزی است که حقیقت و کمّ و کیف آن برای نوع مردم روشن نیست آنان با این ادعا (ادعای نزول

ص: 64

وحي) مدعی یک نوع خرق عادت بودند که نوع مردم با دیده شک به آن می نگریستند.

بنابراین پیامبران یک ادعا بیش نداشتند، و آن نزول وحی الهی بر آنان و لازمه این ادعا این بود که آنان واجد حس و ادراکی هستند که دیگران فاقد آن هستند و این ادراک یک نوع خرق عادت در محیط ادراکات انسان است. در برابر این ادعا و لازم آن، از طرف مردم دو اعتراض متوجه آنان می شد:

1. شما بشر هستید، و علت ندارد که شما دارای چنین امتیازی باشید، و ما فاقد آن باشیم، و اگر بنا باشد بر انسان وحی نازل شود، باید بر ما نیز نازل گردد.

پیامبران به آنها پاسخ می دادند: نبوت یک موهبت الهی است و نصیب بندگان مخصوص خدا می شود، و هرگز صحیح نیست که همه مردم در تمام امتیازات یکسان و برابر باشند اعتراض و پاسخ پیامبران در آیه های زیر موجود است:

(قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ

ص: 65

«امم گذشته به پیامبران چنین اعتراض کردند که شما مانند ما بشر هستید، هدف شما این است که ما را از روش پدران که پرستش بت ها است باز دارید، و پیامبران در پاسخ چنین گفتند: آری راست است که ما مانند شما بشریم، ولی خدا بر هر کدام از بندگان خود بخواهد منت می گذارد او را برای قیام نبوت و سفارت از خود انتخاب می نماید».

2. اعتراض دیگر آنها این بود: شنیدن وحی الهی و اخذ وحی از مقام غیب، یک نوع خارق العاده ای است که با موازین عادی قابل توجیه نیست، و نوع بشر از چنین ادراک و احساس محروم می باشند و این یک احساس خاصی است که شما مدعی آن هستید، بنابراین اگر شما در این ادعای سراپا خارق العاده (وحی) صادق و راستگو می باشید، یا خود ما را با آن آشنا سازید، و ما نیز آن حقیقت را لمس کنیم و یا خارق العاده دیگری انجام دهید که با مشاهده آن، به ثبوت خارق العاده دیگری (وحی) که ادعا می نمایید و برای ما محسوس نیست، ایمان بیاوریم.

خلاصه یا آنچه را خود شما مشاهده می کنید و فرا می گیرید به 0.

ص: 66

ما نشان دهید، تا اطمینان به حقانیت دعوت شما پیدا کنیم، یا خارق العاده دیگری بیاورید که با رؤیت آن خارق العاده به خارق العاده دیگری به نام «وحی» که مدعی می باشید، مطمئن گردیم.

پیامبران در راه تأمین اطمینان مردم، و به عنوان پاسخ به سؤال معقول و منطقی آنان، و برای اثبات ارتباط خود با جهان دیگر، معجزه های مناسبی می آوردند، و با ارائه برخی از خارق العاده ها ارتباط خود را با جهان غیب و دریافت وحی ثابت می نمودند، و اطمینان مردم را نسبت به خارق العاده دیگری (وحی که دریافت آن برای مردم امکان نداشت)، جلب می کردند.

حدود دلالت اعجاز

شکی نیست که اعجاز گواه اجمالی بر صدق همه گفتارهای مدعی نبوت است نه گواه تفصیلی، توضیح: اعجاز گواه بر اصل نبوت است، نه بر صحت اصول و معارف. معجزه فقط و فقط به عنوان یک سند زنده برای ارتباط با جهان غیب و فوق الطبیعه است، و به عبارت روشن تر برای جلب اطمینان مردم، نسبت به ثبوت خارق العاده ای است به نام «وحی» که مدعی آن می باشند، نه برای اثبات اصول و معارفی که پایه آیین آن ها را تشکیل می دهد.

واضح تر گفته شود: هدف پیامبران از معجزه این نبود که اصول و معارفی را که از طریق عقل و خرد قابل اثبات است به

مردم بقبولانند، و معجزه را نشانه حقانیت تمام گفتارهای خود (حتی در آن قسمت که می توانند مردم از راه اقامه دلیل قانع سازند)، معرفی کنند، بلکه آنها پیوسته در مسائل عقلی در

حد امکان از استدلال بهره گرفته و مشعلی از برهان فرا راه مردم قرار می دادند.

شما اگر آیات قرآن مجید را که پیرامون اصول و عقاید گفتگو می کند مورد بررسی قرار دهید خواهید دید که این کتاب آسمانی درباره معارف، به دقیق ترین برهان و عالی ترین استدلال، اشاره می نماید. و هرگز به برهان اجمالی که اعجاز باشد، بسنده نکرده است.

لطفاً درباره آیات یاد شده در زیر دقت بفرمایید که چگونه با دقیق ترین براهین بر مدعا استدلال می کند:

1. (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ). (1)

«یا آنها بی هیچ آفریده شده اند، یا خود خالق خویشند؟! آیا».

ص: 68

1- . سوره طور، آیه 35-36.

آنها آسمانها و زمین را آفریده اند؟! بلکه آنها جویای یقین نیستند».

در آیه نخست به دو برهان برای اثبات صانع ارائه شده است:

1. معلول بلا علت، یا مخلوق بدون خالق (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ).

2. خود خالق یعنی خود، خویشتن را آفریده اید (برهان دور) (أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ).

در آیه دوم به برهان انّی اشاره شده است و آن این که آفریدگار آسمانها و زمین کی است آیا خود آنها آفریده اند که صد در صد باطل است، پس ناچار جهان آفرینش در زمینی و کیهانی آفریدگاری دارد.

2. (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (1).

«اگر در آسمان و زمین، جز «الله»، خدایان دیگری بود، تباہ می شدند (و بهم می خوردند)».

در این آیه بر بطلان تعدد خدا، از طریق برهان انّی استدلال شده است زیرا لازمه تعدد خدا فساد در دستگاه آفرینش

است، ناگفته پیداست زیرا لازمه تعدد خدای آفریدگار و مدبر، 2.

ص: 69

تعدد تدبیر است و تعدد تدبیر ملازم با به هم خوردن نظام

کیهانی و زمینی است و در واقع برهان به صورت قیاس استثنایی است. دو خدایی در جهان، ملازم به بهم خوردن نظام خلقت است (فساد) و چون فسادی در میان نیست پس تعدد خدا نیز در بین نیست.

3. (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ). (1)

«و خدای دیگری با او نیست؛ که اگر چنین می شد، هر یک از خدایان مخلوق خود را تدبیر و اداره می کردند و بعضی بر بعضی دیگر برتری می جستند؛ منزه است خدا از آنچه آنان توصیف می کنند».

این آیه از سه جمله ترکیب یافته است:

جمله نخست مدعا را بازگو می کند، آن جا که می فرماید: (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ). «با او خدای دیگری نیست».

جمله: (إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) بیان گر یک شق از برهان است، هم چنان که جمله (وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) بیان گر شق دوم از برهان می باشد. 1.

ص: 70

1- . سوره مؤمنون، آیه 91.

اکنون توجه شما را به هر دو شق برهان جلب می کنیم.

اگر جهان دارای دو آفریدگار و مدبّر باشد، تدبیر این جهان می تواند به یکی از صورت های زیر باشد:

1. هر کدام بخشی را که آفریده است اداره کند و در این صورت باید هر بخشی نظام مستقل داشته باشد و هیچ گونه وابستگی میان این دو بخش وجود نداشته باشد، در صورتی که ما مشاهده می کنیم که سراسر جهان در قلمرو یک نظام است؛ نظامی یگانه و به هم پیوسته. این همان است که خداوند فرموده: (إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) «هر خدایی، به تدبیر آفریده خود می پرداخت». و در نتیجه نظام از هم می گسست.

2. در میان این آفریدگاران و فرمان رواهای مختلف یکی از همه برتر باشد و به کار آن ها وحدت و هم آهنگی بخشد، در این صورت همین یکی است که واقعاً خالق و فرمان روای کل جهان است. و این همان است که در جمله دوم وارد شده است:

(وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ): «برخی بر برخی دیگر پیروز می شدند».

3. هر کدام از این خدایان به تنهایی بر سراسر جهان، خواه مخلوق او باشد یا نباشد، فرمان روایی داشته باشند و در هر مورد هر طوری بخواهند فرمان دهند و عمل کنند. این شق هر چند در

این آیه وارد نشده است، ولی جای شک نیست که تعدد تدبیر مایه گسترش فساد در سراسر جهان است و این صورت مصداق آیه مبارکه است که قبلاً به آن اشاره شد یعنی آیه: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ). (1)

.2

ص: 72

1- . انبیاء: 22.

از ویژگی های پیامبران که آنان را از دیگر مصلحان و خیرخواهان اجتماعی جدا می سازد، این است که آنان مدعی هستند که تعالیم و برنامه های خود را از فراسوی طبیعت می گیرند، و معتقدند که دستورها و فرمان های ما زاییده مغز و فکر و اندیشه ما نیست بلکه آنچه که می گوئیم سخنی است که از جهان بالا- بر قلب ما فرود آمده است و این نوع ارتباط را «وحی» می نامند در حالی که دیگر متفکران و مصلحان انسان دوست، طرح های خود را معلول زاییده خرد خود می دانند.

از آنجا که اعتقاد به گیرنده ای به نام «وحی» ملازم اعتقاد به جهان ماوراء طبیعت است و از آن جدا نیست. گروهی از فلاسفه غرب با توجه به روح حاکم، بر محیط می کوشند که مسأله وحی را

به گونه ای تفسیر و تبیین کنند تا تضاد دو اصل را (وحی و انحصار هستی در ماده) برطرف سازند.

از طرفی وجود را مساوی با ماده دانسته و به فراسوی آن با دیده شک می نگرند، از سوی دیگر صفا و درستکاری پیامبران آنچنان مشهود و مورد تصدیق جهانیان است که نمی توانند آنها را به کذب متهم کنند، ادعای آنان این بود که آیین ما زائیده فکر ما نیست بلکه پیام الهی است که مأمور به ابلاغ آن هستیم.

برای رهایی از این کشمکش فرضیه هایی را مطرح می کنند که پس از تبیین نظریه الهیون در مورد وحی، به تحلیل و نقد آنها خواهیم پرداخت.

وحی ادراک عادی نیست

دریافت وحی، از سنخ ادراکهای بشری و معمولی نیست بلکه درکی است غیر عادی که ویژه پیامبران است. و ادراکات بشری و عادی برای خود اقسامی دارد که به آنها اشاره می کنیم:

1. بشر برخی از معلومات خود را از جهان ماده وسیله یکی از حواس ظاهری (سامعه و باصره) دریافت می کند و آنها را به صورت تاریخ و جغرافیا و... تدوین نموده و منتشر می سازد.

2. برخی دیگر از معلومات او، نتیجه ریاضتهای فکری، و ثمره

استدلالاتی عقلی او است و در پرتو نیروی عقل و خرد به یک سلسله حقایق فلسفی و ریاضی که هرگز در خارج وجود ملموس ندارند، واقف می‌گردد، مثلاً آنچه را که فیلسوف در (الهیات) در باره وجود خداوند و صفات و افعال او سخن می‌گوید و یا آنچه را که در (فلسفه) به نام (امور عامه) و اصول کلی فلسفه مورد بررسی قرار می‌دهد و در نتیجه بر وجود یک سلسله قوانین فلسفی استدلال می‌کند، همگی زاینده فکر و تعقل و طرز تفکر فلسفی او است و این پدیده‌های علمی، مدرکی جز فکر و استدلال ندارند و همچنین است بسیاری از فرمولهای ریاضی.

3. قسمت سوم از ادراکات او، پرتوی از غرائز نفسانی و فطرت انسانی او است و به نام وجدانیات خوانده می‌شود مثلاً احساس گرسنگی و تشنگی، میل به امور جنسی، علاقه به مقام و منصب و ثروت، گرایش به فضایل اخلاقی و سجایای انسانی و... همگی ریشه فطری دارند و پرتوی از تجلی فطرت غرایز او است.

4. برخی از ادراکات انسان اثر مستقیم ذوق و استعداد خدایی او است گروهی بدون سابقه تعلیمی و یا با تعلیم و تربیت بسیار کوتاه پدید آورنده عالی‌ترین اثر هنری و ادبی می‌باشند لطیف‌ترین نکته‌های ادبی، و روح انگیزترین مناظر طبیعی و شیرین‌ترین عواطف انسانی را در قالب تابلو و یا داستان و شعر می‌ریزند و

همگی هرچه باشند گامی در مسیر طبیعی و بشری است، در حالی که آنچه پیامبران آسمانی از جانب خدا می گویند، ارتباطی به هیچ یک از این ادراکات عادی ندارد.

پیامبران آسمانی هم چنان که خود آنان نیز تصریح کرده اند دارای ادراک خاص و مرموزی هستند که بدون ابزار و اسباب ظاهری پیامهای الهی را بدون کم و زیاد دریافت می کنند، و در اختیار مردم می گذارند و کوچکترین تصرفی در آن نمی کنند.

گواه روشن بر این ارتباط و وجود چنین آگاهی در مورد آنان (علاوه بر اعجاز(قرآن و احیاء موتی و...)) که خود نشانه ارتباط با جهان غیب است)، دو چیز است:

1. معارف برتر و دور از اندیشه انسانی که بدون ارتباط با مبدأ بی نهایت امکان ندارد که در اختیار بشری محدود (یعنی شخص پیامبر) قرار گیرد.

2. فداکاریهای زاید الوصفی که در راه تحقق بخشیدن به پیامهای الهی، از خود نشان می دهند و جان خود و عشیره خود را فدای آیین خود می سازند، این دو مطلب (معارف وسیع و فداکاریهای بیش از حد) علاوه بر کارهای خارق العاده، نشانه ارتباط آنها با جهان بالا است.

وحی قابل اندازه گیری با ابزار مادی نیست؟

برای یک فردمادی که دایره هستی را منحصر به جهان ماده می داند و جز ماده و پدیده های مادی به چیزی اعتقاد ندارد و به وحی با دیده شک می نگرد، درک وحی و پذیرش آن بسیار مشکل است و تا یک دگرگونی عمیق در طرز تفکر او پدید نیاید، وبه جهانی بالاتر از ماده معتقد نگردد، هرگز قادر بر تصدیق این سنخ مسائل نخواهد بود.

علت این که یک فرد مادی به مسائلی مانند وحی و فرشته و مانند آنها، معتقد نمی باشد این است که او می خواهد همه چیز را با ابزار نارسای مادی خود اندازه گیری کند و سپس در باره آنها داوری نماید، در صورتی که فقط می توان دربارهِ وجود و عدم امور مادی داوری کرد و امور معنوی و مجرد از، بالاتر از این ابزار هستند که تحت حکومت آنها قرار گیرند.

مثلاً هرگز نمی توان روح مجرد را زیر چاقوی تشریح و یا میکروسکوپ و یا سایر وسایل مادی مشاهده نمود و از این طریق در باره آن به نفی و اثبات پرداخت.

دانشمند مادی که می گوید ما در بررسیها و آزمایشهای خود

به موجودی به نام «روح» و ادراکی به نام «وحی» برخورد نمی کنیم در پاسخ او باید گفت شما با این ابزار مادی نمی توانید جز

پیرامون اموری که مادی است قضاوت کنید و درباره موضوعات مافوق ماده که برای خود راه اثبات جداگانه دارند اگر با

کمال بی طرفی وارد شوید به وجود چنین جهانی اعتراف می نمایید.

چرا این آگاهی همگانی نیست

گاهی گفته می شود اگر پیامبران از حس مرموزی به نام وحی برخوردارند پس چرا این حس (1) همگانی نیست.

پاسخ این سؤال بسیار روشن است زیرا دلیل ندارد که اگر حسی، در گروهی پیدا شد باید همگانی باشد، حواس پنجگانه از عمومی ترین حواس انسانی است در صورتی که گروهی فاقد برخی از آنها می باشند آیا این افراد حق دارند که حسی را که خود فاقد آنها هستند رد و نفی کنند.

نوابغ جهان دارای شعور و ادراک خاصی هستند آیا افراد معمولی به خود حق می دهند که وجود چنین ادراک را به جرم نداشتن آن، انکار نمایند.

گروهی ذوق شعری دارند در حالی که اکثریت مردم از آنت.

ص: 78

1- . اگر در باره وحی لفظ «حس» به کار می بریم به خاطر سهولت در تعبیر و تقریب ذهن و یک نوع تشبیه است، وگرنه دریافت وحی از مقوله احساس نیست.

حقیقت وحی در چشم انداز غربیان

گروهی از فلاسفه غرب به خاطر انکار ماوراء طبیعت از یک طرف، و اعتقاد به صداقت و درست گویی پیامبران از طرف دیگر، ناچار شدند برای جمع میان این دو نظر، به توجیه وحی بپردازند به شیوه ای که با اصالت ماده و صداقت پیامبران هماهنگ باشد.

نظریه وحی نتیجه نبوغ فکری است

دستگاه آفرینش افراد نابغه و خیرخواهی را در دامان خود پرورش می دهد که علاوه بر افکار عالی و بلند، جامع صفات و اعمال نیک می باشند و وحی پیامبران منبعی جز خرد انسانی ندارد و جامعه انسانی در طول تاریخ و در هر قرنی، نوابغی پرورش نموده و خدماتی به جهان عرضه داشته است.

برخی از آنان گام فراتر نهاده و وجود نبوغ را معلول یک سلسله حوادث و اتفاقات روانی دانسته و کوشیده اند که با بررسیهای وهمی و پنداری، این علل را در زندگی پیامبران نیز پیدا کنند. که ما قلم را از بازگویی آن، پیراسته می سازیم.

پیامبران با مصلحان نابغه دو تفاوت روشنی دارند.

1. اختلاف در مبدأ

هرگاه منطق وحی مربوط به نبوغ این نوع افراد است چرا این دسته از نوابغ جهان، اصول و قوانین و معارف علوم خود را به عالم دیگر نسبت می دهند، و از این که مربوط به خود آنها باشد به طور واضح از آن تبری می جویند. اینک به پیام الهی درباره پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) گوش فرا دهیم:

(إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ). (1)

«من فقط از آنچه که به من وحی می شود پیروی می کنم».

و یا این که می گوید:

(إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) (2).

«آنچه می گوید جز وحی، چیزی نیست».

در جهان دو نوع (مصلح) داریم، گروهی که داعیه اصلاح دارند و تمام طرحها و نقشه ها را معلول فکر خود و یا حزبی که به وجود آورده است می دانند، ولی در برابر آنها گروهی هستند که به 4.

ص: 80

1- . سوره انعام: 50.

2- . سوره نجم: 4.

نام خدا قیام کرده و مردم را به سوی او دعوت می کنند و یا ایجاد شوق به پاداش، و بیم از کیفر، برنامه اصلاحی خود را طرح و اجرا می نمایند.

در این صورت دلیل ندارد که با این تفاوت، هر دو گروه را از شاخه های یک درخت بدانیم و همه را زاینده نبوغ معرفی کنیم.

2. اختلاف در هدف

این دو گروه همچنان که در مبدأ از هم جدا می شوند، از نظر هدف نیز اختلاف روشنی دارند زیرا:

برای گروه نخست هدف و مقصد در مرحله اول خود شخص است و اگر دارای فضایل اخلاقی باشند، هدف اصلاح نزدیکان، یا قبیله و یا هموطن و هم نوع است و همه چیزهای جهان را برای خودش و حداکثر برای انسان می خواهند.

ولی گروه دوم دارای مکتب معکوس می باشند برای آنها هدف و مقصد خدا است و معتقدند که بشر در سایه اعتقاد به خدا و روز جزا در دو جهان سعادت مند می شود. چنان که می فرماید:

(إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ). (1)2.

ص: 81

«نماز و تمام عبادات من، و زندگی و مرگ من، همه برای خداوند پروردگار جهانیان است».

2. نظریه وحی نفسی

دومین توجیه آنان از وحی، دین است که پیامبران سالها درباره خدا و اصلاح جامعه می اندیشند به نحوی که روح آنان با این اندیشه اشباع می گردد، و کسی که پیوسته در امری و اندیشه ای فرو رفته است صدایی در درون خود می شنود، و فرشته، را که همان صورت ضمیر ناخودآگاه او است می بیند، در حقیقت وحی جز صدای درونی، و فرشته جز ضمیر ناآگاه او چیزی دیگری نیست، اینک به نقد این نظریه می پردازیم:

این تفسیر ریشه در جاهلیت دارد

1. این توجیه نیز تازگی ندارد و مشرکان عهد رسالت وحی محمدی را از همین طریق نیز توجیه می کردند و می گفتند:

(بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ). (1)

«آنچه می گوید افکار پریشانی است که زاییده خیال او5.»

ص: 82

1- . سورة أنبياء: 5.

می باشد».

آنان قرآن را یک رشته افکار نامنظم دانسته که بی اختیار به مغز او راه پیدا می کند، هرچند برخی از این مرحله گام فراتر نهاده او را به دروغ نیز متهم می کردند.

قرآن مجید در سوره «والنجم» آنگاه که موضوع وحی را مطرح می کند، پرده از روی حقیقت وحی برمیدارد و این نظریه را از مشرکان نقل می کند و می گوید: «گروهی قرآن و ادعای پیامبر را زاییده خیال او می دانند و می گویند او خیال می کند که وحی بر او نازل می گردد و یا فرشته ای را می بیند و چنین چیزی جز در محیط خیال او، وجود ندارد».

قرآن در سوره «والنجم» که آیات آن از یک نظم و انسجام بس بدیعی برخوردار است (و بیانگر روحانیت مردی است که در مواقع خاصی در هاله ای از موهبت معنوی خدا قرار می گیرد)، به رد این نظریه می پردازد و می فرماید:

(وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ

ص: 83

عَلَى مَا يَرَى * وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَهُ أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى).

«سوگند به ستاره هنگامی که آهنگ غروب کرد، رفیق شما گمراه نشده و بیراهه نرفته است، او هرگز از روی هوی و هوس دهان به سخن نگشوده است، آنچه می گوید، وحی و سرورش غیبی است که در اختیار او گذاره شده است، موجود نیرومندی (فرشته وحی) به او تعلیم کرده است این معلّم قدرتمند که در افق بالا، قد برافراشت (و برای او نمایان گردید) سپس نزدیک شد و در میان زمین و آسمان و آویزان گردید و به قدری نزدیک شد که به اندازه دو سر کمان یا از آن هم کمتر و نزدیک تر. این معلم به بنده او (خدا) وحی کرد آنچه باید برساند دل آنچه را دید دروغ ندید آیا با او به مجادله برمی خیزید او یکبار دیگر او را نیز دیده است، نزد سدره المنتهی نزد او است جنه المأوی هنگامی که سدره را پوشانید آنچه پوشانید، دید منحرف نگردید و از قوانین رؤیت

قرآن در این آیات نظریه‌وحی نفسی و این که قرآن زاییده تخیل او است به سختی محکوم می‌کند و طرفداران این نظریه را افراد مجادله‌گر معرفی می‌کند و می‌رساند که نه قلب و دل او اشتباه کرده است و نه بصر و دیده او و در هر دو نقطه رؤیت به معنی واقعی انجام گرفته است چنانکه می‌فرماید:

1. (ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى): دل آنچه دیده است دروغ ندیده و اشتباه نکرده است.

2. (ما زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى) دیده منحرف نگردیده و از اصول ابصار طغیان نکرده است و همگی صد در صد حقیقی و واقعی بوده است نه رؤیایی و خیالی.

بنابر این وحی نفسی و یا القاء شعور باطنی و ... اصطلاح جدیدی است بر یک اندیشه جاهلی که در میان اعراب نسبت بهت.

ص: 85

1- . ترجمه آیات پیشین به صورتی که در اینجا انجام می‌گیرد نتیجه دقتی است که در الفاظ و ضمائر آیات انجام گرفته است بنابر این مقصود از (شدید القوی) فرشته وحی است و تمام ضمائر در (فاستوی و هو بالأفق الأعلى) الخ به فرشته برمی‌گردد هم چنانکه ضمیر فاعل در (أوحی) نیز به او بر می‌گردد، و ضمیر (عبده) راجع به خدا است برخی از مفسران در تفسیر این بخش از آیات دچار اشتباه شده و مطالب دور از حقیقت عرضه کرده اند و گاهی نتیجه گرفته اند که پیامبر خدا را دید، یا در فاصله دو کمانی او قرار گرفت در صورتی که با توجه به ضمائر (أوحی)، (عبده) مفاد آیه بسیار روشن است.

وحی وجود داشته است، و با پوشش علمی بیان گردیده است.

وحی نفسی پوششی است بر جنون

عرب جاهلی در عین این که وحی الهی را به صورتهای دیگر نیز توجیه می کرد و پیامبر را مفتتری و دروغگو، و یا ساحر و جادوگر معرفی می کرد ولی اصرار داشت که پیامبر را مجنون و دیوانه نیز، معرفی نماید.

مجنون در اصطلاح آنان، همان جن زده بوده که بر اثر تصرف جن، مشاعر خود را از دست می دهد و پرت و پلا می گوید.

کاهن غیب گویی بود که رابطه ای با یکی از جن ها داشت و او را از اوضاع و احوال جهان آگاه می ساخت.

می گفتند سخنان یک مجنون و دیوانه و یا کاهن وغیب گو مربوط به شخص او نیست بلکه القایی است از جانب جن که بر ذهن و زبان او جاری می سازد هرچند خود او متوجه نگردد.

عرب جاهلی بر اثر دوری از علم و دانش، بر اثر دوری از فریب کاری و دیپلماسی غرب، آنچه را در دل داشت، عاری و برهنه می گفت و رویاروی پیامبر می ایستاد و می گفت:

(وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ) (1) .6.

ص: 86

1- . حجر: 6.

«ای کسی که قرآن بر او نازل گردیده است تو دیوانه ای».

این اتهام اختصاص به پیامبر نداشت بلکه به گواهی تاریخ بشریت پیوسته گروه اصلاح گرها، افراد جاهل و مجنون و دیوانه می خواندند و انتخاب این نسبت برای این است که مردم را از دور آنان پراکنده سازند تا به سخنان او گوش فرام دهند و در قرآن مجید این نسبت به پیامبر در سوره های: حجر/6، سبأ/8، صافات/36، دخان/14، طور/29، قلم/2، تکویر/22 وارد شده است.

ولی همین تهمت از طرف فلاسفه غرب رنگ علمی به خود گرفته و به صورت «وحی نفسی» معرفی شده است و در حقیقت محتوا یکی است، اختلاف در لباس و شیوه بیان است.

ص: 87

فصل ششم: نابسامانی های جهان آفرینش و معارف سه گانه

اشاره

از روزی که بشر دیده به جهان گشوده با یک رشته رویدادهای ناگوار - مانند سیل، زلزله، صاعقه، حشرات موذی، درندگان تیزدندان - روبرو بوده است، و احیاناً انسان ها قربانی این نوع رویدادها شده است.

به خاطر این نوع پیامدهای ویرانگر، فلاسفه اسلامی، مانند شیخ الرئیس در کتاب اشارات (1)، و صدرالمتألهین در اسفار (2) به تحلیل فلسفی شرور پرداخته اند زیرا در آغاز نظر، وجود شرور با یک رشته از اصول و معارف مسلم در تضاد است، این اصول مسلم عبارتند از: ل.

ص: 88

1- . اشارات، ج 2، ص 320-328.

2- . اسفار، ج 7، ص 67 به بعد، ضمن 8 فصل.

1. توحید در خالقیت و این که جز خدا آفریدگاری نیست.

2. حکمت الهی و حکیم بودن خدا، یعنی کلیه کارهای او حکیمانه است.

3. عدل الهی: ساحت خدا را از هر نوع ستم و تعدل پیراسته است.

گروهی می اندیشند که رویدادهای تلخ و زیانبار با این اصول سه گانه که مورد پذیرش فلاسفه اسلامی است در تضاد است. اینک توضیح این سه بخش:

الف. توحید در خالقیت و بساطت ذات ایجاب می کند که او خالق یک حقیقت باشد، یا خیر مطلق، و یا شر مطلق، یعنی باید او مبدأ یکی از دو تا باشد، و نمی تواند مبدأ هر دو گردد، زیرا لازمه آن وجود دو حقیقت متضاد در ذات است که ملازم با مرکب بودن او است تعالی عن ذلک - و لذا - گروهی که به حل وجود شرور در جهان دست نیافته اند راه شرک را در پیش گرفته و خالق خیر را، غیر خالق شر دانسته و سرانجام ثنوی شدند.

ب. خدای جهان به عنوان موجود حکیم معرفی می شود که همه کارهای آن موافق با غرض و دور از عبث است، در این میان، موجودات بی فایده مانند کویرهای بی آب و علف، و یا حوادث زیانبار مانند زلزله و سیل، با حکمت الهی سازگار نیست.

ص: 89

ج. عدل که یکی از صفات فعلی خداست، ایجاب می کند که در قلمرو فعل او ظلم و تعدی نباشد، در حالی که در جهان آفرینش، پدر و مادر بیمار، مایه عقب ماندگی فرزند می گردند و یا بلاهایی که لازمه گناه و سرکشی گروهی از افراد است، دامنگیر همگان می شود و اصولاً زندگی برخی از انسان ها همراه با آلام و مصائب است که با عدل و رحمت الهی سازگار نیست. در این جا مسئله شرور در مقابل وصف عدل الهی قرار می گیرد.

بنابراین، مسئله شرور در قلمروهای مختلف و در رابطه

با مسائل گوناگون کلامی مطرح می شود و در هر مورد برای

خود تحلیل مناسبی دارد و نباید همه تحلیل ها را در یک

مورد آورد.

پیش از آن که به تحلیل این تضادها بپردازیم از تذکر نکته ای ناگزیریم و آن این که:

محور بودن انسان در بحث شرور

تاریخچه بحث درباره شرور از پیشینیان و متأخران، حاکی است که انسان در داوری های خود درباره شر؛ خود را محور قرار داده، و با «خودمحوری» قضاوت و داوری می کند و آن جا که پدیده ای را با مصالح و منافع خود هماهنگ نمی بیند، فوراً آن را شر

ص: 90

و بد می خوانند، در حالی که اگر خود پدیده - با قطع نظر از رابطه او با انسان - مورد بررسی قرار گیرد، چه بسا نام شرّ همراه نخواهد داشت. درندگان بیابانها با اندامی زیبا و قدرتی کم نظیر، آفریده شده اند و هر یک برای خود خواسته ای دارند، اگر این نوع از جانداران در محیطی به سر برند که در آنجا نامی از انسان نباشد هرگز شریر نخواهند بود؛ زیرا از نظر اصل حیات و لذایذ مادی تفاوتی با انسان ندارند. در این مسئله، باید اصل خودمحموری انسان بررسی شود، که آیا صحیح است انسان محور قرار گیرد یا نه؟ آن گاه بر آن پایه، به بحث پرداخته شود.

اکنون به تحلیل و بررسی شبهه شرور با حفظ سه اصل مسلم مذکور می پردازیم:

1. شرور و توحید در خالقیت

خلاصه شبهه این است که موحدان، برای آفرینش جهان، یک آفریدگار بیشتر قایل نیستند و سیل خروشان هستی را به او منتهی می سازند، در حالی که به حکم خرد: باید میان فاعل و فعل، یک نوع رابطه و سنخیت، گرچه رابطه ظلّی وجود داشته باشد. روی این اصل، باید برای این جهان دو خالق اندیشید: یکی خالق خیر و دیگری خالق شر، تا هرکدام فعل متناسب خویش را بیافریند. در

ص: 91

این جا مسئله شرور، با یکتاگرایی یعنی توحید در خالقیت درگیر می شود.

پاسخ:

در پاسخ به شبهه مذکور، دو تحلیل عقلی وجود دارد که ریشه های آن در کلمات حکیمانی مانند: افلاطون و ارسطو دیده می شود:

1. شرور امور عدمی هستند و در قلمرو خلقت و آفرینش قرار نمی گیرند، چیزی نیاز به خلقت و خالق دارد که از هستی سهمی داشته باشد، نه امور عدمی و وهمی.

2. موجوداتی که هرگاه بدون مقایسه با چیزی در قلمرو فکر قرار گیرد، هرگز به شر توصیف نمی شود، ولی آن گاه که پای مقایسه با دیگر موجودات به میان آید، حامل صفت شر می گردد. مانند درندگان بیابانها، سموم حشرات و حوادثی مانند سیل و صاعقه، که هر یک به خودی خود بهره ای از واقعیت دارند جهت ندارد که انسان آنها را بد و شر بشمارد. ولی هرگاه پای انسان به میان می آید و این نوع از موجودات و حوادث با او مقایسه می شوند، یک نوع ناهماهنگی و ناهمسویی مشاهده می شود. در این موقع آنها را شر و بلا تلقی می نماید.

ص: 92

درباره بخش نخست یادآور می‌شویم که آنچه را که ما شر می‌نامیم مانند جهل و فقر، بالذات امر عدمی بوده و بهره‌ای از هستی ندارند، بلکه ذهن انسان با یک رشته فعالیت‌های فکری

این مفاهیم را از خارج می‌گیرد، در حالی که کوچکترین مصداقی در خارج ندارند و این ذهن خطاکار انسان است که برای آنها واقعیت‌هایی در خارج فرض می‌کند. در صورتی که واقعیت آنها «واقعیت نداشتن» است. انسان فقیر، فاقد مُکْنَت و ثروت است و انسان بیمار، فاقد سلامت و تندرستی است و انسان نادان، فاقد علم و دانش است. پس بسیار دور از منطق است که برای یک چنین مفاهیم فاقد مصداق و واقعیت، به دنبال خالق و آفریدگار باشیم.

این همان پاسخی است که از افلاطون - حکیم مشهور یونان باستان - نقل شده است. او با ذکر مثال‌هایی و از طریق استقراء، عدمی بودن شر را تبیین نموده است. [\(1\)](#) البته این پاسخ فقط در این بخش از شرور که جنبه‌های عدمی دارند مؤثر می‌باشد، ولی در بخش دوم مانند بلاها از قبیل سیل‌ها و صاعقه‌ها باید پاسخ دیگری اندیشید، که هم اکنون مطرح می‌کنیم. ص.

ص: 93

1- . شرح منظومه، ص 148-150، الهیات بالمعنی الأخص.

قسم دوم از شرور واقعیتی در خارج دارند، ولی موجودات خارجی بر دو گونه اند:

1. مفاهیمی که اگر به خارج مراجعه کنیم، به طور مستقیم برای آنها واقعیت - و به تعبیر علمی - مصداق می یابیم، مانند طول و عرض. فرض کنید خانه ای که فضای آن با زیر بنایش از دویست متر تجاوز نمی کند، در این جا می گوئیم: این خانه دویست متر است. این یک واقعیتی است که خانه واجد آن است، خواه ما بیندیشیم یا نه، با چیز دیگر مقایسه کنیم یا نکنیم، بالأخره این خانه دارای وسعت و گنجایش خاصی است که از آن با مقیاس معینی (مثلاً دویست متر) تعبیر می کنیم.

2. مفاهیمی که از خارج وارد ذهن ما می شود، ولی اگر از ذهن به خارج برگردیم، برای آن به طور مستقیم مصداق نمی یابیم، مگر این که پای مقایسه به میان آید و اتفاقاً به هنگام مقایسه، دریافت های ذهنی ما متفاوت می باشد و این خود دلیل بر این است که موجود خارجی، دارای چنین واقعیت ها نیست، بلکه این ذهن است که به هنگام مقایسه، این واقعیت ها را از آن انتزاع می کند.

مثلاً همان خانه دویست متری را با خانه ای که صد متر است مقایسه کنیم، فوراً آن را به بزرگی یاد می کنیم، ولی اگر آن را با خانه

ویلایی هزار متری مقایسه کنیم، آن را به کوچکی توصیف می‌کنیم، بالأخره این خانه دو بیست متری نمی‌تواند واجد این دو وصف متضاد باشد و تصور این که یکی را واجد است، بدون دلیل است. ولی در عین حال، ما هر دو مفهوم را از آن انتزاع می‌کنیم و فهم خود را در این انتزاع با واقع مطابق می‌بینیم و این، جز این نیست که این خانه دو بیست متری نه بزرگ است نه کوچک. ولی به هنگام مقایسه با دو خانه مختلف، از نظر وسعت به دو نوع توصیف می‌کنیم. به طور مسلّم چنین واقعیت‌ها که ساخته ذهن است، از نظر تکوینی نیاز به خالق و آفریدگار ندارد.

بر این اساس، می‌توان بی‌نیازی بخش دوم شرور از خالق را تبیین کرد. در بخش دوم با یک رشته موجودات و حوادث رو به رو هستیم که اگر خود آنها را بدون این که با موجود دیگری مانند انسان مقایسه کنیم، هیچ‌گاه آنها را به شر و واژه‌های مرادف آن توصیف نمی‌کنیم؛ زیرا هر یک از آنها سهمی از وجود داشته و غایتی بر آن مترتب می‌گردد که از آن نظر شر محسوب نمی‌شود.

ولی آن‌گاه نام «بلا» و «شر» بر آنها می‌نهمیم که در قلمرو زندگی انسان قرار گیرند. مسلّمأ درندگان، مزاحم حیات بشری می‌باشند و حوادثی مانند سیل و زلزله، آرامش و آسایش را از او سلب می‌کنند، در این جاست که باید گفت: آنچه که نیاز به آفرینش دارد، خود این

موجودات و حوادثی است و آنها نیز فی حدّ نفسه شر و بلا نمی باشند و رابطه لازم را با خالق خود دارند و توصیف آنها به شر و بلا در گرو مقایسه آنها با موجودات دیگر (انسان) است که با حیات آنها، هماهنگ نمی باشد. در این صورت منشأ انتزاع صفت شر، واقعیتی در خود این موجودات نیست، تا نیاز به خالق داشته باشد، بلکه این ذهن ماست که مقایسه را انجام می دهد و این صفت را انتزاع می کند.

2. شرور و حکمت الهی

یکی از صفات خداوند، حکیم بودن اوست که هر موجودی را برای هدف و غایتی آفریده است و این در حالی است که در نظام طبیعت، این بلاها به ظاهر با حکمت او سازگار نیست.

پاسخ:

در پاسخ این اشکال دو مطلب را یادآور می شویم:

1. باید در داوری ها تنگ نظری را کنار نهاد و مجموعه جهان را برای مجموعه بشر در نظر گرفت. چه بسا حوادثی که برای بشر کنونی زیانبار و مرگ زاست، اما در طول زمان مایه حیات و زندگی

ص: 96

می باشد. چه بسا آفاتِ امروز نتیجه یک رشته تحولات در زمان های گذشته است که مایه حیاتِ بشرِ آن روز بوده است و چه بسا بلاهایی امروز، مایه دگرگونی هایی در زمین است که حیات را برای آیندگان میسر می سازد. این نوع داوری ها از این جا سرچشمه می گیرد که ما خود را معیار قرار داده، نه مطلق بشر را و در بستر زمان فقط به امروز می نگرییم نه دیروز و فردا را، و آن دورا از نظر دور می داریم. ارزش این نوع داوری بسان ارزش داوری کسی است که مشاهده می کند: بولدوزری خانه هایی را ویران نموده و گرد و غبار بر پا می سازد، فوراً می گوید: این چه کار نادرست است، ولی اگر هدف از این کار را می دانست که تسطیح زمین برای تأسیس بیمارستان و یا مؤسسه خیریه دیگری است، فوراً از قضاوت خود باز می گشت.

این نوع داوری های عجولانه بسان داوری خفاشی است که از نور و روشنایی رنج می برد و آن را حادثه ای زیانبار می داند.

خلاصه: جهان طبیعت جهان علت و معلول است که زنجیروار به هم پیوسته بوده و باید سود و زیان آن را در مجموع سنجید، نه در یک مقطع معین برای انسان های خاص.

2. انسان علاوه بر بعد مادی، بعد اخلاقی و معنوی دارد. مقیاس در داوری ها تنها بعد مادی او نیست، بلکه بعد اخلاقی او را

نیز باید در نظر گرفت. هرگاه حادثه ای ناگوار آثار تربیتی داشته باشد، باید آن را به نفع انسان اندیشید نه به زیان او. در حقیقت این نوع حوادث زنگ بیدار باشی است که انسان را متوجه خود حقیقت نموده، چه بسا از اعمال زشت و ناروا باز می دارد.

انسانی که غرق نعمت و رفاه باشد، بسان کسی است که بر یک مرکب راهوار سوار شده، مرکب او را به سرعت پیش می برد. یک چنین حالت، در او خواب و غفلت می آفریند و لذا توقف ناگهانی مرکب، او را از خواب غفلت بیدار می سازد. حوادث ناگوار که زنجیر زندگی را از هم گسسته و انسان را در سختی ها قرار می دهد، روح کبر و غرور را از او کاسته و مقدمات بازگشت به حق را فراهم می سازد. قرآن به این حقیقت چنین اشاره می کند: (فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا). (1)

در حالی که اگر فرد مؤمن در مسیر زندگی دچار ابتلائی گردد و با حوادث تلخ روبه رو شود، این حالتها برای او کاملاً سازنده بوده، غبار غفلت را از روح و روان او پاک می سازد. قرآن می فرماید: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى). (2)

و در آیه دیگر می فرماید: (وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا

ص: 98

1- . نساء: 19.

2- . علق: 6-7.

همان گونه که ملاحظه کردید ما در تبیین پاسخ، راه ایجاز را پیمودیم، افراد آگاه می توانند از این رهگذر تفصیل آن را بیابند.

3. شرور و عدل الهی

در بخش سوم، شرور یک نوع ناهمسویی با عدل الهی پیدا می کند. البته مقصود شروری است که زاییده جهل انسان و یا گناه اوست. شکی نیست که ناآگاهی انسان از قوانین طبیعت و یا احکام الهی یک سلسله ناگواری هایی در محیط زندگی و بالأخص بستگان و فرزندان او می گذارد. طبق تحقیقات به عمل آمده، قسمت عظیمی از معلولیت های جسمی و روانی در فرزندان، معلول ناآگاهی و احیاناً بی مبالاتی والدین است، چه بسا انسان آگاه و مقید به اصول زندگی از اولاد سالمتری برخوردار می شود. در سال های گذشته کرم زدگی میوه درختان زیاد بود، و با پیشرفت علوم کشاورزی از آن کاسته شده است، البته آن کرم زدگی و این پیراستگی نتیجه جهل انسان و آگاهی او است.

ممکن است گفته شود: آیات قرآنی حاکی است که گناهان و

ص: 99

خلافکاری های بشر، پی آمدهای سوئی در زندگی نوع بشر دارد، هر چند - عده ای - مرتکب چنین خلافی نشده باشند. یعنی خشک و تر را می سوزاند و به تعبیر قرآن: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) (1)، اکنون سؤال می شود که چگونه می توان گرفتاری افراد بی گناه را با عدل الهی توجیه کرد؟

در پاسخ این پرسش گفته می شود: جهان طبیعت بر پایه اسباب و مسببات استوار است و اصطکاک و تراحم در طبیعت آن نهفته است و تصویر ماده منهای این ویژگی، نفی وجود اوست. آتش در هر کجا باشد، اثر ویژه آن سوزاندن است، خواه در کعبه و مسجد، خواه در خانه و مغازه، بنابراین نمی توان انتظار داشت که جهان ماده خارج از نظام علیت، کاری را صورت دهد، مثلاً الكل فقط در فرد الکلی اثر بگذارد نه در نسل او، یا بیماری سل فقط خود بیمار را از پای درآورد و در محیط دیگر اثر نگذارد. چنین انتظاری از جهان طبیعت، انتظار بی جایی است و معنی آن این است که خدا در آفرینش، تنها به جهان مجردات اکتفا ورزد و اصولاً ماده را درهم پیچیده، اثری از آن ظاهر نشود. این خود مفسده عظیمی دارد که نتیجه آن نادیده گرفتن خیرات عظیمی است که در این بخش از هستی وجود دارد.

ص: 100

در برابر این واقعیت، عدل الهی ایجاب می کند که گرفتارانِ بی گناه را از طریق پاداش های اخروی (1) و یا تخفیف در احکام (2) و مکلف ساختن دیگران، در اعانت و همکاری با حادثه دیدگان و معلولان، جبران سازد.

متکلمان اسلامی مسئله ای به نام «آلام و اعواض» را مطرح کرده، گفته اند: «بر پایه عدل الهی خداوند، افراد بلا زده و بی گناه را از طریق پاداش های دنیوی و اخروی جبران می کند، و این مسئله در کلام عدلیه جایگاه ویژه ای دارد. (3) 2.

ص: 101

1- . قرآن می فرماید: (وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ). (بقره: 155-157).

2- . قرآن می فرماید: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ) (نور: 61).

3- . محقق طوسی در تجرید العقاید گفته است: «والعوض نفع مستحق خال عن تعظیم واجلال، ويستحق علیه تعالی بانزال الآلام وتقویت المنافع لمصلحه الغير وانزال الغموم». کشف المراد، مؤسسه النشر الإسلامی، ص 332.

فصل هفتم: علم و اختیار انسان(1)

مسئله جبر و اختیار از مسائل عمیق فلسفی است ولی در عین حال مورد علاقه همگان می باشد، در حالی که غالب مسایل فلسفی فقط برای گروه خاصی مطرح است. اما به خاطر کششی که همه انسانها به مسئله جبر و اختیار دارند، این مسئله حالت همگانی پیدا کرده، و اندیشه های گوناگونی در رابطه با آن ابراز شده و هر کس به نوعی، حس کنجکاوی خود را، قانع ساخته است. برخی از مردم هر نوع مسئولیت را از خود سلب کرده و خود را آلت دست بخت و سرنوشت دانسته اند و برخی از حکیمان نیز ناخود آگاه، بر این اندیشه صحه گذارده، گفته اند:

ص: 102

1- . این مسأله از شقوق مسأله تعارض علم و دین است، نتیجه دین گرایی اختیار ولی نتیجه فیزیک کلاسیک جبر است.

کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت *** یا رب از م-ادر گیتی به چه طالع زادم

در حالی که برخی دیگر با دید بهتر به این مسئله نگریسته و از افقی بالاتر بر اعمال خویش نظر افکنده، خود را مسئول اعمال خویش دانسته اند و هر نوع سیه روزی و تیره بختی را معلول رفتارهای ناهنجار خود معرفی کرده، و در پاسخ اندیشه پیشین گفته است:

تو خود گر کنی اختر خویش را بد *** مدار از فلک چشم نیک اختری را

علاوه بر نگرش عمومی مردم و جامعه نسبت به مسئله جبر و اختیار. عالمان و دانشمندان علوم مختلف با توجه به رشته تخصصی خود، هرکدام از دیدگاه خود به این مسئله نظر افکنده و قضاوت کرده اند. حکیمان و فلاسفه از دیدگاه مسائل فلسفی؛ متکلمان اسلامی با توجه به قواعد و اصول کلامی، و گروهی از دانشمندان علوم طبیعی از زوایای قوانین طبیعی به آن نگریسته اند. حتی فراتر از این، روانشناسان از زاویه روانشناسی و جامعه شناسان از دیدگاه اصول جامعه شناسی به آن نظر افکنده اند.

در حقیقت مسئله جبر و اختیار یک مسئله استثنایی و شگفت انگیز در میان مسایل کلی فلسفی و کلامی است؛ زیرا هم مورد

توجه توده مردم است و هم مورد علاقه متفکران و اندیشمندان؛ و سرانجام متفکران با مبانی و روشهای ویژه خود به تحلیل و تفسیر آن پرداخته اند.

بررسی همه جانبه این مسئله نیاز به نگارش کتاب جداگانه دارد و چون هدف مقاله، طرح این مسئله در دایره «تعارض علم و دین» است، از مباحث تفصیلی آن خودداری می کنیم. (1) یعنی مجبور یا مختار بودن را به عنوان «رابطه انسان با طبیعت» مطرح می کنیم و با توجه به قوانین طبیعی که مورد قبول علم می باشد، مورد بررسی قرار می دهیم.

تفسیر قوانین طبیعی از دیدگاه فیزیک کلاسیک

بسیاری از دانشمندان طبیعی طبیعت را قانونمند اندیشیده و آن را توده ای از علل و معلولات می دانند که هر علت معینی، معلول خاصی را به دنبال دارد و با آگاهی از وجود علت می توان وجود معلول را به طور قطع و یقین، پیش بینی کرد. آنان بر پایه این اصل، د.

ص: 104

1- . مسئله جبر و اختیار در مورد رفتار انسان، در کتاب «جبر و اختیار» از زوایای گوناگون مورد بحث قرار گرفته است. کسانی که علاقمندند نسبت به این مسئله بررسی جامعی داشته باشد، به کتاب «جبر و اختیار» بحثهای نگارنده، نگارش استاد محترم جناب آقای علی ربانی گلپایگانی، چاپ انتشارات توحید؛ مراجعه کنند.

جهان طبیعت را تفسیر می کردند و ما از این نظریه به «قانونمندی قطعی طبیعت» و نتیجه بخش قطعی آن، تعبیر می کنیم، این نظر از قرن هفدهم میلادی آغاز و تا قرن بیستم بر افکار دانشمندان حکومت می کرد.

توضیح این که: در قرن هفدهم ثابت شد که حرکت کلیه اجرام آسمانی بر طبق قوانین ثابت و پابرجایی صورت می گیرد که توسط دانشمندان توجیه و اعلام شده است. «نیوتن» می گفت: «باید تمام امور طبیعی را با استدلالات مناسبی از روی اصول مکانیک (قواعدی که از اعمال قوانین علیت در طبیعت بی جان به دست می آید) نتیجه گرفت.

گفته «نیوتن» روز به روز بر طرفداران خود افزود و در نیمه قرن نوزدهم این عقیده به اوج خود رسید تا آنجا که «هلمولتز» دانشمند معروف آلمانی اعلام کرد که همه علوم طبیعی باید به علم مکانیک منجر شود؛ یعنی آنگاه که در جهان بی روح مطالعه می کنیم باید علت و معلول را تشخیص داده، رابطه آنها را به تحقیق معلوم نماییم و هیچ چیز را جز در سلسله قانون علیت در نظر نگیریم.

جبر انگاری انسان با استناد به جبر طبیعی

تفسیر رخدادهای طبیعت از طریق قانونمندی طبیعت و جبر

علی حاکم بر آن، یک بحث علمی است و اظهار نظر در باره آن حق دانشمندان علوم طبیعی است، و این را هم می پذیریم که غالباً علما و دانشمندان طبیعت شناس، حرکت جهان طبیعت را در امتداد یک خط مشخص علی و معلولی ترسیم می کنند، به گونه ای که اگر کسی از وجود علل آگاه شود، می تواند همه حوادث آینده را پیش بینی حتمی کند و حتی پیشگویی منجمان و ستاره شناسان را بر همین اصل استوار است که از طریق علم به سبب، مسبب را به صورت حتمی گزارش می کنند.

ما فعلاً در استواری و عدم استواری آن سخن نمی گوئیم؛ زیرا از حوزه بحث ما بیرون است، آنچه مهم است این است که گروهی از این اصل علمی، نتیجه فلسفی گرفته و معتقد شدند که جبر طبیعی منشأ جبر بشری است و از «جبر انگاری طبیعت»، «جبر انگاری رفتارهای بشری» را نتیجه گرفته اند و این گونه افراد با خود می گفتند: اکنون که جهان بی روح تابع قانون علیت است، چرا جهان ذی روح از این قاعده برکنار باشد، این گروه که از جبر حاکم بر طبیعت، به جبر در حیات انسانی پی برده اند، آن را بر سه اصل استوار ساخته اند:

الف. همه رویدادها تعیین و تعیین دارند، یعنی حتمی و تخلف ناپذیرند.

ب. پذیرش آزادی انسان عبارت است از پذیرش فقدان جبر.

ج. نتیجه مخالفت اصل دوم با اصل اول این است که آزادی، وهمی بیش نیست.

و به تعبیر دیگر: فیزیک کلاسیک، توصیف مستوفایی از واقعیت به دست می دهد، چنان که به نظر «لاپلاس» همه حوادث آینده، با اطلاع از حالت کنونی همه ذرات، قابل پیش بینی است. اگر رویدادهای اتمی از قوانین دقیق و اکید پیروی کنند، و اگر قوانین همه چیزها، بدون هیچ کسر و باقیمانده، بر وفق قوانین تشکیل دهنده آنها، بیان شوند در این صورت هر رویدادی جبری و متعین است.

در رفتار نگری، چنین تصور می شود که افعال انسانی جبری است، انسان را یک مکانیسم پیچیده تلقی می کند که بر آیند رفتاریش، فرآورد نیروهایی است که در او است یا بر او مؤثر است، اعمال او توابع قانونمند نیروهای خارجی است که بر او وارد می شود، ما فقط وقتی علل یک عمل را ندانیم از روی جهل آنها را به یک نفس فعال و آزاد نسبت می دهیم. ب. ف اسکینر صریحاً می گوید:

«اگر می خواهیم از روشهای علم در حوزه امور انسانی استفاده کنیم، باید رفتار انسان را قانونمند و جبری بیانگاریم. باید انتظار

داشته باشیم آنچه را یک فرد انجام می دهد، نتیجه شرایط قابل تعیینی بدانیم، که اگر این شرایط کشف شدند، بتوانیم بر طبق آنها اعمال او را پیش بینی کنیم و متعین بدانیم... «نفس» را غالباً علت مفروض هر عمل می گیرند. مادام که متغیرهای بیرونی نادیده گرفته شوند، لاجرم وظایف آنها به یک عامل صاحب اراده و حرکت در درون ارگانیسم نسبت داده می شود. اگر نتوانیم بگوییم عامل و علت رفتار یک انسان چیست، می گوییم، خودش عامل یا علت آن است».⁽¹⁾

تحلیل و نقد نظریه جبرانکاری

1. قانون علیت و جبر علی و معلولی یک اصل مسلم عقلی و خدشه ناپذیر است، و تحقق یک پدیده، جدا از ضرورت وجود نیست، و به اصطلاح فلسفه اسلامی تا پدیده به سرحدّ وجوب و ضرورت نرسد، و تمام راههایی که وجود آن را تهدید می کند، بسته نشود، پدیده تحقق نمی پذیرد، و در این مورد فرقی میان پدیده های طبیعی و افعال بشری نیست.

و به دیگر سخن: پدیده زائیده ضرورت است، و تا وجود شیئی حتمی و قطعی نگردد رخ نشان نمی دهد و این قانون یک قانون

ص: 108

1- . ایان بار بور، علم ودین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص 340-341.

فلسفی گسترده ای است که از آن به اصل «مَالَمْ يَجِبْ لَمْ يُوجَدْ» تعبیر می کنند، و دایره آن گسترده است و منحصر به پدیده های طبیعی نیست، از این جهت با این اصل، که مورد قبول هر دو نظریه است موافقیم و می گوئیم جبر علی و معللی بر طبیعت و غیر آن حاکم است.

2. منشأ نتیجه گیری جبر بشری، از جبر طبیعی در نظریه پیشین خلط میان فاعل های طبیعی و بشری یا ناآگاه و آگاه است، در فاعل های طبیعی به خاطر فقدان آگاهی و اراده، حوادث زنجیره وار پیش رفته و مجالی برای اختیار وجود ندارد، و هر پدیده با سه حتمیت همراه است:

الف. حتمیت قبل از لحظه وجود.

ب. همراه با وجود.

ج. پس از آن.

ولی فاعل بشری که دارای شعور و اختیار است، و از درون، آزادی خود را احساس می کند، در لحظه انجام کار با حفظ تأثر از عوامل خارجی و روحیات درونی، با کمال آزادی یک طرف را برگزیده و پس از گزینش، فعل او حتمیت پیدا می کند، در این جا حتمیت علی و معلولی با انتخاب و آزادی قبل از ایجاد همآهنگ است، درست است رفتار انسان در گردونه زمان به صورت قطعی

ص: 109

و حتمی رخ نشان می دهد و ضرورت می پذیرد، اما فرق است میان ضرورت در پدیده های طبیعی و ضرورت در افعال بشری؛ در قسم نخست، ضرورت بر فعل و فاعل تحمیل می شود، و چه بخواهد یا نخواهد، آتش حرارت را به دنبال دارد، و حرارت نیز گرم شدن فضای مجاور خود را، در حالی که در قسم دوم، ضرورت و حتمیت را فاعل پدید می آورد و تمام درهایی که وجود فعل را تهدید می کنند می بندد، و به فعل حتمیت می بخشد اما این حتمیت و ضرورت تحمیلی نیست، بلکه نشأت یافته از نفس انتخابگر است.

3. درست است که عوامل خارجی و تربیت های پیشین و روحیاتی که در طول زندگی کسب کرده است، در گزینش انسان کاملاً مؤثر است، و لذا رفتار دو انسان که در دو محیط مختلف رشد یافته اند، مختلف می باشد؛ ولی تأثیر این عوامل و روحیات در حد مقتضی است نه در حد علت تامه، یعنی حالت انتخابگری را در انسان نفی نمی کند، و در افعالی که مورد ستایش و نکوهش می باشد سلب اختیار نکرده و دست انسان را نمی بندد.

درست است در محیط زندگی انسان هزاران فعل خارج از اختیار رخ می دهد، و حتی بخشی از کارهای بدنی انسان مانند گردش خون و هضم غذا، خارج از اختیار انسان است ولی در

قلمرو زندگی او یک رشته رفتارهایی است که مورد ستایش و نکوهش می‌باشند و این افعال به هنگام تحقق، دارای حتمیت و ضرورتند ولی سخن در حال تحقق نیست، سخن در قبل از تحقق است، که انسان انتخابگر با آزادی ذاتی خود به یک طرف قطعیت می‌دهد، و طرف دیگر را رد می‌کند. بنابراین، آزادی نافی جبر علی و معلولی نیست به شرط این که به طور صحیح تفسیر شود.

گواه روشن بر این که عوامل خارجی و تربیت‌های خانوادگی و شرایط محیط، سلب‌کننده آزادی انسان نیست این است که چه بسا انسانهایی که در محیط مشابه زندگی کرده‌اند و از نظر تربیت و شرایط یکسانند ولی رفتار آنها متفاوت است، و این گواه بر این است که تأثیر عوامل پیشین در آن حد نیست که انسان را در ردیف فاعل‌های طبیعی و فاقد اختیار قرار دهد.

گواه دیگر بر این که این عوامل در حد ایجاد ضرورت و حتمیت نیست این است که طرفداران همین جبر علی و معلولی بزهکاران را نکوهش کرده و آنان را سزاوار کیفر می‌دانند.

برخی از افراد که در مقابل این برهان روشن قرار می‌گیرند، می‌گویند: «مجازات و سرزنش هیچ توجیهی جز به وسایل استصلاحی (پراگماتیک) که جامعه برای منع و تحذیر رفتار جامعه

ولی پاسخ این اندیشه روشن است، و آن این که هرگاه انسان از جنبه استصلاحی آن صرف نظر کند و خود رفتار را در نظر بگیرد، به ستایش و نکوهش بر می خیزد از این جهت پیمان شکنی، ضعیف کشی، پاسخ نیکی را به بدی دادن، از نظر همه انسانها در همه شرایط نکوهیده است، و این داوری بر اساس مصلحت اندیشی نیست، بلکه ناشی از یک درک وجدانی و فطری است. معلم دلسوزی که مورد اهانت شاگرد لایبالی قرار می گیرد، در وجدان همگان نکوهیده است خواه به صلاح جامعه باشد یا نه.

ص: 112

ما خاوریان معمولاً واژه «تجربه» را در موجود طبیعی به کار می‌بریم، مثلاً می‌گوییم تجربه ثابت کرده که «فلز» در حرارت خاصی باز می‌شود و گل‌گاوزبان آرامش بخش است، و یا آنتی‌بیوتیک کشنده میکروب است، و هرگز واژه یاد شده را در مورد امور معنوی و ماوراء طبیعت به کار نمی‌بریم.

ولی از روزی که در جهان غرب «تجربه» جای برهان را گرفت و به اصطلاح «درمان هر دردی معرفی شد، مسأله تجربه دینی در فلسفه غرب وارد گشت و می‌خواهند از طریق آزمون به جهان غیب پی ببرند و درباره آن، نقیاً و اثباتاً داوری کنند.

علت این گرایش روشن است، چون هیوم و پس از وی «کانت» مدعی شدند: وجود صانع دلیل منطقی و عقلی ندارد، و برهان «امکان و جوب و یا «نظم» از نظر آنان مخدوش است.

تشکیک آنان موجی در غرب پدید آورد و گروهی تحت تأثیر سخنان آنان قرار گرفتند، سرانجام ناچار شدند از طریق تجربه و آزمون (یگانه ابزار شناخت در غرب) راهی به عالم غیب پیدا کنند تا از تنگناهای الحاد بیرون بیایند آنگاه تجربه دینی را، به صورت های گوناگون تفسیر کرده اند که ما همگی را همراه با تحلیل به صورت فشرده مطرح می کنیم:

تفسیر نخست از تجربه دینی

1. پزشکانی که در عمل جراحی سرآمد روزگارند و در رشته تخصصی خود، مهارت فوق العاده ای دارند گاهی از بهبود بیمار خود مأیوس می شوند و وخامت حال بیمار را به گونه ای می بینند که هرگز یک درصد، به بهبودی او امیدوار نمی باشند، ولی ناگهان حال بیمار رو به صحت نهاده و به تدریج بیماری او برطرف می شود؛ این جاست که غالب پزشکان می گویند دستی از غیب بیرون آمد و به او شفا بخشید. بسیاری از پزشکان دارای چنین تجربه پزشکی هستند و از این طریق روزنه ای به جهان غیب به روی آنان گشوده شده است.

2. گاهی مخترعان و مکتشفان بدون مطالعه قبلی به کشف قانونی موفق می شوند و عامل آن را جز نیروی غیبی نمی دانند.

اهمیت و نفوذ الهام در اکتشافات علمی مورد تأیید دانشمندان قرار گرفته است.

در سال 1931م دو دانشمند شیمیدان آمریکایی به نام بلات و پیکر، پرسش نامه ای برای تحقیق درباره ی اهمیت الهام در کشف و حل مشکلات علمی، میان گروهی از دانشمندان شیمی پخش کردند که نتایج آن را منتشر ساختند. یکی از دانشمندان به پرسش، چنین پاسخ داده است: در اثر اشکالات و ابهام فراوان تصمیم گرفتم که دیگر به کلی، کار و تمام افکار مربوط به آن را کنار بگذارم. فردای آن روز در حالی که سخت مشغول کاری دیگر بودم، یکباره (فکری ناگهانی) مانند جهش برق، در خاطر من خطور کرد و آن همان حل مسئله گذشته من بود که مرا به کلی مأیوس کرده بود.

جالب توجه این جاست بسیاری از الهام های علمی که سبب کشف واقعیاتی پر ارج شده است، حتی با رشته علمی و تخصصی آنان ارتباط نداشته است. مظهر چنین الهام و اکتشافی، کشف لوئی پاستور (1842-1895م) دانشمند شیمی دان فرانسوی است که در شناخت میکروب موفق گردید.

3. گروهی، خواب های بیانگر و واقع نما را یک نوع تجربه دینی تلقی می کنند، خوابهایی که پیش از انجام حادثه از وقوع آن گزارش می کند؛ مثلاً مرگ پدر و یا مادر و یا بستگان را در خواب

ص: 115

می بیند و چند ماه بعد انجام می گیرد. فلامیون در کتاب اسرار مرگ، خواب های فراوانی در این مورد نقل می کند و افراد زیادی نیز در زندگی خود از این نوع خواب ها می بینند.

اصولاً پدیده ای که در عالم ماده تحقق نیافته، چگونه در عالم خواب برای انسان نمایان می گردد و سر سوزنی خطا نمی کند؟! این نوع خواب ها را نمی توان با عوامل مادی توجیه کرد.

4. گرفتاران در بیابان سوزان که مرگ خود را در دو قدمی خود مشاهده می کنند با توسل به خدا برای آنها گشایشی رخ می دهد، گشایشی که با موازین مادی تطبیق نمی کند.

خلاصه افراد در زندگی خود تجربه هایی دارند مانند اجابت دعا، شفای بیماری لاعلاج که نمی توان آنها را براساس فرضیه های طبیعی تبیین کرد و همگی حاکی از حضور یک موجود مافوق طبیعی است که مبدأ چنین امور می باشد.

آنچه بر شمردیم نمونه هایی است از تجربه ی دینی به معنی نخست که مایه ی اعتماد گروهی به ماورای طبیعت می شود.

تحلیل تفسیر نخست

آنچه که در این تفسیر آمده است کاملاً درست و پابرجا است و برای نگارنده نیز از این رویدادها رخ داده و در جای خود از آن یاد

کرده است، ولی این رویدادها دیوار «اصالت ماده» را می شکنند، و روزنه ای به سوی جهان غیب باز می کند، اما عامل را به روشنی معرفی نمی کند، آیا این عامل کیست؟ خدا است یا فرشته، یا پری یا روحی از ارواح و... و لذا برای رسیدن به مقصد عالی (خدای آفریدگار) باید دست به دامن براهین عقلی و فلسفی باشیم.

تفسیر دوم از تجربه دینی

در زمان های پیشین، ابعاد روحی انسان را در سه بعد خلاصه می کردند، ولی با کشف بعد چهارم، به وسیله روانکاوان حصار سه گانه درهم شکست و روشن شد که گرایش به خدا و ماوراء طبیعت در درون انسان نهادینه است و دست آفرینش او را با این گرایش مجهز ساخته است، آن سه حس مسلّم عبارتند از:

1. حس کنجکاوی؛ که پدید آورنده ی علوم و دانش های بشری است.

2. حس نیکی؛ پدید آورنده ی اخلاق و تکیه گاه انسان در کارهای نیک است.

3. حس زیبایی؛ پدید آورنده ی هنر و سبب تجلّی انواع ذوقیات است.

ص: 117

در کنار آن سه حس که مورد پذیرش روانشناسان است حس چهارمی به نام «حس مذهبی» است که انسان در خود یک نوع تمایل و کشش به جهان متعالی احساس می کند و در گرفتاریها به او متوجه می شود.

از نظر برخی از روانشناسان تاریخ شکوفایی این حس حدود 16 سالگی انسان است. طبق نظر استانلی «حس مذهبی» در چنین سنینی پیدا می شود. این موضوع را می توان یک صورت فشرده از توسعه شخصیت جوان دانست، این احساس به جوان که تحت تأثیر نیروهای مختلف قرار می گیرد اجازه می دهد که علت نهایی خود را در وجود خدا پیدا کند. (1)

ویلیام جیمز (1842-1910م) از پیشاهنگان مسئله ی حس دینی به شمار آمده و حس مذهبی را پیش از دیگران در کشفیات خود تأیید کرده است. وی، به حس مذهبی به اندازه ای اهمیت می دهد که معتقد است بیشتر آرزوهای ما ریشه ای در ماورای طبیعت دارد، آنجا که می گوید:

«هرقدر انگیزه و محرک میل های ما از عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد، غالب میل های ما و آرزوهای ما از عالم ماورای طبیعت سرچشمه گرفته است؛ چرا که غالب آنها با حساب های مادی جور 8.

ص: 118

تحلیل تفسیر دوم

ما بر این تلاش های علمی ارج می نهیم، و یادآور می شویم: حس مذهبی، پشتوانه قرآنی دارد، کافی است در مفاد این دو آیه دقت کنیم:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ). (2)

«پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفریش الهی نیست، این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی دانند!».

(وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ). (3)

ص: 119

1- . دین و روان، ترجمه مهدی قائمی.

2- . روم:30.

3- . لقمان:32.

«و هنگامی که (در سفر دریا) موجی همون ابرها آنان را بپوشاند(بالای سرشان قرار گیرد)، خدا را با اخلاص می خوانند».

ولی خصوصیات این مرجع را که انسان ها از تنگناها نجات می دهد باید از طریق براهین فلسفی و کلامی آموخت.

تفسیر سوم از تجربه دینی

در این تفسیر تجربه دینی به معنی «کشف و شهود» است که گاهی می گویند ما در طول عمر خدا را شهود کرده ایم، و این نوع شهود را گواه بر وجود خدا می دانند.

کشف و شهود در واقع یک نوع رؤیت قلبی است نه ابصراری، و در کتاب توحید صدوق به این نوع رؤیت اشاره شده است، اما نتیجه آن همگانی نیست فقط گروهی خاص را رهنمون می باشد، نه توده ها، آنان مدعی هستند که ما در لحظه کشف وابستگی خود و جهان را به موجود برتر و والاتر درک می کنیم یعنی خود و جهان را به صورت معنی حرفی و وابسته مطلق، و خدا را به صورت معنی اسمی که کمال استقلال دارد، تلقی می نماییم و چون معنی حرفی در معنی اسمی مندک است، قهراً، جز خدا، چیزی را مشاهده نمی کند. و به قول عارف شیخ نجم الدین محمود شبستری(686)-

ص: 120

زهی نادان که او خورشید تابان *** به نورش --مع جوید در بیابان
جهان جمله فروغ نور حق دان *** حق اندر وی، زپیدایی است پنهان
تو پنداری جهان خود هست دائم *** به ذات خویشتن پیوسته قایم
کسی کو عقل دوراندیش دارد *** بسی سرگش --تگی در پیش دارد
ز دور اندیش --ی عقل فضول --ی *** یکی شد فلسفی دیگر حلولی (1)

نقد جان هاسپرز از تجربه دینی

متفکر آمریکایی جان هاسپرز به نقد این تفسیر پرداخته ، که اکنون متذکر می شویم:

از کجا بدانیم که آنان در این شهود، خطا کار نیستند؛ زیرا ما احتمال می دهیم که تخیل باشد نه حقیقت، و هیچ نوع ضابطه ای برای تشخیص استواری و ناستواری ادعا نداریم.3.

ص: 121

«جان هاسپرز» تصور می کند، که شهود عارف برای دیگران نیز دلیل است، از این نظر می گوید از کجا معلوم که شهود آنها، تخیلی بیش نباشد و ضابطه ای در دست نیست که بتواند، حقیقت را از سراب تشخیص داد. در صورتی که شهود برای خود آنها حجت (یا موکد) یقین پیشین او است و اما نسبت به دیگران در حد مؤید و متذکر می باشد.

در پایان یادآور می شویم تجربه دینی به هر تفسیری باشد، ما را از براهین عقلی بی نیاز نمی سازد، و لذا قرآن با کمال تأکید بر نهادینه بودن خداشناسی، روشن ترین و استوارترین براهین را نیز متذکر می شود.

ص: 122

کثرت گرایی دینی Religious Pluralism از مسائل کلامی نوظهوری است که اخیراً بر سر زبانها افتاده، و کتاب و مقالات متنوعی در تبیین و تحکیم، و یارد و نقد آن نوشته شده است.

عنوان مسأله، مرکبی است از دو کلمه به نام های «پلورالیزم» و «دینی» که مفهوم دومی تا حدی روشن است (هر چند در آینده درباره آن نیز بحث و گفتگو خواهیم کرد) ولی مفهوم واژه نخست آن به توضیح نیاز دارد.

«پلورال» PLURAL و به معنای «جمع و کثرت» است (1). در حقیقت واژه یاد شده حاکی از «کثرت» و «تعدد» است و پسوند آن ISM، از گرایش حکایت می کند و به همین جهت در عرصه های گوناگونی اعم از «دین» و «فلسفه» و «اخلاق» و «حقوق» و.

ص: 123

«سیاست» به کار می رود. مثلاً «پلورالیزم» سیاسی نوعی کثرت گرایی در سیاست است که نشانه آن تعدد احزاب و تشکل گروه ها است و مقصود از آن در مورد ما «کثرت گرایی دینی» است در برابر وحدت گرایی و به اصطلاح «انحصار گرایی در دین» در برابر «شمول گرایی».

پیش از بررسی اصل مسأله، لازم است یک رشته اموری را یادآور شویم، این بحثهای مقدماتی عبارتند از:

1. زادگاه مسأله و سیر تاریخی آن.

2. تفسیر معنی دین و شریعت.

3. انگیزه از طرح این مسأله.

زادگاه مسأله پلورالیزم

در این که مسأله «کثرت گرایی» در چه زمانی در شرق اسلامی مطرح شده است، دلیل قطعی بر اصل تا چه رسد به زمان آن در دست نیست، و هرچند برخی کوشیده اند که زادگاه مسأله را در شرق اسلامی را به دست آورند، اینک اشاره به برخی از نظرها:

1. یوحنا دمشقی (م 248 در سامرا)

می گویند: یوحنا دمشقی مسیحی که پزشک حاذق دربار

ص: 124

خلفای عباسی مانند مأمون و معصم و واثق و متوکل بود، طراح این مسأله بوده است(1)، همچنان که او طراح مسأله «قدیم بودن کلام خدا» بود تا از این طریق قدیم بودن مسیح را که «کلمه الله است ثابت کند.

اگر ثابت شود که وی پدید آورنده این مسأله بوده، نظرش کاستن از تعصب مسلمانان نسبت به مسیحیان ساکن در کشور پهناور اسلامی بود، زیرا بنابر این نظر هر دو آیین حق است، دیگر طرفین نباید بر ضد یکدیگر، سخن بگویند.

2. اخوان الصفا در رسائل خود

برخی می گویند در رسائل اخوان مسأله کثرت گرایی در ادیان مطرح شده است، ولی عبارت کتاب آنان بر خلاف این نظریه دلالت می کند، اینک ترجمه عبارت آن: «اگر احتمال می دهی، دینی بهتر از آنچه برگزیده ای هست به آن بسنده مکن، بهتر از آن را طلب کن...»(2).

این جمله نه تنها ربطی به کثرت گرایی ندارد بلکه بر خلاف آن دلالت می کند.1.

ص: 125

1- . چشم اندازهای ایران، شماره یکم.

2- . رسائل اخوان الصفا: 3/501.

برخی از عبارات او در کتاب «فیصل التفرقه بین الإسلام والزندقه»⁽¹⁾ موهم این معنی است، ولی عبارت او در کتاب «المنقذ من الضلال» کاملاً بر ضد پلورالیزم دینی گواهی می دهد، اینک ترجمه عبارت او:

اختلاف مردم روی زمین در دین یا اختلاف امت اسلامی در مذهب در عین فزونی بسان دریای ژرفی است که بیشترین مردم در آن غرق شده اند، جز افراد کمی نجات یافته و هر گروهی تصور می کند که نجات از آن او است و هر حزبی به آنچه که در نزد او است خوشحال است.⁽²⁾

بنابراین در شرق اسلامی، چنین اندیشه ای در مورد عقاید وجود نداشته است، باید ریشه های آن را در غرب جستجو نمود.

آری در مورد احکام شرعی در صورتی که دلیل از کتاب و سنت نباشد گروهی قائل به تصویب بوده و رأی هر مجتهدی را صحیح و پابرجا دانسته اند، قول به تصویب ربطی به کثرت گرایی دینی در مورد عقاید حتی در احکام آنجا که دلیل از کتاب و سنت باشد، ندارد.⁸

ص: 126

1- . فصول التفرقه بین الإسلام والزندقه، ص 106-107.

2- . المنقذ من الضلال: 1/17-18.

فقط در نظام پیشین در ایران برای سست کردن عقاید جوانان دو نفر پرچمدار این نظریه بود:

1. دکتر میمندی نژاد، او آیه 64 از سوره بقره را دستاویز کرده و به آن استناد می‌جست و پیروی از هر آیین را مایه نجات می‌دانست. و ما در آینده مقصود در آیه را روشن خواهیم کرد.

2. در میان سال‌های چهل و پنجاه در تهران «کانون یکتاپرستی جهان» تأسیس شد، از نوشته‌های مؤسس - متأسفانه مدتی صاحب امتیاز مجله دینی بود - چنین برمی‌آید، که به مسأله کثرت‌گرایی دامن می‌زند.

چیزی که امروز مایه گرمی بازار این اندیشه شده است انتشار برخی از رساله‌ها درباره کثرت‌گرایی است که از آن جمله کتاب «فلسفه دین» نگارش جان هیک (متوفی 1922م) است، وی در این کتاب می‌کوشد که مسأله را به صورت قطعی تلقی کند، البته پس از رساله وی، نوشته‌های دیگری نیز منتشر شده که مایه توجه اذهان گشته است.

تا این جا نخستین بحث ما که تاریخ‌پیدایش مسأله بود به پایان رسید، اکنون به مسئله دوم می‌پردازیم:

معنی دین و شریعت

پیش از آن که به تفسیر این واژه بپردازیم، از تذکر نکته‌ای

ص: 127

ناگزیریم و آن این که باید حساب امور تکوینی واقعی را که جدا از ذهن ما در خارج تحقق دارند، از امور اعتباری که قراردادی است جدا سازیم. بخش نخست در اختیار انتخاب و گزینش ما نیست، لذا جدول ضرب فیثاغورث یک امر واقعی است، و فقط یک نوع واقعیت دارد، نوع دیگر برای آن متصور نیست، و نتیجه $49=7 \times 7$ است و این حقیقت با اعتبار دگرگون نمی شود، قواعد ریاضی و هندسی و فلسفی از این مقوله می باشند که کثرت در آنها قابل تصور نیست.

قانون «نیاز ممکن به علت»، و امثال آن، جز وحدت گرایی راه دیگری درباره آن نمی شود تصور کرد.

بنابراین آنچه از دین جنبه تکوینی دارد مانند... صفات جمال و جلال، و آنچه که پیامبران در مسائل خارج از حس گزارش داده اند مانند برزخ و اعراف و بهشت و دوزخ، یک حالت بیش ندارند و نمی توان درباره آنها کثرت تصور کرد ولی آنچه که در جنبه تشریحی و قانونی دارند، به اعتبار اختلاف زمان اعزام پیامبران می توانند مختلف و گوناگون باشند.

با توجه به این مقدمه مطلب دوم را پی می گیریم.

2. دین و شریعت

از موضوعاتی که باید مورد بررسی قرار گیرد تفسیر واژه های

ص: 128

«دین» و «شریعت» است و تا مفهوم واقعی آن دو، روشن

نشود، نمی توان درباره «وحدت دین» ویا «کثرت آن» تصمیم گرفت.

کسانی که به طرفداری از «پلورالیزم دینی» برخاسته اند، میان «دین» و «شریعت» فرق ننهاده و روشن نکرده اند که درباره وحدت و یا کثرت کدام یک از آن دو، گفتگو می کنند.

قرآن که موثق ترین مدرک برای تفسیر این دو واژه است دین را واحد، و «شریعت» را متعدد می داند، توگویی گوهر دین در تمام ادوار یکی بیش نبوده و همه پیامبران به تبلیغ آن مأمور شده اند، و آمدن پیامبری پس از پیامبری، کوچک ترین تغییر و دگرگونی در آن ایجاد نمی کند و در طول اعصار، کوه آسا ثابت و پا برجا می باشند و دین فراتر از آن است که در قلمرو نسخ قرار گیرد، و به خاطر همین ویژگی «دین» در قرآن مفرد به کار رفته و هرگز به صورت جمع (ادیان) وارد نشده است.

دین امر واحدی است که کثرت پذیر نیست و حقیقت آن همان تسلیم در برابر خدایی است که سلطه و حاکمیت، آفریدگاری و کردگاری و شایستگی پرستش از آن او است و هر امتی به فراخور استعداد و توان خود به آن دعوت شده اند.

شما می توانید این حقیقت را از امعان و دقت در آیات

گونگون به دست آورید و ما به طور موجز به این گروه از آیات اشاره می کنیم.

1. توحید و یکتاپرستی: دین قیم

در برخی از آیات، توحید و یکتاپرستی «دین قیم» نامیده شده، دینی که تزلزل و خلل به آن راه ندارد مثلاً:

یوسف به دو همزندانی خود چنین می گوید: «حکم و فرمان از آن خدا است او فرمان داده است که جز او کسی را نپرستیم آنگاه می گوید: (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) (1)

اگر تسلیم در برابر حق، ونفی تسلیم در برابر غیر او، دین قیم است باید در تمام اعصار، به قوت و نیرومندی باقی بماند، و تنش پیدا نکند.

در آیه دیگر قرآن، یکتاپرستی را از امور فطری می داند که خدا آفرینش بشر را با آن سرشته است آنگاه آن را بسان آیه قبل «دین قیم» می خواند و می فرماید: (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) (2)، تو گویی «دین قیم» واستوار، منحصر در یکتاپرستی و توحید در عبادت خلاصه می شود.

ص: 130

1- (...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ... الدِّينُ الْقَيِّمُ...)(یوسف/40).

2- (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) (روم/30).

2. دین فقط دین اسلام است

برخی از آیات، بر حصر دین در اسلام گواهی می دهند چنان که می فرماید:

(إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...)(1):

«دین نزد خدا فقط اسلام است».

آیه ناظر به عصر رسول خاتم نیست بلکه از یک واقعیت مستمر در همه اعصار گزارش می دهد در این صورت وحدت دین با تعدد شرایع و مذاهب آسمانی جز این تصور ندارد که دین آن باورهای توحیدی و یا معارف الهی است که همه پیامبران، بر تبلیغ آنها دعوت شده اند، و اصول آنها را تسلیم در برابر خدا، و نفی عبادت و اطاعت غیر او تشکیل می دهد.

در آیه دیگر یادآور می شود که هر کس به جز اسلام، از دین دیگری پیروی کند از او پذیرفته نیست. (2) این حکم نه تنها در عصر رسول خدا حاکم بود، بلکه در دیگر اعصار نیز، حاکم است و لذا قرآن درباره ابراهیم یادآور می شود: او یک فرد مسلم بود، نه).

ص: 131

1- . آل عمران: 19.

2- . (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...) (آل عمران/85).

یهودی بود و نه نصرانی و نه مشرک. (1)

یگانگی دین و اینکه آیین ابراهیم نیز اسلام بود با علم به کثرت شرایع و مذاهب جز این تفسیری ندارد که دین همان اعتقاد به توحید و تسلیم در برابر حق تعالی و پرستش او است که زیربنای تمام شرایع را تشکیل می دهد، و تمام پیامبران بر تبلیغ آن دعوت شده اند:

(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...) (2).

«در میان هر امتی، رسولی را برانگیختیم تا به مردم بگوید خدا را پرستید و از پرستش طاغوت (بتها) پرهیزید».

3. دین حق، دین توحید است

برخی از آیات دین حق را به توحید تفسیر می کند و هدف از اعزام پیامبر خاتم را غلبه دین توحید بر آیین شرک معرفی می نماید، و می رساند که این کار امر قطعی و شدنی است هر چند6.

ص: 132

1- . (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (آل عمران/67).

2- . نحل: 36.

این نوع آیات می تواند پرده از معنی «دین» بردارند و برسانند که دین یک رشته آموزه های اعتقادی است که در رأس آنها، توحید قرار گرفته است و از آنجا که گزاره های مربوط به عقاید و معارف حاکی از واقعیت های عینی است، طبعاً دگرگونی به آن راه نداشته و پیوسته ثابت و استوار، و از وحدت و یگانگی برخوردار می باشد.

شریعت چیست؟

«شریعت» و «شرعه» به آن راهی می گویند که انسان با پیمودن آن به آب می رسد قرآن مجید در عین تصریح بر «وحدت دین» بر تعدد شرایع، و وجود شرعه ها و منهای ها تأکید می کند، و مقصود از آن آموزه های عملی و اخلاقی است که با زندگی فردی و اجتماعی و مسئولیت انسان در مقابل خدا و مردم در ارتباط می باشد، اختلاف شرایع نتیجه اختلاف استعداد و توان امت ها و شرایط گوناگونی است که بر آنان حکومت می کرد، و به همین جهت چیزی در شریعتی حرام بود و در شریعت دیگر حلال می شد، و نسخ شرایع بر این اصل استوار است البته مقصود نسخ تمام آموزه های عملی و).

ص: 133

1- . (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) (صف/9).

اخلاقی شریعت پیشین نیست بلکه نسخ بخشی از آنها است، که لازمه پیشرفت زمان و بالا رفتن استعدادها، و دگرگونی شرایط زندگی است.

قرآن در مواردی به اختلاف شرایع تصریح می کند مانند:

(وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا).

«برای هر یک از شماها، راه و طریقی قرار دادیم».

و در آیه دیگر می فرماید:

(ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا...)⁽¹⁾

«سپس تو در بر شریعت و آیین ناشی از امر ما است قرار دادیم، از آن پیروی کن».

از این بیان نتیجه می گیریم حقیقت دین که مربوط به عقیده انسان درباره خدا و صفات و افعال اوست و آنچه که پیامبران از وجود امور غیبی خبر داده اند مانند اوضاع پس از مرگ یکی است و واقعیت آن دگرگونی پذیر نیست، و تمام پیامبران به تبلیغ دین واحد مبعوث شده اند.

در حالی که شریعت که همان آموزه های عملی است، مسلماً متفاوت بوده و در عین حال همه شرایع مشترکاتی نیز داشته اند. و 18

ص: 134

مسأله نسخ شریعت به معنی نسخ همه احکام شریعت پیشین نیست بلکه نسخ یک رشته احکام است که نسخ آن، لازمه مقتضیات زمان و تفاوت توانایی فکر عقلانی امت هاست.

انگیزه یا انگیزه ها از طرح پلورالیزم

مطلب سوم که باید درباره آن سخن گفت تبیین انگیزه از طرح این مسأله است، پلورالیزم دینی به خاطر قرائت های مختلفی که دارد، نمی توان برای طرح آن انگیزه واحدی انگاشت، زیرا هر تفسیر می تواند، انگیزه ای داشته باشد و ما تا حدی به آنها اشاره می کنیم:

1. کثرت گرایی رفتاری

پلورالیزم دینی به صورت رفتاری تفسیر می شود، و مفاد آن این است که پیروان مذاهب گوناگون می توانند در کنار هم زندگی مسالمت آمیز داشته باشند، و یکدیگر را تحمل کنند و انگیزه برای طرح آن کاستن تعصبات مذهبی از پیروان تمام مذاهب است.

گواه این انگیزه، تحرکات پاپ برای زدودن هر نوع تعصب مذهبی است تا آن حد که می کوشند یهود را در کشتن حضرت مسیح (علیه السلام) نیز تبرئه نمایند. در دومین بیانیه شورای واتیکان در

سال 1963 جهت همزیستی مسالمت آمیز مسیحیان و مسلمانان چنین آمده است:

«این شورای مقدس هم اکنون از هر دو طرف می خواهد که گذشته هارا فراموش کنند و از این پس مسیحیان و مسلمانان بکوشند تا میان خود تفاهم برقرار کنند، با حفظ و پیشبرد مصالح همه افراد نیز در راه عدالت اجتماعی و اخلاقی نیکو و همچنین صلح و آزادی یکدیگر را همکاری کنند»⁽¹⁾

اگر هدف از کثرت گرایی این باشد چندان چیز جدیدی نیست و آیین اسلام در این راه پیشگام می باشد و در آیه 64، سوره آل عمران بر این مطلب گواهی می دهد و نامه تاریخی امیر مؤمنان (علیه السلام) به مالک اشتر گواه روشن بر آن است آنجا که می فرماید: همه کسانی که در مصر زندگی می کنند برادر دینی تو هستند و یا انسانی مثل تو، می باشد، بنابراین حقوق همه را در نظر بگیر.⁽²⁾

2. توجیه مطالب ناموزون کتاب مقدس

یکی از مشکلات متکلمان مسیحی، آموزه های ضد خرد و 3.

ص: 136

1- . برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان: 251، جان هیک بیانیه شورا را به صورت دیگر نقل کرده است. فلسفه دین: 242-243.

2- . نهج البلاغه، نامه 53.

عقل «کتاب مقدس» است، تعالیمی که با هیچ معیاری قابل توجیه نیست، بالأخص آنچه که مربوط به صفات و افعال خدا است، مخالفان کلیسا، از لائیک ها و غیره، از این سلاح برنده بر ضد مذهب کلیسا بهره گرفته، و کتاب مقدس را جزء اساطیر و افسانه ها قلمداد می کنند.

پلورالیزم با طرح «گوهر و صدف دین» این نوع اختلافها را بی اهمیت تلقی می کند، و گوهر دین را متحول شدن شخصیت انسان. و گزاره های دینی را حکم صدف دین که برای حفظ گوهر پدید آمده است، می داند. اهمیت دین در گوهر آن است نه در صدف و هرگز نباید بر آموزه های دینی مانند نظریه های علمی نگرست و در صدف و کذب آنها گفتگو نمود، و مادامی که این آموزه ها در تحول شخصیت ما مؤثر است از احترام خاصی برخوردارند.

خلاصه آنچه مهم است گوهر دین و تحول شخصیت انسان به شخصیت خدامحوری است، و کلیه تعالیم و گزاره های کتاب مقدس در قلمرو عقیده و احکام عمل و اخلاقی همه صدف دینند و مادامی که در طریق حفظ آن گوهر به کار گرفته شوند برای ما اهمیت دارد، صدف و کذب، ضد و نقیض بودن آنها برای ما مهم نیست.

ولی از جان هیک باید پرسید آموزه های غلط و متناقض چگونه می تواند تحول صحیح در شخصیت انسان پدید آورد، بت پرستی به هر صورتی باشد چگونه می تواند در تحول انسان مؤثر باشد.

3. توجیه تکرر و تعدد ادیان

در این انگیزه مسأله، حق و باطل، و یا گمراهی و رستگاری فرد مطرح نیست، بلکه هدف رهیافتی نسبت به تصحیح تعدد ادیان و یا شرایع است. زیرا سرچشمه دین یکی بیش نیست و آن شهود «امر مطلق» و متعالی که از آن به «تجربه دینی» تعبیر می کنند ولی نتیجه این شهود متعدد و مختلف است و راه حل آن این است که هرگاه تجربه دینی در قالب تعبیر ریخته می شود از عوامل تاریخی و زبانی، اجتماعی، و جسمانی متأثر می شود و در نتیجه گزاره های دین تفاوت پیدا می کند یکی دعوت به توحید، دیگری دعوت به تثلیث می نماید.

ادیان مختلف، جریان های متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده، و خودآگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی باز یافته است. (1)ت.

ص: 138

1- . جان هیک، فلسفه دین، ص 238. مقصود برداشت های متفاوت پیامبران است.

این نظریه با گفتارهای پیامبران که صاحبان شرایع هستند، سازگار نیست، آنان اصول و فروع را نتیجه وحی دانسته اند، نه معلول عوامل تاریخی و زبانی، اجتماعی و جسمانی.

یک پاسخ کلی بر قرائت های گوناگون

لزوم عرضه انگیزه ها بر سخنان پیام آوران الهی

«پلورالیسم دینی» می خواهد درباره پیام آوران و پیامهای آنها در عرصه عقیده و عمل تحقیق کند و نظر دهد، بدون آنکه با خود آنان به مذاکره بنشیند، و به کلمات و سخنان آنها گوش فرا دهد و لذا سرچشمه دین را «شهود حقیقت مطلق» و پیام های آنان را برداشت های متفاوت آنان از یک حقیقت غایی و مرموز الهی معرفی می کنند اما یک بار نخواستند است همین مطلب را با آنان در میان بگذارد، و پای سخنان آنان بنشیند.

پلورالیسم دینی یک مسأله فلسفی محض نیست که در اتاق های دربسته بدون مراجعه به سخنان پیام آوران، و حافظان و نگهبانان آنها، درباره آن بتوان سخن گفت و نظر داد، بلکه باید به سخنان آنان به دقت گوش داد، آنگاه بر مسند قضاوت نشست.

آنچه که پلورالیست ها در داوری های خود می گویند یک رشته

گمانه زنی هایی است که با کم ترین مدرک تاریخی یا گواه دینی همراه نیست.

امروزه حدس و گمان بلکه خیالبافی، جای برهان و دلیل و تجربه علم آفرین را گرفته تا آنجا که حرکت عظیم انبیا و کتابهای آموزه های آنان، بدون کوچک ترین دلیل به تجربه دینی (شهود موجود مطلق) و آموزه های آنان که به برداشتهای متفاوت از این حقیقت تفسیر می شود، غرب زدگان کشور نیز، دل خود را با این تعبیرهای «اتو کشیده» خوش کرده و تصور می کنند که به حقیقت گرانبهایی دست یافته اند.

بالأخره این نام آوران تاریخ، انسان های پاک و پیراسته از کذب و تزویر بودند و احدی در پیراستگی و طهارت نفس آنان شک و تردید نکرده است، چرا در سخنان آنان، از پلورالیسم با قرائت های مختلفش اثر ورد پایی به چشم نمی خورد.

در این نظریه، پیام ها و آموزه های پیامبران در عرصه عقاید و احکام و اخلاق به برداشت های متفاوت آنان از شهود موجود مطلق تفسیر می شود که ربطی به خود وجود مطلق ندارد، در حالی که آنان می گویند، آنچه ما می گوئیم، ارتباطی به خود ما ندارد ما جزء این که ناقل پیام، و حامل فرمان هستیم چیزی دیگری نیستیم

ص: 140

و شعار همگان است آیه: (...إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ...) (1)، و آیه: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (2) می باشد.

این ایده کاملاً سست و بی پایه است، آن هم به جهات زیر:

اولاً: باید این موضوع را با پدید آوردن شرایع در میان نهاد، و از آنان نظر خواهی کرد آیا آنان برای شریعت خود حد و مرزی قائل بودند یا آن را جهان شمول دانسته و در تمام ادوار، سعادت آفرین معرفی می کردند.

سخنان آنان در این مسأله می تواند به این نزاع خاتمه بخشد. شگفت این جا است که پلورالیست درباره شرایع پیامبران تصمیم می گیرد و چیزهایی به آنان نسبت می دهند بدون اینکه با آنان گفتگو کنند.

ثانیاً: تاریخ قطعی شرایع، محورهای پنجگانه ای معرفی می کند، و در رأس هر یک از این محورها پیامبر صاحب شریعتی بوده، و میان او تا ظهور محور دوم، پیامبران زیادی برانگیخته شده که کار آنان جنبه ترویجی بوده و از هر نوع حکم جدید، محروم بوده اند این محورهای پنجگانه عبارتند از نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد علیهم السّلام که هر یک صاحب شریعت بودند، و 6.

ص: 141

1- . یونس: 15.

2- . انعام: 106.

نزول شریعت و کتاب از دوران نوح آغاز شده و با بعثت پیامبر اسلام پایان یافته است و قرآن به روشنی به این مسأله گواهی می دهد و می فرماید:

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...)(1)

«آیینی را که برای شما تشریح کرد همان است که به نوح توصیه کرده بود، و آنچه به تو وحی کردیم و بر ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم این است که دین را بپا دارند و در آن تفرقه ایجاد نکنند».

در این آیه، محاور پنجگانه تاریخ نبوت مطرح شده و نامی از زندگی دیگر پیامبران به میان نیامده چون آنان صاحب شریعت و محورهای اصلی نبودند، بلکه وظیفه ای جز ترویج شریعت حاکم بر زمان خود رانداشتند.

اختلاف استعدادها و قابلیت ها سبب تعدد شرایع بوده و خدای کمال مطلق، هیچ گاه آیین ناقصی را نفرستاده بلکه هر آیینی نسبت به مخاطبان خود در نهایت کمال بوده است و این ایجاب 3.

ص: 142

1- . شوری: 13.

می کند که مخاطبان بالاتر، باید از شریعت دیگر بهره بگیرد تا رشته فیض معنوی به حلقه اخیر منتهی گردد، و شریعتی فرو فرستاده شود، که بتواند جامعه انسانی تا روز رستاخیز را اداره کند، و به نیازهای مادی و معنوی او را پاسخ دهد، باب نبوت مختوم و وحی تشریحی قطع شود.

با توجه به سیر تاریخی نبوت به برخی از مفاصل این نظریه در قالب این تفسیر اشاره می کنیم:

1. هرگاه بر پیشانی هر شریعتی دوام و جاودانگی نوشته گردد، تشریح شرایع متعدد و اعزام رسولان محوری لغو بوده، و جز تشویش و ایجاد تفرقه ثمره ای نخواهد داشت.

2. هرگاه پیروی از هر شریعتی مایه رستگاری بوده، تحدید نبوتها به آمدن پیامبر بعدی و بشارت از ظهور آن، وجهی نخواهد داشت.

3. هرگاه هر شریعتی از خلود و جاودانگی برخوردار است نسخ احکام ولو به صورت اجمالی بی موضوع خواهد بود، و گفتار مسیح (...وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...)(1): «آمده ام برخی از چیزهایی که در شریعت پیشین برای شما حرام بود، حلال کنم» مفهوم و معنی نخواهد داشت.0.

ص: 143

1- . آل عمران:50.

4. هرگاه شریعت حضرت مسیح در زمان نزول شریعت لاحق، از رسمیت و صلاح آفرینی برخوردار بوده، دعوت پیامبر اسلام از یهود و نصاری به پیروی از آیین خود چه وجهی داشت، در حالی که قرآن با صراحت کامل اهل کتاب را گمراه معرفی می کند، مگر اینکه به آیین جدید نیز ایمان بیاورند و می فرماید: (فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا...)⁽¹⁾.

5. این نظریه با توجه به متون کتاب مقدس، و قرآن مجید، و گفتارها و نامه های حضرت رسول آنچنان بی پایه است که به جز فرد پیش داور، کسی آن را باور و تصدیق نمی کند.

6. حیات معنوی انسان در سرای دیگر نتیجه عقیده صحیح و عمل صالح می باشد و پاداش های اخروی، تجلیگاه این دو به شمار می رود، اکنون سؤال می شود دو عقیده متضاد و یا عمل به دو حکم مخالف، چگونه می تواند ضامن حیات معنوی انسان باشد.

عقیده به توحید در قلمروهای مختلف و هم اعتقاد به تثلیث و سه گانگی خدا، همچنین پرهیز از شراب و ربا، و هم میگساری و رباخواری چگونه مایه رستگاری انسان در دو جهان می گردند.

7. اگر از این جهات صرف نظر شود، رستگاری از آن آیین های واقعی است که به صورت دست نخورده باقی باشد، آیا.

ص: 144

این شرط در شرایع پیشین صادق است در حالی که انجیل تاریخ زندگی حضرت مسیح است، نه کتاب و پیام های او، این کتاب به وسیله شاگردان او نوشته شده و هر یک از اناجیل چهارگانه، زندگی مسیح را به نوعی ضبط کرده و سرانجام مصلوب شدن و دفن و عروج او را به آسمان نیز نگاشته اند.

آیا این انجیل بشری می تواند برای تمام انسانهای روی زمین سعادت آفرین باشد، تورات حضرت کلیم نیز به سرنوشت انجیل دچار گردیده است، تورات کنونی، پس از نابودی نسخ تورات در عصر بخت النصر بوسیله یک نفر از حافظان تورات قرائت گردید و نوشته شد، آن هم پس از گذشت هفتاد سال از نابودی آن.

وجود تحریف مسلم در آنها، و وجود احکام و گزاره های خلاف عقل و خرد، و انتقاد قرآن از تورات کنونی، گواه بر این است که این کتاب نمی تواند رهبر سعادت و ضامن هدایت باشد.

8. ما از همه اینها صرف نظر می کنیم، و می گوئیم «ادیان بزرگ تاریخ به مثابه مجموعه هایی شناختی است که منظومه واحدی از باورها را تشکیل می دهند» ولی هرگاه دیدگاه یکی را برتر و کامل تر تشخیص دادیم، به حکم خرد باید از افضل و برتر پیروی کنیم، و این حقیقتی است که برخی از طرفداران پلورالیسم به آن تصریح می کنند و بلیام الستون می گوید: من واقعاً فکر نمی کنم کلیه ادیانی

که در طول تاریخ بسط پیدا کرده و تا به امروز دوام یافته اند، از نظر معرفت شناسی یکسان و برابرند - و نیز می گوید: ممکن است ملاحظات دیگری برخی از این منظومه باورها بر پاره ای دیگر رجحان بخشد. (1)

استدلال با آیه ای برگزین گزایی

قرآن مجید، گروههایی را که به آنان «مؤمن و یهودی و نصرانی، صابئی» گفته می شود، در برابر خدا یکسان و نجات همگان را در ایمان به خدا و عمل صالح می داند چنان که می فرماید:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ). (2)

«کسانی که به آیین اسلام ایمان آورده اند (مسلمانان) و همچنین یهود و نصاری و صابئین، هرگاه ایمان راستین به خدا و قیامت داشته و عمل صالح انجام دادند، اجر و پاداش آنان نزد خدا محفوظ است، و نه از عذاب قیامت بر آنان بیمی 2.

ص: 146

1- . کیان شماره 50، ص 7.

2- . بقره: 62.

است و نه اندوهگین می باشند».

استدلال با آیه بر مسأله کثرت گرایی حاکی از آن است که مستدل از مفهوم آیه بی اطلاع می باشد، آیه در مقام تصحیح همه حلقه های شرایع آسمانی نیست، آن هم پس از فرود آمدن آخرین حلقه آن، بلکه در مقام رد زیاده خواهی های یهود و نصاری است که برای خود ویژگی های خاصی قائل بودند، مانند:

1. (نَحْنُ أَوْلَادُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ). (1)

«ما فرزندان و محبوبان درگاه خدا هستیم».

2. (وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً). (2)

«و گفتند: هرگز آتش دوزخ، جز چند روزی، به ما نخواهد رسید».

3. (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا). (3)

«گفتند: یهودی یا مسیحی شوید، تا هدایت یابید!».

وحی الهی بر این اندیشه های بی پایه خط بطلان می کشد و 5.

ص: 147

1- . مانند: 18.

2- . بقره: 80.

3- . بقره: 135.

می گوید همه انسان ها در برابر خدا یکسان هستند، امتیاز با دین و عمل صالح است.

و لذا در آیه دیگر می فرماید:

(تِلْكَ آيَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ). (1)

«این آرزوی آنهاست. بگو: اگر راست می گوئید، دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید! آری، کسی که روی خود را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد، پاداش او نزد پروردگارش ثابت است، نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می شوند. (بنابراین، بهشت خدا در انحصار هیچ گروهی نیست)».

بنابر این آیه در مقام تجویز پیروی از تمام آیین ها نیست، بلکه در مقام ردّ ادعاهای پوچ برخی از گروه ها است.

اما اکنون باید به کدام یک از این شرایع عمل کند، آن را باید از دیگر آیات قرآن به دست آورد و آن آیه ای است که می فرماید:

(مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ).

ص: 148

وَحَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا. (1)

«محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست؛ ولی رسول خدا و ختم کننده و آخرین پیامبران است؛ و خداوند به همه چیز آگاه است!».0.

ص: 149

1- . احزاب:40.

در میان متکلمان مسیحی، مسأله ای به نام «زبان دینی» مطرح است، گویا در مقام بیان مقاصد دو زبان داریم: 1. زبان عرفی و مردمی، 2. زبان دینی. در حالی که در چشم انداز مفسران قرآن یک زبان بیش نیست و آن زبان عرفی و مردمی است و پیامبران نیز با همان زبان با مردم سخن می گفتند چنان که درباره همه کتاب های آسمانی می فرماید:

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). (1)

«ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم؛ تا 4.

ص: 150

(حقایق را) برای آنها آشکار سازد؛ سپس خدا هرکس را بخواهد (و مستحق بداند) گمراه، و هرکس را بخواهد (و شایسته بداند) هدایت می کند؛ و او توانا و حکیم است».

آیه نه تنها به نوع زبان اشاره می کند، بلکه می رساند آنان در ابلاغ رسالت خود از همان شیوه بهره می گرفتند که خود مردم در مقام مفاهمه از آن بهره می گیرند، گواه بر مطلب دوم جمله (لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) است بنابراین دو زبان نداریم، یک زبان بیش نیست و آن زبان مردمی و عمومی است و پیامبران نیز از همان زبان در ابلاغ اوامر خدا بهره می گرفتند.

اشتباه نشود: مقصود این است که پیامبران در شیوه بیان از همان راهی که مردم در بیان مقاصد خود بهره می گرفتند آنان نیز از آن راه وارد می شدند و اما از نظر محتوا، مسلماً محتوای وحی الهی، قابل قیاس با گفتارهای روزمره مردم نیست و این دو مسأله را نباید یکسان گرفت.

در زبان مردمی به کارگیری الفاظ یا جمل، گاهی به صورت حقیقی و گاهی به صورت مجازی و احیاناً به صورت کنایه ای است و کسانی که آگاهی مختصری در علم معانی و بیان دارند تصور این سه قسم برای آنها بسیار آسان است، قرآن نیز در بیان حقایق از این سه شیوه بهره می گیرد:

ص: 151

استعمال حقیقی:

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ). (1)

«بگو: خداوند، یکتا و یگانه است».

استعمال مجازی:

(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ). (2)

«(و اگر اطمینان نداری) از آن شهر که در آن بودیم سؤال کن، و نیز از آن قافله که با آن آمدیم (پرس)؟ و ما (در گفتار خود) صادق هستیم!».

استعمال کنایی:

(وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا). (3)

«اما کسی که در این جهان (از دیدن چهره حق) نابینا بوده است، در آخرت نیز نابینا و گمراهتر است!».

ص: 152

1- . توحید: 1.

2- . یوسف: 82.

3- . اسراء: 72.

اعمی که فاقد بصر است گفته شده از آن فاقد بصیرت اراده شده است.

در همه موارد، اراده جدی بر تفهیم یک حقیقت خارجی وجود دارد و آن حقیقت به یکی از سه صورت بیان شده و لازم است به این نکته توجه شود که مرز بین دو چشم انداز اسلامی و مسیحی در تفسیر زبان دینی در این نکته خلاصه می شود.

تفسیر باطنیها

اگر زبان قرآن زبان عربی است باید کلام خدا را وفق فهم عرب تفسیر شود، تفسیر آیات به شیوه ای خارج از فهم عرب زبان، برای ما حجت نیست و به یک معنی تفسیر به رأی شمرده می شود، بنابراین تفسیر گروه باطنیه، و یا متصوفه، جز تفسیر به رأی چیز دیگری نیست در نظر این گروه مقصود از «صلاه» در آیه (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) همان رسول ناطق است متأسفانه تفسیر ابن عربی همگی بر این شیوه استوار است.

او می گوید: مقصود از جبرئیل، همان عقل، و مقصود از میکائیل، روح فلک ششم، و مقصود از «اسرافیل» روح فلک چهارم و مقصود از عزرائیل روح فلک هفتم جسم است. (1)0.

ص: 153

1- . تفسیر ابن عربی، ج 1، ص 150.

نتیجه این که قرآن زبان عربی است و باید با توجه به قواعد زبان و قرائن موجود در آیه و آیات دیگر به تفسیر قرآن پرداخت.

از آنجا که سنت پیامبر و احادیث معصومان حجت های الهی هستند، روایات آنان در مورد تخصیص عمومات و تقیید اطلاقات حجت خواهد بود و این مطلب ربطی به تفسیر به رأی ندارد.

تصور نشود بیان یاد شده مایه نزول عظمت قرآن و مکانت والای آن است، هدف این است که آیات قرآن، دستاویز گروه های منحرف نشود، که برای مقاصد شخصی دست به تفسیر قرآن می زنند در حالی که آیه ناظر به آن نیست.

زبان دین در اندیشه گروهی از غربیان

بررسی پیشین ثابت کرد که گزاره های دینی حاکی از حقایق خارجی است و دلالت آیات بر آن معانی، گاهی به صورت دلالت مطابقی و احیاناً به صورت دلالت التزامی است (کنایه)

برخی از فلاسفه غرب کوشیده اند اظهارات کتب مقدس را به عنوان چیزی غیر از اظهار واقعیات تفسیر کنند، اینک برخی از انظار آنان :

ص: 154

1. نظریه نمادین یا سمبلیک

تفسیر نمادین یا سمبلیک عبارت است از «کنایه گویی»، در کنایه، جمله در معنی تحت اللفظی به کار می رود به خاطر این که مخاطب را به معنی دوم که لازمه معنی نخست است منتقل کند، البته «کنایه گویی» در برخی از موارد پذیرفته شده است و نمونه ای از آن بیان شد، اما نمی توان همه آیات وحیانی را که در تورات و انجیل و قرآن وارد شده است از این راه تفسیر کرد، شوربختانه متکلمان مسیحی تمام داستان های کتب وحیانی را از این طریق تفسیر می کنند و همه را تئوری تمثیلی و سمبلی می دانند مثلاً می گویند در زندگی بشر هابیل و قابیل وجود نداشته، و این دو رمز قوای شیطانی، قوای رحمانی است و هر یک از دو مقام، بیانگر خصوصیات این دو نوع قوا می باشند، و همین سجده فرشتگان بر آدم و سرپیچی ابلیس از سجده بر او واقعیت خارجی نداشته و جنبه نمادی و سمبلیک دارد.

علت این که برخی از آنان به این نظر کشیده شده اند این است که می خواهند از این طریق تعارض علم و دین را برطرف سازد، مثلاً دین می گوید انسان از روز نخست به همین شکل آفریده شده است و نسل انسان به آدم و حوا می رسد، در حالی که داروینیسیم... ثبات انواع را منکر شده و انسان را متحول یافته از موجود پست تر

دانسته است، جمع میان این دو نظر این است که بگوییم خلقت انسان از آدم و حوا جنبه نمادین و سمبلیک است، این گروه به جای این که تعارض علم و دین را برطرف کنند در واقع وحی را از ارزش انداخته اند، طرفداران این نظر هرگز فکر نمی کردند که «داروینیسیم»، پس از مدتی جای خود را به «نئوداروینیسیم» خواهد داد، آن هم طولی نکشیده جای خود را به فرضیه دیگر به نام موتوسیون (جهش) داد. این نوع دگرگونیها حاکی از بی ثباتی نظریه تحول انواع است.

می گویند: «گزاره های کلامی بیانگر یک رشته احساسات در درون انسان است، اگر می گوید: «او زمین و آسمانها را آفرید» یا «او مراقب اعمال انسان است» یا «رستگاری و بدبختی انسان از ازل مقدر است»، هدف از جمله نخست اظهار خشیت و اعجاب و مقصود از جمله دوم ابراز حس آرامش و امنیت در جهان، و مقصود از جمله سوم ابراز حس درماندگی عام است. بنابراین هیچ کدام از جمله ها گزاره خبری نیست بلکه بیانگر حالات درونی گوینده می باشد».

«اینها بیانات شاعرانه ای هستند که بیانگر احساسات درونی شخصی اند نه «بیاناتی توصیفی و ناظر به واقع». مثل این که احساس پوچی خود را به جای این که با تعبیر «وای بر من» بیان

کنیم با عبارت: «زندگی یک سایه متحرک است» ادا کنیم. بنابر این، اظهار در این گونه موارد، اظهاری شعری است نه اظهاری ناظر به امری واقعی»⁽¹⁾.

این تحلیل از جهاتی سست و بی پایه است.

1. گوینده‌ی گزاره‌های کلامی، از نظر کتاب مقدس خود خداست. او در تورات می‌گوید: خداوند زمین و آسمانها را در شش روز آفرید، و همچنین است دیگر جمله‌ها؛ آیا درست است که بگوییم گوینده سخن می‌خواهد ابراز احساسات کند؟!

2. فرض کنید، گوینده انسان است ولی آنچه که می‌خواهد بیان کند جز آن است که در این نظریه آمده است. وی در وصف خدا سخن می‌گوید، او را خالق جهان، و مراقب بندگان، و طراح سرنوشت آنها معرفی می‌نماید. تفسیر سخن او از طریق احساسات، یک نوع تفسیر به رأی است که روح گوینده از آن اطلاع ندارد.

3. اصولاً چه مانع دارد که این جمله‌ها، هر دو معنی را برسانند، زیرا هیچ نوع تعارض میان آن دو نیست یعنی در عین اخبار از یک واقعیت، ابراز احساسات نیز بکند بالأخص که معنی دوم در طول معنی نخست قرار گرفته است و حالت لازم و ملزومی دارند. 6.

ص: 157

1- . امیر عباس علی زمانی، زبان دین، ص 36.

4. این تحلیل (ابراز احساسات) در همه گزاره ها صحیح نیست مثلاً آنگاه که موحد می گوید: خدا بسیط است مرکب نیست، واحد است متعدد نیست، وجود بحت است، یا ماهیت ندارد، چطور می توان گفت: گوینده ابراز احساسات می کند، چه احساسی را با این گزاره ها آشکار می سازد.

تا این جا ما با دو نظریه از آراء متکلمان غربی درباره زبان دین آشنا شدیم، نظریه های دیگری نیز هست که به خاطر بی مایگی از نقل آنها خودداری می شود.

ص: 158

فصل یازدهم: رابطه دین و اخلاق

اشاره

درباره «دین و اخلاق» دانشمندان مغرب زمین گفتگو‌هایی انجام داده اند، آنچه که برای ما مهم است پیرامون سه موضوع که در واقع اجزاء هر گزاره ای را تشکیل می دهد، بحث و گفتگو کنیم، این سه موضوع عبارتند از:

1. دین چیست؟

2. اخلاق چیست؟

3. رابطه اخلاق با دین چگونه است؟

و در تشریح موضوعات سه گانه از اندیشه های دانشمندان اسلامی بهره می گیریم.

الف. دین چیست؟

دین در زبان عرب یک معنی بیش ندارد و آن «انقیاد» و پیروی

ص: 159

است و دیگر معانی آن، صورت دگرگون یافته از این معنی اصلی است، اینک گواه ما بر معنی «دین».

قرآن مجید واژه «دین» را در همین معنی به کار می برد، آنجا که می فرماید:

(هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ). (1)

«او است زنده، خدایی جز او نیست، او را بخوانید، اطاعت و انقیاد از آن او است، سپاس خدا را که پرورش دهنده جهانیان است».

در برخی از آیات، اسلام را تنها دین خدا معرفی می کند، چنان که می فرماید:

(إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ). (2)

«دین نزد خدا اسلام است».

و نیز می فرماید:

(وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ). (3) 5.

ص: 160

1- . غافر: 65.

2- . آل عمران: 19.

3- . آل عمران: 85.

«هر کس از آیینی غیر از اسلام پیروی کند از او پذیرفته نمی شود».

مقصود از اسلام، انقیاد و سرسپردگی مطلق، به خدای جهان آفرین است و این اصل، پایه همه شرایع آسمانی است، از آیین ابراهیم(علیه السلام) گرفته تا آیین حضرت خاتم(صلی الله علیه وآله وسلم). و این اصل هرگز منسوخ نشده و در تمام شرایع آسمانی محفوظ می باشد، از این جهت قرآن حضرت ابراهیم(علیه السلام) را چنین توصیف می کند:

(مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ). (1)

«ابراهیم هرگز یهودی و نصرانی نبوده، بلکه فرد موحد و مسلمان بوده و از مشرکان نبود».

از اندیشیدن در مفاد این آیات سه گانه بر تعریف دین دست می یابیم و آن عقیده به خدای آفریدگاری است که باید در زندگی از فرمان های او پیروی کرد و در مقابل دستورهای او تسلیم مطلق بود.

علامه طباطبایی انقیاد مطلق در زندگی را در قالب یک تعریف جامع ریخته و می فرماید:

«الدین نحو سلوك في الحياه الدنيا يتضمن صلاح7.

ص: 161

1- . آل عمران:67.

الدنيا بما يوافق الكمال الأخرى والحياء الدائم الحقيقه».(1)

«دين رفتار فكري و عملي در زندگي دنيا است كه تأمين كننده صلاح و سعادت انسان در اين جهان است به گونه اي كه با كمال اخروي و زندگي جاودان حقيقي مطابق باشد».

و در جاي ديگر مي فرمايد:

«الدين: الأصول العمليه والسنن والقوانين العمليه التي تضمن باتخاذها والعمل بها سعادة الإنسان الحقيقه».(2)

«دين اصول عملي و عقيدتي و سنن و قوانين و احكام عملي است كه اعتقاد به آن و تطبيق عمل بر وفقش سعادت حقيقي انسان را تأمين مي كند».

بنابراين واقع دين را دو چيز تشكيل مي دهد:

الف. ارتباط آن با خدای جهان.

ب. برنامه ریزی برای انسان از نظر عقیده و رفتار.

تا اين جا نخستين بحث ما كه موضوع گزاره بود به پايان 2.

ص: 162

1- . الميزان في تفسير القرآن: 2/134.

2- . الميزان في تفسير القرآن: 16/202.

رسید، و در فصل «کثرت گرایی» درباره آن به صورت گسترده سخن گفتیم، اکنون به توضیح محمول گزاره یعنی اخلاق می پردازیم:

خُلُق چیست؟

دومین مرحله از تفسیر گزاره ی مورد نظر، «شناخت اخلاق» و تعریف جامع آن است و تا واقعیت آن برای ما مشخص نگردد، و تعریف منطقی از آن انجام نگیرد، نمی توان رابطه اخلاق را با دین، مشخص نمود.

واژه «اخلاق» از «خُلُق» به معنی «خوی» گرفته شده است، غزالی «خُلُق» را چنین تعریف می کند: «هیئۀ فی النفس راسخه، منها تصدر الأفعال بسهولة ويُسر، من غیر حاجه إلی فکر ورویۀ»⁽¹⁾.

خُلُق: حالتی است در روح و روان انسان، سبب می گردد، فعل متناسب با آن حالت، به سهولت و آسانی از او سرزند.

مثلاً «عاطفه» و نرم دلی، و یا «خشونت» و سخت دلی، دو حالتی است در انسان، و هر یک خواهان فعل ویژه خود می باشد. گروه عاطفی ناخود آگاه از خود، ایثار و خودگذشتگی نشان می دهند در حالی که گروه خَشِن، به کوچک ترین اغماض، 3.

ص: 163

بخل میورزند، و همچنین است دیگر حالت های نفسانی.

مسلماً این نوع از حالت های نفسانی، گاهی طبیعی و ارثی است و احياناً بر اثر ممارست و تکرار، در روان انسان پدید می آیند، مثلاً افراد جنایتکار که، تجاوز و تعدی به مال و عرض مردم، برای آنان به حالت عادی در می آید، روز نخست فاقد چنین حالت بودند، و شاید در آغاز کار، با سرزنش وجدان روبه رو می شدند. اما بر اثر تکرار عمل جنایی، حالتی در نفس آنها پدید می آید که بدون پروا به هر نوع جنایت دست می زنند.

ابن مسکویه می گوید: این نوع حالت بر دو گونه است، گاهی جنبه طبیعی و ریشه مزاجی دارد، و احياناً از ممارست و تکرار عمل در انسان پدید می آید. (1)

از این بیان می توان به واقعیت خلق پی برد، و آن حالت و یا ملکه ای است که در روان ما لانه گزیند، و به گونه ای جزء روحیات ما شده، و ریشه در وجود ما دوانده باشد. و مبدأ یک رشته افعال متناسب می شود.

علم اخلاق چیست؟

پس از آگاهی از واقعیت «خلق» می توان به تعریف «علم» 1.

ص: 164

1- . تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق، ص 51.

اخلاق» دست یافت و «دانش اخلاق» را به گونه ای تعریف کرد.

1. ابن مسکویه می گوید: «دانش اخلاق» یک رشته آگاهی است که انسان در سایه آن، حالتی به دست می آورد که یک رشته کارهای زیبا به آسانی از او سر می زند. (1)

2. خواجه نصیر الدین طوسی «دانش اخلاق» را بسان «ابن مسکویه» تعریف می کند و می گوید: «علم اخلاق» علمی است به آن که نفس انسان چگونه خُلُق اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او، از او صادر می شود، جمیل و محمود بود. (2)

3. در لغت نامه دهخدا آمده است: «علم اخلاق» عبارت است در علم معاشرت با خَلْق و آن از اقسام حکمت عملیه است و آن را تهذیب الاخلاق و حکمت خُلُقیه نیز می نامند.

4. ابن صدرالدین در کتاب «الفوائد الخاقانیه» اخلاق را چنین تعریف می کند:

دانش اخلاق: آگاهی از فضیلت ها و کیفیت تحصیل آنها، تا روح و روان انسان به آنها مزین گردد و همچنین آگاهی از رذایل و 8.

ص: 165

1- . «علم الأخلاق، علم تحصل لأنفسنا خُلُقاً تصدر به عدا الأفعال کلّها جميله و يكون مع ذلك سهله علينا لا- كلفه فيها و لا مشقه» (تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق، ص 27).

2- . اخلاق ناصری، ص 48.

راه پرهیز از آنها، تا روح انسان از آن، دور و پیراسته شود و موضوع آن نفس انسانی، از نظر آرایش با ملکات زیبا، و پیرایش از ملکات نازیبا است. (1)

5. علامه طباطبایی اخلاق را چنین تعریف می کند:

«هو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية، وتميز الفضائل منها عن الرذائل، ليستكمل الإنسان بالتخلق والاتصاف بها، سعادته العلميه، فتصدر عنه الأفعال التي يجلب الحمد العام، والثناء الجميل في المجتمع الإنساني» (2).

با توجه به این تعریف ها خواهیم دید: تعریف تعداد زیادی از غریبان در مورد اخلاق بسیار ناقص و نارسا است.

از تعریف های یاد شده، می توان امور یاد شده در زیر را به دست آورد:

1. در جامعه انسانی یک رشته افعال به خوبی و بدی توصیف می شوند، مثلاً همه اتفاق دارند که پاسخ نیکی، به نیکی خوب، و پاسخ آن به بدی، بد، و یا عمل به پیمان نیک، و شکستن آن، بد، و یا حفظ امانت نیک، و خیانت بر آن بد است و همچنین است دیگر 6.

ص: 166

1- . لغت نامه دهخدا: 5/1526، ماده ی «اخلاق».

2- . المیزان: 1/376.

افعال انسان که در جامعه به خوبی و بدی معرفی می شوند و هیچ کس در وصف آنها به یکی از آن دو، اختلاف نظر ندارد.

2. چه بسا عمل به گزاره های اخلاقی مایه زیان شخصی، و عمل بر خلاف، تأمین کننده سود انسان می باشد، علم اخلاق راه تحصیل ملکات نیک و بد را به انسان می آموزد، تا در سایه این حالات نفسانی، کارهای نیک از انسان به آسانی سرزند، و یا پرهیز از افعال بد، به سهولت صورت پذیرد. و اصل اخلاقی را بر سود و زیان خود مقدم بدارد.

3. اخلاق مانند دیگر علوم تدوین شده، دارای موضوع و مسایلی است که آن را از دیگر دانش های بشری متمایز و جدا می سازد و موضوع آن، نفس انسانی از آن نظر که شایستگی آراستگی با ملکات خوب و بد را داراست.

4. باید خوب و بد را قبلاً شناخت سپس به دنبال تحصیل حالات و ملکاتی رفت که ریشه صدور یک چنین افعال می باشند، تا نفس را با آنها مزین و یا پیراسته ساخت.

تفاوت نظام اخلاقی و علم اخلاق

همان طور که یادآور شدیم که «خلق» غیر از «علم اخلاق» است، همچنین نظام و اصول اخلاقی غیر علم اخلاق است و در

ص: 167

حقیقت نتیجه این که: نظام اخلاقی داریم و علم اخلاق. اولی مربوط به شناخت خوبیها و بدیها است که گسترده ترین نظام اخلاقی از نظر علمای اسلام، نظام اخلاقی اسلام است.

دومی مربوط به کیفیت تحصیل ملکات نفسانی است که انسان، در پرتو آن، مبدأ کارهای نیک، و دور از کارهای نازیبا بشود و در این باره علمای اخلاق اسلام، بحث های گسترده انجام داده و گسترده ترین آنها در احیاء العلوم غزالی، و المحجّه البیضاء فیض کاشانی است.

از این بحث گسترده دو مطلب یاد شده در زیر به دست آمد:

1. خُلُق یا خوبی حالات و یا ملکات نفسانی است که انسان در پرتو آن به آسانی آفریننده کارهای نیک و بد می باشد.

2. علم اخلاق: دانشی است که به انسان راه تحصیل ملکات خوب را می آموزد تا به آسانی کارهای نیک را انجام دهد و از کارهای بد بپرهیزد.

رابطه دین با اخلاق

بررسی های گذشته ثابت کرد: شالوده اخلاق در آفرینش ما است، و دانش اخلاق به ما می آموزد چه کنیم که توان فضایل به فعلیت تبدیل شود. اکنون وقت آن رسیده که به بیان مطلب سوم در رابطه دین با اخلاق پردازیم.

ص: 168

رابطه این دو با یکدیگر در صورتی روشن می شود که از کاربرد دین را در مورد احیاء فضائل آگاه شویم، نفس دین در این مورد به چهار صورت تأثیرگذار است.

صورت نخست: پرورش سیرت های نیک و احیاء کرامت انسانی

دین با بیانی محکم و استوار، در به فعلیت رساندن بسیاری از سیرت های نیک نقش مؤثری دارد. دین با دعوت به صفات نیک و زجر و نکوهش از صفات زشت، نیکی ها زنده و بدی ها را از صفحه زندگی انسان دور می سازد آنجا که می فرماید:

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ). (1)

«خداوند به عدل و نیکی و بخشش به نزدیکان فرمان می دهد و از فحشاء (گناهان پنهانی) و منکر (گناهان آشکار) و بغی و تجاوز به حقوق دیگران باز می دارد، شما را تذکر می دهد شاید متذکر شوید».

آیه درباره سه اصل سخن گفته، سه اصل نخست از فضائل، و 0.

ص: 169

1- . نحل: 90.

سه اصل دوم از رذایل است، و قرآن با به کار بردن لفظ (يعظكم) به این نکته اشاره می کند که این نوع دستورها، جنبه اندرزی دارد، و فکر و سخن جدیدی نیست بلکه شما آن را از درون احساس می کنید چیزی که هست چه بسا، بر اثر غلبه خودخواهی، آنها را نادیده می گیرید، ما می گوئیم تا به خاطر بیاورید.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در یکی از سخنان خود، پیامبران را یاد آوران احکام فطرت، و بیدارگران خردهای نهفته در درون خلقت انسان، می داند، تو گویی آنان در مسایل کلی عقیدتی و اخلاقی، نوآور نبوده بلکه بیشتر از روی احساس خفته انسان پرده بر می دارند، آنجا که می فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْأَلُوا عَنْهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَةَ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»⁽¹⁾.

«خدا پیامبران را در میان آنان برانگیخت، و آنان را پی در پی فرستاد، تا عمل به پیمان فطرت را از آنان بطلبد، نعمت فراموش شده (توحید و اصول و اخلاق) به خاطر بیاورند و از راه تبلیغ با آنان گفتگو کنند و معقولات پنهان شده را بیرون 1.

ص: 170

آورند و به کار اندازند».

بنابراین یکی از کارهای مربوط به دین، پرورش فضایل و سجایای نیک انسانی است، آن هم از طریق تذکر و اندرز، تا غبار غفلت را از چهره فطرت بیافشانند و شاخه های کج و معوج را از تنه درخت فطرت بزنند.

دین نه تنها به پرورش فضایل می پردازد، بلکه از رشد صفات زشت و بد، جلوگیری می کند کافی است که در آیه یاد شده در زیر دقایقی بیندیشید آنجا که می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ). (1)

«ای افراد با ایمان، از بسیاری گمانها بپرهیزید، زیرا برخی از گمانها، گناه (و بی اساس) است در امور مردم کنجکاوی نکنید، و از یکدیگر غیبت ننمایید، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر خود را در حالی که مرده است بخورد، حتماً این کار را بد و ناپسند می شمارید. (غیبت برادر مسلمان مانند 2).

ص: 171

1- . حجات: 12.

چنین کار است) و از مخالفت خدا بپرهیزید، خداوند توبه پذیر و رحیم است».

این آیه از رشد سه رذیله با دلیل و برهان باز می دارد:

1. از بدبینی بپرهیزید، زیرا بسیاری از گمان ها اساس درست ندارند.

2. در اسرار مردم کنجکاوی مکنید.

3. پشت سر مردم بدگویی مکنید، زیرا فاش کردن اسرار پنهانی مردم از طریق سخن، بسان خوردن گوشت مرده است.

تنها در سوره «حجرات» که این آیه در آن وارد شده است بخشی از اصول اخلاقی مطرح گردیده و از طریق نصیحت و اندرز، در پرورش آنها کوشش به عمل آمده است.

در سوره انعام (آیات 151 تا 153) از ده دستور اخلاقی سخن به میان آمده که ضامن سعادت انسان در زندگی اوست و شیوه پرورش صفات نیک و ریشه کن کردن، صفات بد را به خوبی می آموزد که ما به نقل و ترجمه آنها می پردازیم:

(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا
الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ

ص: 172

وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ* وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).

«بگو بیاید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم:

1. چیزی را شریک خدا قرار ندهید.
2. به پدر و مادر نیکی کنید.
3. فرزندانان را از ترس (فقر) مکشید ما شما و آنها را روزی می دهیم.
4. نزدیک کارهای زشت نروید چه آشکار و چه پنهان.
5. نفسی را که خدا محترم شمرده به قتل مرسانید، مگر به حق، این چیزی است که خداوند ما را به آن سفارش کرده تا درک کنید.

6. به مال یتیم جز به نحو احسن نزدیک نشوید تا به حد رشد برسد.

7. حق پیمانۀ و وزن را به عدالت ادا کنید.

8. هیچ کس را جز به اندازه توانایی تکلیف نمی کنیم.

9. هنگامی که سخن می گوئید هر چند درباره خویشاوندان، عدالت را رعایت کنید.

10. به عهد خدا وفا نمایند این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند تا متذکر شوید.

این راه مستقیم من است از آن پیروی کنید و از راههای مختلف و انحرافی پیروی ننمایید که شما را از راه حق دور می سازد، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند تا پرهیزگار شوید».

بخشی از موضوعات وارد در این سه آیه را فضایل و بخش دیگر رذایل تشکیل می دهد و قرآن با بیان بلیغ خود، به پرورش قسمت نخست، و نابود ساختن قسمت دوم می پردازد.

قرآن پیروی از دستورهایی که همگی در تمایلات علوی انسان و از بُعد ملکوتی آن سرچشمه می گیرد، پیروی از راه مستقیم

خداوند معرفی می کند و هر نوع انحرافی از آن را کژراه می شمارد و در پایان آیه نخست دستور تعقل (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) و در آخر آیه دوم دستور یادآوری (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) می دهد و سرانجام به پرورش فضیلت نیک و زدودن ریشه رذایل همت می گمارد.

صورت دوم: تعدیل غرایز سرکش

انسان با غرایز گوناگونی آفریده شده است غرایزی که با هم در تضاد و نزاع است و در عین حال هر یک در بقای حیات انسان نقش مؤثری دارند.

«خودخواهی» در انسان که از آن به «حب ذات» تعبیر می کنند، از غرایز حیاتی است که اصل وجود آنها ضروری و طغیانشان بسیار خطرناک است. انسان برای حفظ خویشتن از دو نیروی غضب و شهوت بهره می گیرد، و به مال و فرزند، عشق میورزد، و بر جاه و مقام بوسه می زند، هر یک از این غرایز در بقای انسان و ادامه زندگی، نقش مؤثری دارد، انسان پیراسته از غضب، قوه دفاعی را از دست می دهد و در نتیجه طعمه درندگان و درنده صفتان می گردد، و همچنان که انسان پیراسته از شهوت، بقای نسل را به خطر می افکند، و یا رهیده از حب مال و فرزند، از کار و فعالیت دست می کشد، جان خویش و فرزندان را در معرض خطر

قرار می دهد و همچنین است دیگر غرایز که اصل وجود آنها بسیار مفید و سودمند، ولی در صورت طغیان و سرکشی، زیانبار و ویرانگر می باشند.

در حالی که انسان با این رشته از غرایز مجهز است، یک رشته تمایلات متعالی در او نهفته است که در تلطیف غرایز پیشین کاملاً مؤثر می باشد، جان او با عاطفه و مهر، عفت و پاکی، عدالت و دادگری، کرامت و ایثار، خمیر گردیده و در روح و روان او در غریزه «حب ذات» تعادل پدید می آورد.

نقش دین که بیانگر رابطه ی او با اخلاق هستیم، این است که غرایز متضاد و خواسته های درونی او به سوی کمال رهبری می کند به گونه ای که انسان از تمام خواسته های درونی به صورت زیبا بهره بگیرد، در حالی که نه سعادت او لطمه ببیند، و نه انسانیت او با خطر روبه رو شود.

بخش مهمی از دستورات اجتماعی آیین اسلام مربوط به موضوع رهبری تمایلات درونی است که به برخی - به صورت گذرا - اشاره می کنیم:

1. در اعمال غریزه ی خشم، دفاع از جان و مال را لازم دانسته و کشته شدن در این طریق را شهید نامیده و در عین حال خونریزی بی هدف و تعدی فراتر از حدّ لزوم را ممنوع اعلام کرده و

می فرماید:

(...فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) (1).

«اگر کسی بر شما تعدی کرد، به عنوان مجازات به همان اندازه بر او تعدی کنید و از زیاده روی در انتقام بپرهیزید خدا با پرهیزگاران است.»

2. اعمال غریزه جنسی، مایه بقای انسان است، از این جهت در تعدیل این غریزه کوشیده است که اعمال آن از طریق زناشویی صورت بگیرد، و فرموده است:

«النكاح سنتی ومن أعرض عن سنتی فليس منی» (2).

«ازدواج از سنت های من است کسی که از سنت من روگردان گردید، از من نیست.»

و در نتیجه از دو چیز که نقطه مقابل آن است جلوگیری نموده است:

الف: رهبانیت و عزب گرایی.

ب: زنا و روسپی گری. 4.

ص: 177

1- . بقره: 194.

2- . وسائل الشیعه: 14.

درباره انحراف نخست فرموده است: «لا زُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ»، و نیز کردار راهب و راهبه ها را، بدعتی در آیین مسیح اعلام نموده است و فرمود:

(...وَزُهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوها مَا كَتَبْنَاها عَلَيْهِمْ...)(1).

«تجردگرایی که از جانب خود ابداع کرده و ما بر آنها ننوشته بودیم».

و در مورد انحراف دوم می فرماید:

(وَلَا تُقْرَبُوا الزَّيْنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)(2).

«به زنا نزدیک نشوید، بسیار زشت و راه بدی است».

3. علاقه به مال از نظر اسلام یک امر غریزی است و ریشه در وجود انسان دارد و در این مکتب، کار و کسب و فعالیت سالم پاداش بزرگ دارد و ثروت حلالی که انسان پس از خود، به جای گذارد، نام خیر گرفته چنان که می فرماید: (...إِنْ تَرَكَ خَيْرًا...)(3)، در عین حال از دنیا پرستی، و دنیاگرایی که ثروت از مسیر وسیله، بیرون رفته و به صورت هدف در آید، جلوگیری می کند، و 0.

ص: 178

1- . حدید: 27.

2- . اسراء: 32.

3- . بقره: 180.

دنیاخواهی را اساس هر کار خطا و زشت می داند چنان که می فرماید: «حَبِّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ».

انسان و جامعه در حال رشد و حرکت در سایه تعدیل این غرایز به کمال می رسد و اگر جامعه بشری دچار فساد و بدبختی می گردد، معلول طغیان این غرایز است.

مطالعه کتابهای فقهی و اخلاقی و حدیثی در مسایل مربوط به اخلاق و غرایز نفسانی این حقیقت را کاملاً روشن می سازد.

صورت سوم: ضامن اجرای ارزشهای اخلاقی

اصول اخلاقی و تمام برنامه های تربیتی، در صورتی سازنده است که ضامن اجرای محکمی داشته باشد؛ زیرا در مواقع طغیان غرایز و طوفان شهوات و شعلهور گردیدن تمایلات نفسانی، وجدان و تربیت درهم شکسته می شود، در این موارد قدرتی فزون تر از نیروی وجدان و تربیت لازم است، که انسان را در حد اعتدال نگاه دارد.

وجدان اخلاقی و سجایای انسانی هر چند در مواردی انسان را از تعدی و فزون خواهی باز می دارند، ولی هر دو عامل در برابر غرایز توفنده گاهی است در برابر سیل ویرانگر، زیرا در این شرایط چشم انداز زندگی آنچنان تاریک و غبار آلود می گردد که چراغ خرد

ص: 179

و وجدان بسیار کم فروغ می شود.

برخی از آموزگاران اخلاق تصور می کنند که تدریس اخلاق و آموزش ارزشها در آراستن جوان با فضیلت و پیراسته ساختن از رذیلت کافی است، در حالی که عمل آنان بسیار مقدس و در خور ستایش است و علم و آگاهی یکی از پایه های عمل به ارزشها است ولی باید توجه نمود فاصله علم و عمل کم نیست و آگاهی از وظیفه ملازم با عمل به آن نمی باشد و در برابر عوامل کوبنده داخلی و تمایلات درونی، مقاوم نیست، بلکه در بسیاری از موارد، سرنوشت همین افراد را غرایز تند و حاد به دست گرفته و به ندای خیرخواهانه عقل و دانش گوش نمی دهد.

اخلاق متکی به مذهب و اعتقاد به پاداش و کیفرهای روز بازپسین، مجری و پشتوانه اصول اخلاقی می باشند. اعتقاد به خدایی (که از درون و بیرون آگاه است، خدایی که در زمین و آسمان چیزی بر او پنهان نیست، خدایی که حکمران و داور روز بازپسین است و در آن روز پرونده اعمال انسان که وسیله فرشتگان مصون از خطا و اشتباه نوشته شده، بازگشایی می شود و صورت واقعی کردار انسان در برابر او مجسم می گردد)، یک چنین اعتقاد راسخ، بزرگ ترین پشتوانه اخلاق و طبیعی ترین ضامن اجرای اصول انسانی است.

ص: 180

قدرت ایمان به خدا و کیفیهای روز پسین، گاهی به درجه ای می رسد که انسان را در برابر گناه و آلودگی «بیمه» می کند و انسان به صورت یک عنصر معصوم در می آید.

صورت چهارم: منبع کشف برخی از ارزشها

درست است که شالوده فضیلت ها و ارزشها در درون ما است، و انسان را از درون به اصول ارزشها هدایت می کند، ولی باید به این نکته نیز توجه نمود، که پایه روشننگری فطرت انسان، بسیار محدود است، چشم انداز زندگی بسان اقیانوس فرو رفته در تاریکی است، که عقل و خرد، فطرت و نهاد بخشی از آن را روشن ساخته، و بخشهای دیگر آن در تاریکی مطلق فرو رفته است، در این جا چراغی بزرگتر و مشعلی تابناکتر لازم است که دیگر بخشها را روشن سازد.

از این جهت دین که از افق بسیار بالا به آفرینش انسان می نگرد و از قوانین حاکم بر درون و برون انسان سخن می گوید، لذا می تواند الهام بخش برخی از ارزشها باشد که از عقل و فطرت را یارای درک آن نیست، و هم اکنون به تفصیل این قسمت می پردازیم:

1. ممکن است خرد بر اثر کوتاهی دید نتواند زشتی برخی از

افعال را درک کند مثلاً رباخواری با داد و ستد در نظر او یکسان جلوه کند چنان که منطق عرب جاهلیت همین بود می گفت :

(...إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا...)(1).

«بیع و ربا از نظر درستی یکسان می باشند».

ولی وحی از افق برتر می نگرد، این یکسان نگری را رد می کند و می گوید:

(...أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...).

یعنی بر خلاف اندیشه عرب مشرک، خدا داد و ستد را تجویز و گذرا قرار داده، و ربا را تحریم کرده است.

و اگر کسی مکتب اخلاقی اسلام را که در قرآن و احادیث وارد شده با مقتضیات فطرت بسنجد از عظمت اخلاق وارد در کتاب و سنت در شگفت می ماند.

ما در این فصل به خاطر طولانی بودن بحث به بیان نظریه متکلمان اسلامی بسنده کردیم و از نقل نظریه دگراندیشان در مورد رابطه دین و اخلاق خودداری نمودیم. 5.

ص: 182

«هرمنوتیک» واژه یونانی است، به معنی «هنر تفسیر» یا «تفسیر متن» است. «هرمنوتیک» از نظر متکلمان غربی دو تفسیر دارد:

1. هرمنوتیک: روش شناسی.

2. هرمنوتیک: فلسفی.

مقصود از تفسیر نخست: قواعدی است که انسان در پرتو آن موفق به کشف مقصود مؤلف و یا گوینده می شود. هرمنوتیک به این معنی، جزء مسائل کلامی و فلسفی نیست زیرا مقصود ارائه روشی است تا مفسر در سایه آن، به اهداف و مقاصد مؤلف و یا گوینده برسد. مسلماً فهم هر علمی برای خود روشی دارد که در سایه آن، کاوشگر به اغراض از علم می رسد. و لذا مفسران بزرگ برای صحت تفسیر قرآن شروطی ذکر کرده اند، تا مفسر بتواند در

پرتو حیات آن شروط مقاصد الهی را به دست آورد و راغب اصفهانی در مقدمه تفسیر خود به نام «جامع التفاسیر» این شروط را به تفصیل بیان کرده است. او می گوید: تفسیر کتاب خدا جز در سایه یک رشته علوم لفظی و عقلی و موهبت الهی امکان پذیر نیست، سپس آن علوم را یادآور می شود. (1)

غیر از راغب مفسران دیگر در این باره بحث های گسترده ای دارند و نگارنده نیز درباره شروط تفسیر و آداب آن، در کتاب «منشور جاوید» فصلی گشوده که نقل آن شروط در این جا مایه اطاله سخن است.

تفسیر کتب مقدسه نیز روشی دارد که باید در کشف مقاصد الهی از آن روش بهره گرفت البته شرط فهم صحیح تورات و انجیل، غیر از شروط لازم در فهم آیات قرآنی است.

هرمنوتیک فلسفی

اخیراً «هرمنوتیک» به وسیله شلایر ماخر (1768-1834) از بخش روش شناسی خارج شده و در قلمرو مسائل فلسفی و یا مسائل جدید کلامی قرار گرفته است حاصل اندیشه های ایشان بر دو محور می گردد: 5.

ص: 184

1- . مقدمه تفسیر جامع التفاسیر، ص 91-96، چاپ کویت، 1405.

1. آگاهی از فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف به هنگام نگارش کتاب.

2. آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف .

اینک درباره هر دو موضوع چه از نظر کتاب های بشری و چه از نظر کتب و حیانی بحث و گفتگو می کنیم.

1. آگاهی از فرهنگ حاکم بر مؤلف

«شلایر ماخر» یکی از شرایط تفسیر را آگاهی از فرهنگ شرایط حاکم بر مؤلف دانسته است، این سخن در مورد تألیف های بشری کاملاً صحیح و پایرجا است.

اینک دو نمونه را یادآور می شویم:

1. ابوالقاسم فردوسی (متوفای 385) قهرمان خیالی یا واقعی خود را چنین توصیف می کند:

ب--ه روز نب--رد آن ی--ل ارجمن--د *** برید و درید و شکست و بیست

به تیغ و تیر و گرز و کمن--د *** یلان را سر و سینه و پ--ا و دس--ت

آگاهی از ادوات جنگی آن روز و کیفیت نبرد در میدانهای جنگ، مضمون این دو شعر را روشنتر می سازد. و این که هر یک از

ص: 185

افعال چهارگانه به چهار سبب مستند می باشد. یعنی بریدن با تیغ، دریدن با تیر، شکستن با گرز و بستن با کمند، صورت پذیرفته است.

نمونه دیگر:

اندیشه های بشری که مستند به جهان وحی نیست چه بسا از ف-رهنگ مع-اصرخ-ود مت-اثر ش-ده و آن را در قالب متن خود می آورد.

2. سعدی درباره اعتدال امزاج انسان چنین می گوید:

چ--ار اص-ل مخ-الف س-رکش *** چند روزی شوند ب-ا-ه-م خَش

گر یکی زین چهار شد غالب *** ج-ان شی-ری-ن برآی-د از ق-الب

سعدی این اندیشه را (سلامتی مزاج انسان در گرو تعادل چهار عنصر مخالف سرکش است) از دانش معاصر آن روز بهره گرفته که مزاج انسانی را با چهار عنصر به نامهای صفرا و سودا، بلغم و خون تفسیر می کردند و غلبه یکی بر دیگری را مایه بیماری می دانستند و تعادل آنها را مایه صحت.

در حالی که علم پزشکی امروز صحت مزاج را از طریق فرضیه های جدید تفسیر می کند.

ص: 186

کتاب های علوم کیهانی در گذشته و حال، متأثر از علوم حاکم به روز بوده و می باشد. در دوران شیخ الرئیس هیئت بطلمیوس حاکم بر اندیشه بشری بوده که زمین را مرکز و افلاک را در حال حرکت به دور زمین معرفی می کرد در حالی که امروز تفسیر جهان بالا به گونه ی دیگری است، زمین از مرکزیت بیرون رفته و خورشید حالت مرکزیت به خود گرفته است، مسلماً متون علمی هر دو دوره چکیده دانش روز می باشد.

بنابراین هرگاه سخن «شلایر ماخر» را بپذیریم جایگاه آن کتابهای بشری است که طبق دانش روز نوشته شده است نه در مورد وحی الهی و سخنان معصومان (علیهم السلام) که از عالم بالا سرچشمه می گیرند، نه از اندیشه آنان.

تنها چیزی که می توان گفت این که: تأثر از آداب و رسوم فرهنگ معاصر مؤلف چیزی است، و آگاهی از آنها مایه روشنی متن می شود، چیز دیگری است. آنچه که درباره برخی از آیات قرآن می توان گفت همین دومی است. یعنی مایه روشنی متن است نه تأثر گوینده از شرایط حاکم.

تأثیر ناپذیری وحی از شرایط حاکم بر نزول

یادآور شدیم که شلایر ماخر یکی از شروط تفسیر را آگاهی از

فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف دانسته است آن هم به خاطر تأثرپذیری مؤلف از آن ولی این سخن به هیچ نحو در وحی الهی صحیح نیست، پیامبران الهی یک رشته حقایق را از جهان بالا دریافت می کردند که ارتباطی با محیط خویش و فرهنگ حاکم بر آنان نداشت، بلکه بر ضد فرهنگ حاکم استوار بود و ما این حقیقت را در برخی از قلمروها مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم:

1. قلمرو حکمت نظری و عملی

درباره عقاید و باورها آیات زیادی داریم که به نقل برخی بسنده می کنیم:

أ: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ). (1)

« بگو او یکی است».

ب: (أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ). (2)

«آیا بدون علت آفریده شده اند یا خود خالق خود هستند»؟

ج: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (3)

ص: 188

1- . توحید/1.

2- . طور/35.

«اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست».

و امثال این آیات که همگی جوهره ی برهان و وحی دست نخورده است و هیچ گاه تراوش یافته ی خرد یک انسان درس نخوانده نیست آن هم در محیط بت پرستی که منکر یگانه گرایی بوده اند، در تفسیر این آیات باید خرد را محور قرار داد نه شرایط حاکم بر زندگی مؤلف را.

اگر مضمون آیات گذشته را حکمت نظری تشکیل داده، پاره ای از معارف قرآن را حکمت عملی که محور آن تحسین و تقبیح عقلی است تشکیل می دهد؛ در چنین مواردی محور، عقل عملی است نه فرهنگ حاکم بر آورنده ی قرآن.

قرآن مجید می فرماید:

د. (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ). (2)0.

ص: 189

1- . حدید/3.

2- . نحل/90.

«خداوند به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد و از کار زشت و ناپسند باز می دارد به شما اندرز می دهد، باشد که پند بگیرید».

آیات مربوط به حکمت عملی که بر محور حسن و قبح می چرخد، فزونتر از آن است که در این برگها منعکس گردد. تنها در سوره ی اسراء از آیه 23 تا آیه 38 پاره ای از حکمت های عملی وارد شده و پس از نقل یک رشته دستوره های عملی چنین می فرماید:

(ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبِّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ). (1)

«این سفارش ها از حکمت هایی است که پروردگارت به تو وحی کرده است».

در چنین مواردی، در تفسیر متن باید خردورزی را پیشه گرفت نه فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف را تا چه رسد به تأثرپذیری مؤلف از آن فرهنگ؛ زیرا اساس تشریح آیات را حسن و قبح عقلی تشکیل می دهد.

2. قلمرو احکام

در قلمرو احکام، نیز همین نظر حاکم است، قرآن در 9.

ص: 190

سوره های مختلف یک رشته احکام رفتاری را بیان کرده است، مثلاً ربا را تحریم و داد و ستد را ترویج می نماید مانند: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (1)، در تفسیر این آیات باید مناظ احکام و مصلحت اندیشی ها را در نظر گرفت تا از این طریق ارتباط این احکام را به عالم وحی روشن ساخت.

یکی از دلایل پیوند پیامبر اسلام به جهان بالا، تشریح احکام شرعی است آن هم بدون مجلس قانونگذاری، تا آنجا که تمام زندگی بشر را در پوشش قانون در آورده و حلال ها و حرام ها و فرایض و محرمات را بیان کرده است و در عین حال قسمتی از احکام دست او را باز گذاشته است.

بنابراین، شرط نخست «شلایر ماخر» در مورد عقاید و معارف که بر اساس برهان عقلی استوارند، موضوع ندارد همچنان که در مورد احکام که مربوط به رفتار انسانی است و اساس آنها را حسن و قبح عقلی تشکیل می دهد جریان از این قبیل است. تنها موردی که می توان برای سخن او به گونه ای صحه نهاد آیاتی است که در آن آداب جاهلی و سنت های رایج محکوم شده است، مسلماً شناسایی شرایط حاکم در مورد این موارد، به مفاد آیات روشنی می بخشد، نه تأثر وحی از آن شرایط، اینک دو نمونه را یادآور5.

ص: 191

1. قرآن در مواردی از «وَأَدَّ» (زنده به گور کردن دختران) سخن می گوید. آگاهی از شیوه‌ی عمل آنان به دلالت آیه روشنی می بخشد آنجا که می فرماید:

(وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ). (1) «فرزندان خود را از ترس قحطی نکشید ما شما و آنان را روزی می دهیم».

2. قرآن حیات پیامبران را در سوره‌های مختلف مطرح می کند و سرگذشت یوسف را «احسن القصص» می داند، آگاهی از زندگانی پیامبران و لو به وسیله عهدین، مفاهیم این آیات را روشنتر می سازد همچنان که موارد اختلاف قرآن با آن کتابها را به روشنی آشکار می کند.

خلاصه این که: قرآن در تبیین معارف و عقاید، احکام و دستورات، خبرها و گزارشها، هیچ گاه متأثر از افکار و آداب روز نبوده، ولی در مواردی که به نکوهش آداب و فرهنگ آن روز می پردازد آگاهی تفصیلی از حرکت‌ها و جریانهای جامعه آن روز به مفاد آیات روشنی می بخشد نه تأثیرپذیری وحی از آداب. 1.

2. آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف

دومین چیزی که شلایر مایر بر آن تأکید دارد آگاهی از ذهنیت مؤلف است.

شلایر مایر فاصله تاریخی و فرهنگی متن را از پدیده مورد تفسیر (متن) مایه سوء فهم می شمرد لذا، در تفسیر صحیح بر دو چیز تأکید می کند، یکی آگاهی شرایط حاکم بر عصر مؤلف که درباره آن سخن گفتیم دومی ذهنیت ویژه او به هنگام نوشتن متن.

نظر ما در این شرط

درباره این شرط باید حالات اخلاقی و التزام مؤلف را به واقع گویی در نظر گرفت، اگر مؤلف انسان ملتزم به اصول اخلاقی باشد، منش و شخصیت و خصایص روحی او، در بیان حقایق تأثیر نخواهد گذاشت.

دانشمند علوم طبیعی در پرتو علاقه به کشف روابط و تبیین آثار پدیده، آنچه را از طریق تجربه و آزمون یافت کرده است، منعکس می کند، و روایات و پیروی او از مذهب خاصی در تبیین کشفیات اثرگذار نمی باشد، همچنین است وقایع نگار متعهد، او آنچه را که خواننده و یا شنیده و دیده منعکس می کند و در بیان حقایق دخل و تصرف نمی نماید، مگر این که مزدور و یا غیر متعهد

ص: 193

باشد در این صورت حق و باطل را به هم می آمیزد.

و در هر حال، این اصل بسان اصل پیشین از آن کتابهای بشری است نه کتب آسمانی که آفریننده آن منزه تر از تأثر است.

نظریه هایدگر و گادامر

نظریه هایدگر (1) و گادامر (2)

با نظریه «شلایر ماخر» که بنیانگذار «هرمنوتیک» جدید به شمار می رود آشنا شدیم و به نوعی آن را تحلیل کردیم، وی برای تفسیر صحیح دو شرط لازم دانست:

1. فاصله تاریخی و فرهنگی مفسر را از پدیده مورد تفسیر (متن) مایه ی سوء فهم می شمرد و لذا خاطر نشان می ساخت که باید بافت فرهنگی تاریخی حاکم بر زمان مؤلف را به خوبی تشخیص دهیم.

2. همچنان که باید ذهنیت ویژه ی او را به هنگام نوشتن متن در نظر بگیریم که در متن اثرگذار است و با تحصیل این دو شرط می توان بر مقاصد پدید آورنده دست یافت.

ولی در نظریه «هایدگر» و پیرو مکتب او «گادامر» مشکل، «وجود فاصله تاریخی و فرهنگی و یا تأثیرگذاری ذهنیت مؤلف.

ص: 194

reggedieH nitraM.1. -1

.remadaG. -2

نیست از اوضاع بلکه آنچه که مایه سوء فهم می شود مسبوق بودن ذهن مفسر به یک رشته پیش فرض ها است که مانع از فهم مقاصد صاحب متن می باشد و از طرفی نیز فهم بدون پیش فرض، کوششی است بیهوده؛ از این جهت هر متنی با دیدگاه خاص مفسر مورد تفسیر قرار می گیرد، در نتیجه افق خاصی از متن را روشن می سازد».

و به دیگر سخن: «مفسر با مقاصد پدید آورنده سر و کاری نداشته و به آن راهی ندارد؛ زیرا وی به متن با یک پیش فرض های می نگرد و از این جهت یافته های او از کتاب با آن پیش فرضها قالبگیری شده است و نمی توان آن را به مؤلف نسبت داد، بنابراین هر متن، از دیدگاه و منظر خاص مفسر، مورد تفسیر قرار می گیرد و چون دیدگاه های افراد بی شمار است طبعاً تفسیر نهایی و پایانی وجود ندارد، بلکه گام فراتر می نهد» و نیز می گوید:

از آنجا که آگاهی های پیشین و مفروضات ذهنی مفسر خواه ناخواه در فهم متن مؤثر است، هیچ ضابطه برای درک تفسیر درست از نادرست وجود ندارد.

بنابراین باید مقاصد مؤلف را کنار گذارد و خود متن را در نظر گرفت و متأسفانه خود متن نیز به تنهایی قابل فهم نیست، باید حقایق را در یک رشته قالب های ذهنی که از پیش در وجود ما پدید

آمده، ریخت و از منظر و دیدگاه خاص به آنها نگرینست، و طبعاً قالب ما یک نوع نیست بلکه پیش فرض های متنوع است، از این جا است هیچ کس نمی تواند ادعا کند که به واقع می رسد و تفسیر صحیح، محصول طرز تفکر او است.

خلاصه: دست مفسر از واقع کوتاه است هیچ فردی نمی تواند ادعا کند که به واقع می رسد، بلکه واقع لخت و دور از قالب های ذهنی به چنگ کسی نمی آید، طبعاً به همه حقایق با عینک های رنگارنگ می نگریم.

در حقیقت از نظر «هایدگر» نظر مفسر به متون بسان انسانی است که با عینک رنگی بر اشیاء بنگرد از این جهت نمی تواند واقعیات را آنچنان که هست را ببیند بلکه ناچار است همه رنگ ها را به رنگ عینک ببیند، او بسان انسان مبتلا به بیماری یرقان است که جهان را حتی برگ های سبز درختان را زرد می بیند، بنابراین کشف واقع امکان پذیر نیست و تمام کشف ها و دانش های بشری حالت نسبی دارد و هر تفسیر نسبت به شرایط حاکم بر ذهن مفسر صحیح است بنابراین حتی یک شعر و یک شیء می تواند با توجه به تعدد قالب ها صد نوع تفسیر پیدا کند. (1)5.

ص: 196

1- . دائرة المعارف روتلیج، «هرمنوتیک»؛ نامه فرهنگ، شماره 2 و 3، علم هرمنوتیک؛ ریچارد پالمر، پیشین، صص 240-215.

و وظیفه مفسر این نیست که به تدوین معیارها و قواعد برای تفسیر بپردازد بلکه وظیفه او این است که به تحلیل قالب های ذاتی فهم خود، بپردازد.

در نقد این نظر که جز شک پروری چیزی نیست، یادآور می شویم که پیش فرض ها بر سه نوع است و همگی حکم واحد ندارند.

1. پیش فرض های مشترک

در تفسیر هر متن و یا هر پدیده حتی یک تندیس و تصویر نقاشی که محصول کار یک فرد انسان عاقل است باید یک رشته پیش فرض ها محترم شمرده شود تا راه تفسیر پدیده باز گردد، باید فرض کنیم:

1. نویسنده متن، عاقل و خردمند بوده است.

2. درخواست ها یا گزارش های او در این متن از اراده جدی او ریشه گرفته است و هرگز مطایبه در کار نبوده و به هزل سخن نگفته و یا ننوشته است.

3. او در نگارش هر برگی راه توریه را پیش نگرفته و هرگز از جمله، خلاف ظاهر آن را اراده نکرده است.

4. از آنجا که حکیم است بر ضد غرض خود کاری صورت

ص: 197

5. او در این نگارش بر خلاف قواعد زبان چیزی ننوشته و بلکه فعل ماضی را در گذشته و فعل مضارع را در آینده به کار برده است.

6. او هر واژه ای را در معنی خود بکار برده، و اگر به مناسبتی، لفظی را در غیر معنی واقعی به کار برده، طبعاً، همراه با قرینه بوده است.

این نوع پیش فرض ها جای انکار نیست و هر فردی بخواهد دست به تفسیر متنی بزند باید این اصول را محترم بشمارد ولی باید توجه نمود که این نوع پیش فرض ها، نه تنها مانع از فهم حقیقت نمی شوند بلکه نردبان فهم حقیقت و وسیله فهم مقاصد نویسندگان می باشند.

این نوع پیش فرض ها بسان ادوات و ابزار انسانی است که می خواهد به وسیله آنها آب از چاه بکشد، ذهن انسان بسان چاه عمیق است و مقاصد او به صورت آبی است که در آن گرد آمده است سپس به وسیله موتور یا با چرخ و ریسمان و دلو به استخراج آب می پردازد، در این مورد هم به وسیله این پیش فرض ها محترم نزد همه، مقاصد از ذهن او بیرون می کشد در اینجا نمی توان این نوع پیش فرض ها را مانع از فهم حقیقت دانست، و باید آنها را

وسیله استنتاج و به سخن در آوردن متن به شمار آورد و هرگز چیزی را بر متن تحمیل نمی کند.

2. پیش فرض های غیر مشترک

مسئله تفسیر هر پدیده ای بر اثر پیشرفت علم بر پایه یک رشته اصول خاصی استوار است که همگان آن را قبول دارند و بر اثر برهان عقلی یا تجربه های یقین آفرین، این اصول، حالت موضوعی و واقعی به خود گرفته و انسان در صحت آنها شک نمی کند، مثلاً یک فرد ریاضی در حل مسائل ریاضی از چهار عمل اصلی و نظایر آن نتیجه می گیرد. استفاده از این ابزار و ادوات چیزی را بر متن تحمیل نمی کند بلکه غباری را که روی واقع نشسته است کنار می زند.

یک شیمی دان برای حل یک معادله شیمی از جدول «مندلیف» بهره می گیرد و یا مجتهدی بر اساس حجت بودن قول یک فرد ثقه، حکمی را از روایتی که او از معصوم نقل می کند استنباط می کند.

این پیش فرض ها بسان کیفیات اولیه شیء است که هر دو مرحله (واقع و ذهن)، یکسان می باشند مانند امتداد و حرکت، که در خارج و ذهن یکی است و هرگز مانند کیفیات ثانویه نیست که

ترکیبی از داده خارجی و تأثیر ذهنی باشد، مثلاً تندی لفل در زبان ما، یک نوع واقعیت است مزدوج از تأثیر لفل روی زبان که نتیجه آن تندی است و همچنین است اقسام بوها که شیء نزد ما بوی بدی دارد در حالی که نزد دیگری دارای بوی خوش است، که نتیجه ملائمت با حس بویایی و عدم ملائمت با آن می باشد.

3. پیش فرض های تطبیقی

گاهی مفسر یک رشته اصولی را که در علوم طبیعی و یا فلکی که با معیارهای غیر قطعی به ثبوت رسیده، اصل موضوعی و واقعی تلقی می کند، مثلاً معتقد می شود که مسأله تحول انواع اصلی است استوار که تا روز رستاخیز خراشی بر نخواهد داشت در حالی که کمتر فرضیه ای در علوم طبیعی حالت ثبات به خود گرفته و مدت زیادی دوام آورده است، حتی فرضیه تحول انواع، مراحل مختلفی را طی کرده از مرحله «لا مارکیسم» و نئولا مارکیسم به مراحل مانند، «داروینیسیم»، و «نئوداروینیسیم»، و «موتوسیون» (جهش) پا نهاده است چگونه می توان بر چنین اصل لرزانی تکیه کرد و قرآن را تفسیر نمود.

در هر حال هرگاه مفسری با چنین پیش داوری به تفسیر قرآن پردازد در حقیقت قرآن را با قالب های ذهنی خود، آمیخته و تفسیر

نموده است و یک چنین مفسر هرگز به واقع نمی رسد.

عین این سخن درباره پیش فرض هایی است که امروز علوم فلکی در اختیار ما نهاده و قسمتی از مجهولات به صورت مظنونات و معلومات در آمده اند هرگاه آیات فلکی قرآن را با چنین پیش فرض هایی تفسیر کنیم مسلماً مفاهیم قرآن را در قالب های ذهنی خودمان ریخته و در نتیجه واقع گرا نخواهیم بود.

در قرن نوزدهم میلادی که برای نخستین بار نظریه تحول انواع به وسیله «چارلز داروین (م 1908) مطرح گردید، و شجره خلقت انسان پس از عبور از یک رشته حیوانات و چهارپایان، به موجودی شبیه میمون، رسید، این نظریه در جهان دینداران، ضجه ای پدید آورد، و مسأله «آدم ابوالبشر» که کتب آسمانی آن را ریشه انسان خاکی می دانند، در هاله ای از ابهام فرو رفت، و برخی از مادی های فرصت طلب، آن را نشانه تضاد علم و دین گرفتند.

گروهی از دانشمندان ساده لوح دینی که فرضیه داروین را، اصل خلل ناپذیر تلقی کرده بودند، دست به تأویل آیات مربوط به آفرینش آدم زده و سرانجام آیات قرآن را، مطابق فرضیه تفسیر نمودند، ولی آنگاه که جو آرام گردید و دانشمندان درباره اصول «داروینیسیم» به نقد و تحلیل پرداختند، ناگهان فرضیه با تمام اصول خود فرو ریخت و از آن جز یک اسکلت کاملاً بی روح باقی

ص: 201

این نوع پیش داوریهای تطبیقی، بسیار گمراه کننده است و مفسر باید از آن کاملاً پرهیز کند و خود را در عداد، مفسران به رأی قرار ندهد.

و اگر اندیشه «هایدگر» و «گادامر» یک اندیشه صحیحی باشد در چنین نوع از تفسیرها صادق و پا برجا می باشد. و در گذشته یادآور شدیم که وحی الهی ما را از چنین تفسیرها به نام «تفسیر به رأی» باز داشته و شدیداً از آن نهی نموده است.

از این بیان نتیجه می گیریم که پیش فرض های مشترک و غیر مشترک تأثیری در کشف واقعیات ندارد و اگر مؤثر باشد و حجابی میان مفسر و واقع پدید آورد همان پیش فرض های تطبیقی است که اسلام اکیداً از آنها نهی نموده است.

از این بیان روشن می شود، تحلیل های فلسفی و یا کلامی غریبان جز شک چیز دیگری نیست و در حقیقت سوفیست به صورت علمی به محافل علمی بار دیگر راه یافته است و ما این حقیقت را در مقاله درباره کتاب «نقادی عقل محض»⁽¹⁾ کانت روشن کرده ایم. 5.

ص: 202

1- . کتاب سیمای فرزندگان، ج 1، ص 9-25.

واژه «آزادی»، شیرین‌ترین واژه‌ای است که گوش روزگار آن را شنیده است. تو گویی آزادی الهام بخش جستن از قفس، و رهیدن از زندان و گسستن قید و بند بندگی است. اگر مفهوم «آزادی»، همین باشد، کدام انسان است که به آن عشق نورزد؟ و قلبش برای آن نتپد؟ و دلداده آن نباشد؟ و چه بسا جان خود را در راه آن نبازد؟

در طول تاریخ، آزادی موقعیت و منزلت خود را در قلوب انسان‌های والا حفظ نموده و می‌توان گفت عمری به بلندای عمر انسان دارد، حتی مستندترین انسان‌ها برای تحکیم پایه‌های حکومت‌های خودکامه خود، از این واژه بهره می‌گیرند و با مغالطه و پشت هم اندازی، محدودیت‌ها را مایه تأمین آزادی جلوه می‌دهند و در حقیقت از این واژه مقدس برضد آن بهره می‌گیرند. واژه‌ای که آزادی خواهان واقعی دلداده آن هستند، آلت دست

مستبدان می شود و این نوع بهره گیری دوگانه حاکی از ابهام در مفهوم آن است که دو گروه متخاصم بر آن تکیه می کنند.

آزادی در لغت

لغت نویسان آزادی را در مقابل بندگی به کار می برند، سعد مسعود می گوید:

بزرگ جشن است امروز مُلک را مَلِکاً*** که شادمان است ای شاه بنده و آزاد

ولی باید گفت معنی لغوی آزاد، گسترده تر از چیزی است که در این شعر آمده است و به کارگیری «آزاد» در مقابل «بنده» یکی از موارد آن است، و معنی واقعی آن، رها شده از قید و بند و التزام است.

آنچه مهم است تبیین معنی اصطلاحی واژه در مکاتب گوناگون سیاسی است و از میان این مکاتب، دو مکتب را در نظر می گیریم و به تعبیری دیگر، آزادی را از نظر جهان بینی الهی و جهان بینی مادی تشریح می کنیم.

در تعریف پدیده های طبیعی، به تعریف یکسان که مورد پذیرش تمام گروه ها باشد می توان دست یافت، مثلاً آب و نمک دو پدیده ی طبیعی می باشند و می توان هر دو را به نوعی معرفی کرد که

الهی و مادی در برابر آن یکسان باشند، زیرا هر دو از یک واقعیت خارجی برخوردار بوده و ذهن و اندیشه در واقعیت بخشیدن به آن، تأثیری ندارد.

اما مفهوم آزادی، یک مفهوم اجتماعی - سیاسی آن هم مربوط به زندگی فردی و اجتماعی انسان می باشد، اگر در شناخت انسان اختلاف نظر باشد، و به اصطلاح درباره ی او دو نوع جهان بینی داشته باشیم، هرگز ممکن نیست به تعریف یکسانی که مورد پذیرش تمام صاحب نظران باشد، دست یافت.

در جهان بینی الهی، انسان، مخلوق موجود برتری است که او را پدید آورده و به انجام اموری و اجتناب از امور دیگر فرمان داده است؛ از آنجا که آفریدگار او بهتر از هر کس از خصوصیات زندگی و عوامل خوشبختی و بدبختی او آگاه است قهراً به حکم آن که او حکیم و عادل است دستورهای وی به صورت تکلیف، مایه ی سعادت و خوشبختی می باشد و در صورت سرپیچی، در سرای دیگر بازتالی خواهد داشت.

با توجه به چنین جهان بینی، آزادی مفهومی خواهد داشت غیر از مفهومی که در مکتب مادی که انسان را بریده از عالم بالا می اندیشد و او را بسان دیگر پدیده های مادی تلقی می کند که از عوامل مادی پدید آمده و با آنها زندگی می کند و پس از مدتی به

خاطر به هم ریختن شرایط مادی، به دیار عدم رهسپار می شود و پس از مرگ هیچ مسئولیت و بازجویی از او وجود ندارد.

در جهان بینی نخست هر نوع آزادی باید در چهارچوب تکالیف الهی قرار گیرد، این نوع محدودیت از درون عقیده ی استوار او سرچشمه می گیرد، و نباید آن را ضد آزادی انگاشت.

در حالی که در جهان بینی دوم وابستگی انسان به عالم بالا، اندیشه ارتجاعی است و هر نوع محدودیت از این جانب، مزاحم آزادی شمرده شده و مطرود می باشد.

از این جهت باید در تعریف آن از دو دیدگاه سخن بگوییم:

3. آزادی و جهان بینی الهی

با این که آزادی مفهوم بسیط و روشنی دارد، ولی ایدئولوژی های گوناگون، مایه اختلاف در تعریف آن شده است.

در جهان بینی الهی آزادی جز این نیست که شرایط شکوفایی استعدادها شکوفا گردد، زیرا انسان با استعداد و توان خاصی آفریده شده، ولی استعدادها در هر شرایطی شکوفا نمی شود، بلکه در شرایط خاصی، خود را نشان می دهند.

واقعیت آزادی عبارت از فراهم ساختن شرایط شکوفایی استعدادها در جامعه به گونه ای که هر فرد و هر گروهی از شرایط

موجود بهره مند شده و راه رشد و تکامل را در پیش بگیرد و توان ها را به فعلیت تبدیل سازد.

مساعده ساختن شرایط برای شکوفایی استعدادها نامی جز آزادی که شاخه ای از عدالت است ندارد.

شما این مطلب را می توانید درباره ی موجود زنده ای به نام درخت در نظر بگیرید، درخت در هر شرایطی به بار نمی نشیند بلکه باید شرایطی فراهم آورد که این موجود زنده راه تکامل را در پیش گیرد و توان خود را به فعلیت برساند.

البته این مثال از یک نظر می تواند هدف ما را تأمین کند و آن تأمین شرایط مایه ی تکامل است. اما از جهتی این مثال با موضوع بحث ما فاصله ی زیادی دارد زیرا، در درخت اختیار و انتخاب نیست و به بار نشستن نتیجه ی قهری فراهم گشتن شرایط است در حالی که انسان باید به دست توانای خود به فراهم کردن شرایط تن دهد یا کمک کند آنگاه با کمال اختیار از شرایط بهره گیرد و به سوی تکامل گام بردارد.

از این بیان می توان این نتیجه را گرفت که آزادی کالای وارداتی نیست که از خارج بر جامعه تحمیل شود و اصلاً آزادی وارداتی رشد مصنوعی است، و بسان دیگر امور تحمیلی نشانه ی کمال جامعه و عظمت و عزت او نیست بلکه یک ارزش درونی

است که باید خود جامعه در تحصیل آن بکوشد.

در اینجا مطلبی دیگر در نظر گرفت و آن این که جامعه ها از نظر ظرفیت و پذیرش شرایط مساعد مختلفند، برخی از جامعه ها قدرت جذب شرایط را بیش از جامعه های دیگر دارند و طبعاً آزادی در آن جامعه از رشد بیشتری برخوردار بوده و زودتر به مقصد می رسد در حالی که در برخی دیگر، جریان به گونه ی دیگر است چه بسا پابندی برخی از جامعه ها به یک رشته عادات و تقالید ناموزون - تقدیس گاو در هند - مانع از فراهم گشتن شرایط بیش از حد می باشد.

انبیا و پیامبران منادیان آزادی به این معنی بودند، یعنی پس از رفع موانع شرایط تکامل را برای همگان فراهم آورده تا جامعه بر اثر بریدگی از خرافات و اندیشه بت پرستی به کمال مطلوب برسد، و توان خود را به فعلیت برساند.

امیر مؤمنان (علیه السلام) انبیا را چنین معرفی می کند که شاهد گفتار ما است، آنجا که می فرماید:

«وَاصِدَ طَفَى سُدْبِحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ، وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ (ایمانهم)، لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرَ خَلْفِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهَلُوا حَقَّهُ، وَاتَّخَذُوا الْأُنْدَادَ مَعَهُ، وَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ، وَافْتَطَعَتْهُمْ عَنْ

ص: 208

عِبَادَتِهِ، فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ، لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ
الْعُقُولِ» (1).

«از میان فرزندان او پیامبرانی برگزید و پیمان وحی را از آنان گرفت، و از آنها خواست که امانت رسالتش را به مردم برسانند در زمانی که اکثر مردم پیمان خدا را برهم زده بودند و حق او را نمی شناختند، و همتا و شریکانی برای او قرار داده بودند، و شیاطین آنها را از معرفت خدا باز داشته، و از عبادت و اطاعتش آنها را جدا نموده بودند، پیامبرانش در میان آنها مبعوث ساخت، و پی در پی رسولان خود را به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت را از آنان مطالبه نماید و نعمت های فراموش شده را به یاد آنها آورند و با ابلاغ دستورات خدا حجت را برای آنها تمام کنند، گنج های پنهان عقلها را آشکار سازند، و آیات قدرت خدای را به آنان نشان دهند».

امیر مؤمنان پیامبران را پیش از آن که معلمان بشر معرفی کند، آنها را یادآوران فطرت، و تذکر دهندگان نعمت های فراموش شده می داند، زیرا آنان کمالات نهادینه ی انسان را به فعلیت رسانیده، وت.

ص: 209

گنج های پنهان خردها را آشکار می سازند.

یعنی در سایه مبارزه با طاغوت ها و رفع موانع، شرایط را برای بروز کمالات فطری، و ارزش های نهادی فراهم می سازند، و در نتیجه انسان، به نهاد خود بازگشت نموده و آنچه دست آفرینش به قلم تکوین در لوح وجود او نوشته است، خود را نشان می دهد.

بنابراین مسأله ی آزادی ملت ها در فراهم شدن شرایط تکامل خلاصه می شود تا هر فرد به کمال واقعی خود برسد و مسلماً نظامات استبدادی با چنین ایده ای در تضادند، حاکم مستبد جز سلطه و تحمیل تمایلات خود، چیز دیگری نمی طلبد و چه بسا شکوفایی استعدادها و کمال جامعه را برای خود خطر می اندیشد.

شکوفایی استعدادها در گرو امور یاد شده در زیر است:

1. خلاقیت و آفرینش گری روز افزون.

2. وظیفه شناسی و تعهد بر انجام عملی که برعهده گرفته شده است.

3. روحیه تعاون و مشارکتی در جا معه که برادروار برای به منزل رساندن بار، همکاری کنند.

4. مدیریت قوی و نیرومند که نیروها را به کار گیرد.

این شرایط و نظایر آنها در نظامات استبدادی فروکش می کنند، تبلی و سرخوردگی جای خلاقیت، عصیان گری جای

وظیفه شناسی، کارشکنی جای تعاون را می گیرد، در این صورت چگونه می توان به کمال واقعی برسند.

این بیان نتیجه می دهد: در تطبیق آزادی بر زندگی، نخست باید ریشه های گندیده استبداد را سوزاند آنگاه در سایه ی رهبری دلسوزانه به فراهم ساختن رشد استعدادها پرداخت، تا جامعه راه کمال را در پیش گیرد.

اکنون وقت آن رسیده است که با آزادی در جهان بینی مادی آشنا شویم.

4. آزادی جهان بینی مادی

آزادی از دیدگاه مکتب مادی، به صورت های گوناگون، تعریف شده است. برای آگاهی از این تعریف ها به منبع زیر مراجعه فرمایید. (1)

مشهورترین تعریف این است: «رهایی از جبر غیر و عمل به اقتضای ماهیت و طبیعت خویش».

شگفت اینجاست که از همین تعریف، الهی نیز می تواند بهره بگیرد، زیرا طبیعت و ماهیت انسان، وابستگی به جهان بالا دارد، در این صورت، باید آزادی را در محدوده فرمان های الهی جستجو9.

ص: 211

کرد.

ولی در جهان بینی مادّی، نهاد انسانی، بریده از مقام ربوبی است، طبعاً مقصود از اقتضای طبیعت خواسته های وجود مادّی او در این جهان است. با این وصف باید توجه کرد بشر حتی در عمل به اقتضای طبیعت نیز آزاد نیست، بلکه محدودیت هایی در وجود و زندگی او هست که باید پذیرای آنها باشد، اینک این محدودیت ها:

الف. قوانین آفرینش

انسان در حالی که آزاد، آفریده شده و پیوسته می گوید:

این ک-ه گویی این کنم یا آن کنم *** خود دلیل اختیار است ای صنم

ولی در عین حال، خلقت او به گونه ای است که نمی تواند به هر خواسته ای جامه عمل بپوشاند. او از نظر نوشیدنیها و خوراکیها و پوشیدنیها محدود است، و نمی تواند هر چیزی را بنوشد یا بخورد یا بپوشد. ساختمان جسمانی او به گونه ای است که سرما و گرما، او را محدود ساخته است، و باید خود را بر قانون آفرینش تطبیق دهد، و همچنین دیگر خواسته های انسان... چه بسا آرزو کند، اما به آرزویش نرسد، زیرا آفرینش او، با آن کارها سازگار نیست.

ص: 212

ب. قوانین وضعی

هیچ جامعه ای بی نیاز از قانون نیست، آن هم به دو جهت:

1. وظایف افراد در مورد کارهای اجتماعی روشن می شود.

2. در مقام تراحم منافع، در پرتو قانون، ذی حق شناخته شود. و میان آنان مطابق قانون داوری گردد.

شکی نیست که قانون مداری جدا از محدودیت نیست و هیچ فرد عاقلی، آزادی را برتر از قانون مداری نمی داند، زیرا این نوع آزادی، با زندگی جنگلی هماهنگ است، نه زندگی مدنی.

قانون مداری ما را، از ظلم و ستم، تجاوز به حقوق دیگران، باز می دارد، حرصها و آزها را محدود می سازد. محیط زناشویی را تحت قانون درآورده، و حدود زندگی را روشن می سازد، تنها با در نظر گرفتن قانون راهنمایی حقیقت برای ما روشن می شود. قوانین راهنمایی مایه حیات رانندگان و مسافران است، زیرا در غیر این صورت هر روز شاهد هزاران کشته خواهیم بود. قانون مداری در رانندگی ما را از انحراف به سمت چپ و سرعت و سبقت غیر مجاز، و عبور از مسیرهای ممنوع باز می دارد. هیچ فرد عاقلی این نوع محدودیتها را مخالف آزادی نمی شمارد.

ج. تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت یا به تعبیر صحیح تر، تربیت و تعلیم، از

ص: 213

ضروریات یک زندگی مدنی است، تربیت بستر زندگی را برای جامعه آماده ساخته و تا از طریق تعلیم توان ها به فعلیت برسد. امروز عظمت کشورها در گرو پیشرفت در مسائل تربیتی و آموزشی است، و هر دو عامل، آزادی طبیعی را محدود ساخته و آزادی کانالیزه می رساند.

پرورش به ما توصیه می کند که به حقوق دیگران تجاوز نکنیم. حق همسایه را حفظ کنیم. بزرگان را تکریم کنیم. به کوچکترها محبت کنیم و همچنین دهها توصیه تربیتی دیگر که یک نوع انسجام و گرمی در جامعه ایجاد می کند و نتیجه آن محدودیت در زندگی و اقتضای طبیعی است.

انسان در آموزشگاهها با زبان طبیعت آشنا شده، عوامل سعادت بخش را به خوبی می شناسد و از عوامل شقاوت زا می گریزد و هر روز به زندگی صفا و رونق می بخشد، ولی در عین حال، خواسته های خود را کانالیزه کرده و آزادی مطلق را تخطئه می کند.

د. هدفمندی و برنامه ریزی در زندگی

انسانهایی که برای خود هدفی دارند، ناچارند برای آن برنامه ریزی کنند. اجرای برنامه و پیروی از آن برنامه، انسان را از دیگر

کارها باز می‌دارد، زیرا انسان نمی‌تواند به اصطلاح با یک دست، دو هندوانه بردارد، یا باید به خواسته‌های دل پاسخ بدهد و یا این که مثلاً قولی را که به دیگران داده است محترم بشمارد.

اینها یک مشت عوامل بازدارند و محدودیت‌ها در زندگی و عمل به مقتضای طبیعت انسان است، در این صورت تبلیغ از آزادی بی‌قید و شرط، مغالطه‌ای بیش نیست.

هر جامعه قانون‌مدار، برای حفظ نظم و انضباط، و جلوگیری از هرج و مرج و هدر رفتن استعدادها و توان، ناچار است زندگی فردی و اجتماعی خود را با قانون اعم از الهی و مادی هماهنگ سازد.

از آنجا که اعتقاد به یک قدرت مافوق که خالق و آفریننده انسان است تکلیف‌زاست، بنابراین فرد الهی ناچار است از تکالیف قدرت برتر پیروی نماید، همچنان که فرد مادی باید، مطابق عقیده خود، به قانون رسمی کشور احترام بگذارد.

بنابراین، زندگی برتر از قانون، از نظر عقل و خرد، مردود است، زیرا معنی ندارد که فردی مافوق قانون باشد. و گروه‌های دیگر محکوم به قانون، بلکه همگان باید در پوشش قانون به سوی کمال بروند و چنین آزادی جز با محدودیت هوا و هوس امکان‌پذیر نیست.

5. آزادی در خدمت انسان نه بر عکس

آیا نعمت ارزش مندی به نام «آزادی» برای انسان آفریده شده، و تا آنجا که به سعادت و خوشبختی او ضرر نزنند، در خدمت او باشد، یا این که انسان با عظمت، برای آزادی آفریده شده، و به تعبیر دیگر، انسان تابع آزادی است و نباید از آن سرپیچی کند.

معنی نظریه نخست این است که انسان که گل سر سبب خلقت است باید از تمام مواهب که در طریق تکامل و خوشبختی او است، بهره بگیرد، در این صورت، آزادی بسان دیگر مواهب باید در خدمت انسان باشد و اگر آزادی روزی همانند دیگر نعمت های الهی، سعادت جسمی و روانی او را به خطر انداخت، باید او را محدود ساخت، مثلاً انسان به وسیله خوردنی ها و نوشیدنی زنده است، باید از خوردنی ها و نوشیدنی ها در جهت رفع نیاز و سعادت خود بهره بگیرد، ولی اسراف و زیاده روی، مایه بدبختی او است، از این رو باید از آن پرهیز نماید، و به همین شیوه است «موهبت آزادی».

در نظریه دوم، انسان بنده آزادی و مقهور او می باشد، این نوع آزادی به صورت ظاهر آزادی است و در واقع نوعی بندگی است که «من» واقعی، اسیر گرایش های پایین و پست می شود و نمی تواند خود را از بندرها سازد.

آزادی که امروزه زبازند افراد جوان و ناپخته است، جز بندگی شهوت، و گرایش های پست، چیز دیگری نیست.

«ویل دورانت» نویسنده کتاب «لذات فلسفه» با شناختی که از جوامع غربی دارد، در این مورد چنین می گوید:

«واضح است که اگر امریکایی از «نبودن آزادی» شکایت کند مقصودش آزادی معده است نه آزادی فکر؛ چند سال پیش در یکی از جلسات، اتحادیه ی کارگران امریکایی تهدید به انقلاب کردند، اما نه برای باز بودن و زیادی وقت کار کارگاه ها بلکه برای بسته بودن میخانه ها».

6. آزادی بیان و عقیده

مهم ترین مسأله ای که اندیشه برخی از نسل جوان و تحصیل کرده را به خود معطوف ساخته، مسأله ی آزادی عقیده و بیان است. کرامت انسان را در این می دانند که انسان در گزینش هر نوع عقیده، و در نشر و گسترش آن، آزاد باشد و هیچ شخص و مقامی نتواند انسان را به خاطر عقیده و اندیشه اش نکوهش کند و یا از تبلیغ و دعوت به آن، جلوگیری نماید.

این گروه احياناً برای ساکت کردن گروه مخالف با آیه ی (لا إكراه فی الدین) استدلال می کنند، و می گویند: به حکم محکومیت

ص: 217

اکراه در گزینش دین، انسان در انتخاب هر نوع عقیده و نشر آن آزاد می باشد.

این نوع داوری درباره ی آزادی عقیده با فرهنگ غربی کاملاً همسو است، زیرا ریشه ی آزادی در غرب، خواست و تمایلات انسان است، نه مصالح و سعادت او.

به دیگر سخن: فلسفه و پشتوانه ی آزادی در غرب، خواستن و تمنّای دل انسان است، در این صورت هر نوع ایجاد مانع در برابر خواسته ی دل، نوعی مبارزه با آزادی تلقّی می گردد. ولی در عین حال، مدافعان این نوع نگرش باید بدانند که پیروی از هر نوع تمنّای دل در غرب نیز مجاز و مشروع نیست، بلکه تمام حرکت ها باید پوشش قانونی داشته باشد و در غیر این صورت نوعی «انارشیزم» و شورش کور، به شمار می رود.

تفاوت های جوهری آزادی در اسلام و غرب

امروز جهان غرب پرچم آزادی را به دست گرفته و به جنگ ها و نبردها که برای حفظ منافع است عنوان جنگ آزادی بخش، می دهد، حتّی اشغال و جنگ عراق نیز برای یافتن سلاح های کشتار جمعی صورت گرفت، تا مبادا دیکتاتور عراق که دست نشانده خود آن ها بود، روزی دست از پا خطا کند، حیات و زندگی

ص: 218

غربیان را به خطر افکند.

اسلام نیز قرن ها پیش منادی آزادی بوده و هدف از اعزام نبی خاتم(صلی الله علیه وآله وسلم)، رهایی ملت ها از غل و زنجیری بود که به دست و پای آنها بسته شده بود.

(وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ). (1)

«[پیامبر] بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، بردارد».

ولی در عین حال میان آزادی در غرب و اسلام تفاوت هایی وجود دارد که به آنها اشاره می کنیم:

1. آزادی در غرب فقط یک شرط دارد

آزادی فرد در غرب مشروط بر این است که مزاحم دیگران نباشد و از آنان سلب آزادی نکند.

و به دیگر سخن: آزادی در غرب از طریق قانون محدود می گردد، و سر و کار قانون با امور اجتماعی و روابط افراد با یکدیگر و مجموع با دولت است، در این صورت آزادی افراد، تا آنجا محترم است که با مصالح جامعه در تضاد نباشد در غیر این صورت هر چه می خواهد بیندیشد و بگوید و انجام دهد. 7.

ص: 219

2. آزادی در اسلام دو شرط دارد

آزادی در اسلام علاوه بر اصل گذشته، شرط دومی دارد و آن این که: باید بر سعادت فرد، لطمه ای وارد نسازد، این جا است که آزادی در عقیده و بیان و اندیشه و رفتار از محدودیت بیشتری برخوردار می باشد. بت پرستی و خضوع انسان والا مقام، در برابر سنگ و گل، گاو و مار، اهریمن و شیطان، چون با سعادت او در تضاد است طبعاً نمی تواند مجاز و قانونی باشد.

میگساری، و قماربازی، مصرف انواع مخدرات، ضربه شدیدی بر رستگاری او وارد می سازد، از این جهت ممنوع است، در حالی که در غرب، هیچ نوع محدودیتی در برابر این نوع عقیده و اندیشه ها، یا اعمال و رفتارها وجود ندارد.

3. آزادی در غرب نفی تکلیف است

آزادی در غرب، خواسته ی طبیعی و مادّی انسان است و هدف از آن، ارضای خواسته ها و تمناهای درونی است، «هر آنچه دیده بیند دل کند یاد»، بنابراین درباره ی اعمال غرایز شهوانی و مادی انسان، هیچ نوع رادع و مانعی در کار نیست، و یک چنین آزادی، ابزاری برای نفی تکلیف در زندگی فردی است.

4. آزادی در اسلام مبنای تکلیف است

در حالی که آزادی در غرب اساس نفی تکلیف است، آزادی در اسلام مبنای تکلیف می باشد. تکلیف از آن موجودی است که حرّ و آزاد باشد، هر موجودی که در گزینش خود، فقط باید یک طرف را برگزیند و طرف دیگر از قدرت و توان او بیرون است، قابلیت تکلیف ندارد، عقرب و مار را نمی توان تکلیف کرد، چون جز گزیدن، کاری نمی توانند انجام دهند زیرا «مقتضای طبیعتش این است»، اما انسان را می توان، تحت تکلیف قرار داد، و باید و نبایدها را متوجه او ساخت و در پوشش این تکالیف، بخشی از خواست ها و تمایلات او را طبعاً محدود کرد.

5. هدف از آزادی در غرب ارضای غرایز است

هدف از آزادی پاسخ گویی مثبت به خواست های درونی و بالأخص غرایز متنوع انسان استولذا همه نوع رفتارهای فردی قانونی بوده و لباس مشروعیت بر تن می کند.

6. هدف از آزادی در اسلام احیای ارزش ها است

هدف از آزادی در اسلام احیای ارزش های والای انسانی است چون آفرینش او با آزادی عجین گردیده است و خوبی ها و بدی ها

را از صمیم دل تشخیص می دهد. باید خوبی ها را به صورت یک ارزش انجام دهد و بدی ها را به صورت ضد ارزش، ترک کند.

7. آزادی در غرب، در محدوده ی نیازهای مادی است

آزادی در غرب برای تأمین خواسته های مادی انسان است و بیشترین هدف، تأمین غرایز در زندگی فردی، و در عرصه ی مسایل اجتماعی، آزادی احزاب و جریان های سیاسی است و حقی به نام «حق خالقیت» یا «ربوبیت» برای خدا مطرح نیست، و از این رو هیچ محدودیتی برای آزادی انسان پدید نمی آورد.

8. آزادی در اسلام در محدوده ی حقوق الهی است

در اسلام، هر نوع آزادی در محدوده ی حفظ حقوق و تکالیف الهی است، خدا کسی است که انسان را پدید آورده و چون از سعادت و شقاوت او کاملاً آگاه است، و او را در پوشش تکالیف - که ضامن سعادت اوست - قرار داده است.

چقدر زشت و نازیباست، که در قلمرو آزادی، حقوق الهی در نظر گرفته نشود، و در باورها و رفتارها، خود را از رهنمودهای الهی بی بهره سازیم.

با توجه به این تفاوت های چهارگانه در هشت بند در گستره ی

ص: 222

آزادی در غرب و اسلام، نمی توان آزادی در عقیده و رفتار، و گفتار را - یک اصل بی قید و شرط تلقی کرد. اسلام پذیری، جدا از پذیرش این حدود و خصوصیات نیست، اصولاً نمی توان از یک طرف اسلام را پذیرفت، اما این قیود را در باورها و رفتارها و گفتارها نادیده گرفت.

خلاصه آن که چیزی که امروز مسأله «آزادی» را پیچیده تر ساخته، و در مقابل «آزادی مثبت» «آزادی منفی» بیشتر مطرح می شود، این است که مفهوم آزادی همراه با بار مادی و ضد ارزشی آن وارد فرهنگ متجددها شده و در حوزه ی اندیشه و رفتار، ارتباط انسان با خدا، و تکالیف الهی، نادیده گرفته شده است، و «خردمحوری»، جای خود را به «غریزه محوری»، داده و به جای این که رعایت حقوق خدا و داوری خرد، آزادی را محدود سازد، خواست جامعه و یا فرد در امور فردی، دست او را باز گذاشته و حالت محوری به خود گرفته است.

در جایی که حکومت «من» بر حکومت قانون خدا، و ارضای تمنیات دل، بر حفظ ارزش ها غلبه کند، از چنین آزادی جز لجام گسیختگی، نفی ارزش ها، و بریدگی از خدا و تکالیف او، انتظار دیگری نیست.

تا این جا با شروط مطلق آزادی در دو دیدگاه آشنا شدیم،

اکنون وقت آن رسیده است که به خصوص مشروط آزادی بیان اشاره کنیم:

اینک ما در این جا به برخی از حدود آزادی بیان و رفتار اشاره می کنیم که در جوامع عقلانی و مدنی کاملاً پذیرفته شده است.

1. مایه تجاوز به حقوق دیگران نباشد

در یک نظام مدنی، آزادی در همه مقوله ها و در بیان خصوصاً، تا آنجا محترم است که بر معنویت و آبروی افراد دیگر لطمه ای وارد نسازد، مسلماً «خداشه دار ساختن حیثیت و آبروی افراد» نوعی جرم تلقی می شود (هر چند آبرو و حیثیت در دو فرهنگ شرقی و غربی تفاوت هایی دارند مثلاً ستودن زیبایی زنان و دختران مردم در قالب ادبیات، در غرب مشکل ایجاد نمی کند، در حالی که میان مردم مشرق زمین بالأخص مسلمانان، نوعی تجاوز به حیثیت افراد به شمار می رود، و لذا یکی از محرّمات در اسلام «تشییب» است).

2. امنیت ملی را تهدید نکند

«امنیت ملی» واژه ای است که همه ی شؤون مربوط به یک نظام سیاسی را دربر می گیرد، مانند نظام اداری، تمامیت ارضی، حاکمیت

ملّی و غیره، و چون نظام سیاسی برخاسته از اراده و حاکمیت مردم است، هر نوع تهدید امنیت ملّی، نوعی تجاوز به حقوق جامعه است که این نظام را با اراده ی خود پدید آورده، و در راه آن جان و مال داده است. در این قسمت فرقی میان نظام های دینی و غیره نیست.

خطوط قرمز در نظام های مبتنی بر عقلانیت لیبرالی، ممنوعیت هایی است که قانون آن را تعیین می کند ولی در نظام های دینی آنگاه که اکثریت قاطع مردم نظام الهی را پذیرفته اند، الزامات و تعهدات دینی خط قرمز است و کاملاً باید رعایت شود.

3. با دمکراسی همسو باشد

«آزادی در بیان و رفتار» باید با «دمکراسی» همگام و همسو باشند، هرگاه در پرتو یک انتخابات آزاد، نظامی تشکیل گردید، و اکثریت قاطع رأی به آن نظام و قانون اساسی آن دادند کلیه مصوبات دولت و مجلس، تحت عنوان «میثاق ملی» محترم می باشند، در این صورت هرگاه آزادی در بیان و رفتار با اصول مصوبه دولت و مجلس در جدال باشد، یک چنین آزادی عملاً ناقض اصول دمکراسی بوده و ضد ارزش خواهد بود.

از این جهت حکومت های مردمی می توانند، اعم از الهی و

مادی هر نوع اجتماعات، نشریات، و سخنرانی که امنیت و حکومت قانون را - که تجلی گاه افکار عمومی است - به خطر افکند، ممنوع سازد.

با توجه به این بیان، اسلام هرگز مخالف آزادی بیان نیست، بلکه تحت یک رشته شرایط یاد شده، اساس یک زندگی اسلامی است که تحت عنوان «امر به معروف» و «نهی از منکر» شناخته شده است.

ص: 226

فصل چهاردهم: نظریه های دیگر (1) و گادامر (2)

آزادی عقیده و کیفر ارتداد

یکی از شبهات و پرسشها درباره آزادی عقیده، مسأله مرتد است. می گویند: مرتد کسی است که از عقیده اسلامی خود بازگردد یا دین دیگری را انتخاب کند، چنین فردی اگر از پدر یا مادر مسلمانی متولد شده باشد، محکوم به اعدام است، و اگر پدر و مادر او مسلمان نباشند و خود او مسلمان شد و سپس به آن پشت کرده باشد، محکوم به حبس می گردد.

در هر حال، امروز بیشتر روی این مسأله سخن می گویند و یادآور می شوند که اگر اسلام طرفدار آزادی است و شعار آن (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) است، چرا با مرتد چنین معامله خشنی را انجام می گیرد؟

ما نظر اسلام را در مورد مرتد که هرگز با آزادی معقول منافاتی

1. شکی نیست که در آیین اسلام، آزادی های فردی و اجتماعی بیش از آن است که در این برگ بازگو شود. مطالعه یک دوره فقه، نمایانگر آزادی های فزون از حدّ انسان در زندگی است، البته مشروط بر آنکه بر سعادت او لطمه ای وارد نکند یا حقوق دیگران را پایمال نسازد.
2. عقیده و مذهب چیزی نیست که با زور و فشار پدید آید، زیرا باید بین تسلیم ظاهری و تسلیم باطنی فرق نهاد، تسلیم ظاهری با جبر و زور صورت می پذیرد و دشمن خونی در مقابل دشمن توانمند خود، سر فرود می آورد، ولی دین، تسلیم قلبی است، و تسلیم قلبی برای خود مبادی و مقدماتی دارد. تا آن مبادی فراهم نشود، تسلیم باطنی تحقق نمی پذیرد. حتی شما با دادن میلیاردها دلار به یک فرد، نمی توانید از او بخواهید که جداً به شب بگوید روز است و بالعکس. و آیه مبارکه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) [\(1\)](#) ناظر به همین است. یعنی دین، اکراه پذیر نیست، و باید از طریق تبلیغ و ترویج و روشنگری، مردم را به آیین حق دعوت کرد تا با آگاهی کامل به آن دل ببندند.
3. تفتیش عقاید در اسلام ممنوع است، و لذا در عصر پیامبر 6.

اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) هر فردی شهادتین را بر زبان جاری می کرد، جزئی از جامعه اسلامی می شد. دیگر در این فکر نبودند که او حقیقتاً نیز به اسلام روی آورده است یا نه؟

با توجه به اصول، یادآور شدیم خرده گیران به موضوع ارتداد و سنگینی مجازات آن از نقطه نظر فردی می نگرند، نه از دیدگاه مصالح عمومی که یکی از آنها حفظ عقاید و مقدّسات مردم است، و در حال تعارض، حفظ مصالح همگانی مقدم بر مصلحت فردی است.

ما این موضوع را با مثالی روشن تر می سازیم. در تمام کشورها جاسوس را به سخت ترین مجازات محکوم می کنند. چرا؟ در این مورد فکر کرده اید؟ علت آن این است که وی به حقوق عمومی ملت، تجاوز نموده و مصالح جامعه را به خطر افکنده است.

اگر جاسوس، اسناد طبقه بندی شده را در اختیار دشمن قرار دهد، مصالح ملی را زیر پا می گذارد. در حالی که مرتدّ با تظاهر به ارتداد، خرمن ایمان و معنویت ملت را آتش می زند.

گاهی گفته می شود اگر حفظ عقیده مردم یکی از حقوق آنهاست، ولی مردم حقوق دیگری نیز دارند، و آن حق تحقیق و انتقاد و اتخاذ عقیده یا تغییر عقیده است.

یادآور می شویم هیچ گاه اسلام، حق تحقیق و انتخاب را از

کسی سلب نکرده، و پیوسته به تفکر و تعقل دعوت نموده است، ولی در کنار آن از خرافه گرایی، جلوگیری کرده و اجازه نمی دهد بشر که گل سرسبد جهان آفرینش است، در برابر سنگ و گل یا گاو و آتش، زبون و خوار گردد. جلوگیری از خرافه گرایی به معنی منع تفکر و تعقل نیست، بلکه نوعی گشودن راه بر تفکر صحیح است.

هرگاه فرد مرتدّ از حق انتخاب بهره گیری کند، ولی عملاً به عقیده عمومی احترام نهاده و باورهای مردم را ویران نسازد، نظام اسلامی با او کاری ندارد.

سخن در یک جامعه اسلامی است که اکثریت آن با کمال آزادی به اسلام و مقدّسات رأی مثبت داده و خواهان حفظ آن هستند، ولی مرتدّ، با تظاهر به بازگشت از اصول، به نوعی به ملت دهن کجی می کند.

نظام اسلامی، با قاطعیت هر چه تمام تر با انحرافات فکری مبارزه کرده و اجازه تظاهر برخلاف نظام را نمی دهد به دو دلیل:

الف. ارتداد، نوعی تجاوز به حقوق عمومی ملت است، باورها را به تدریج می سوزاند و زمینه براندازی را فراهم می سازد.

ب. بسیاری از ارتدادها نوعی از رویکرد به سوی خرافه پرستی یا عقب گرد از آیین کامل است، و در نتیجه، مرتدّ به بت پرستی و ماده پرستی گرویده و یا لاقفل یکی از آیینهایی که از نظر کمال در

درجه پایین تر است، را جایگزین عقاید اسلامی می سازد.

و احیاناً به خلأ فکری و عقیدتی دچار شده و ب-رای جه-ان و آف-رینش انس-ان مبدأ و معادی معتقد نبوده، و هیچ نوع حساب و کتابی برای آفرینش قائل نمی ش-ود.

همه اینها نوعی رویکرد به جاهلیت است، و عقب گردی است از کمال.

3. هر نظامی با عوامل براندازی خود، با شدت عمل، برخورد می کند، خواه جامعه های باز و نظامهای آزادیخواه، و یا جامعه های بسته و نظامهای استبدادی.

هرگاه نظامی روی اصول غیردینی تأسیس شود، و اکثریت مردم، آن را بپذیرند، هر نوع عملی که سبب فروپاشی نظام و براندازی آن بشود، به شدت با آن مقابله می شود و این مسأله ای نیست که بر کسی پنهان باشد.

تفاوتی که هست اینکه: نظامهای غیرالهی براساس اصول مادی تنظیم می شوند، و سکولاریسم یکی از اصول مهم عقیدتی نظام است، در حالی که در نظام دینی، عقیده به خدا اساس نظام سیاسی را تشکیل می دهد. حالا اگر در نظام های مادی گروهی با ترویج بنیادگرایی، اساس نظام را متزلزل کنند، هرگز آنها را به حال خود رها نمی کنند و با شدت با آنها برخورد می شود، و

ص: 231

سکولاریسم برای آنها به قدری ارزشمند است که کشتن افراد و ویران کردن لانه ها و خانه ها در مقابل آن چیز مهمی نیست.

4. حال اگر فرض کنیم نظامی براساس دین و اعتقاد به خدا و ماوراء طبیعت پدید آمده باشد و مردم نیز روی عقیده به این نظام رأی دهند، ولی گروهی با ترویج سکولاریسم در صدد متزلزل کردن و نابودی نظام برآیند، آیا در این صورت، مسأله آزادی عقیده مطرح است؟ یا اینکه آزادی عقیده بهانه ای برای واژگون کردن نظام به شمار می آید؟

مسأله مرتدّ، نمونه ای از این کارهای براندازانه است، هرگاه فردی، در عقیده دینی خود، متزلزل گردد، یا آن را نپذیرد، در این مورد مشکلی برای او پیش نمی آید، تنها چیزی که هست، افراد آشنا با این فرد، باید سعی کنند که شبهات و مشکلات او را حل کنند، هر چند بحث و گفتگو به طول انجامد، و اگر هم قانع نشد، تا وقتی که تظاهر نکند ارتداد او ثابت شود، کیفر و پیگردی برای او نیست.

ولی هرگاه اوگام از این فراتر نهاده و با افراد و یا در مجامع عمومی از بازگشت خود از اسلام و گرایش به آیین دیگر سخن بگوید، به طور مسلّم، نظام در برابر آن ساکت نخواهد بود، زیرا

ص: 232

چنین عملی، مایه ایجاد فتنه و اغتشاش در جامعه اسلامی می‌گردد و چه بسا، پیروانی هم پیدا کند، و قهراً کار به درگیری و فتنه می‌انجامد. آیا صحیح است، نظام در برابر چنین فردی که نتیجه کارش، درگیریها و فتنه‌ها و چه بسا خونریزی‌های بسیار خواهد بود، ساکت بنشیند؟

مسئله بایبگری و بهایی‌گری که در قرن سیزدهم از سالهای 1260 آغاز شد، در اثر ارتداد فردی بود که با بیان و ترفندهای خاص خود، گروهی را فریب داد و جنگها و خونریزی‌هایی پدید آورد که هنوز هم جامعه اسلامی با مشکلات آن، دست به گریبان است.

5. یکی از ترفندهای دشمنان در صدر اسلام...

این بود که به عوامل خود می‌گفتند: شما بامدادان تظاهر به اسلام کنید، و شامگاهان، از اسلام بازگردید و با این عمل، شک و تردید را در دل دیگر مسلمانان پدید آورید، قرآن می‌فرماید:

(وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارَ وَكُفُّوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ). (1)

«گروهی از اهل کتاب، گفتند: بامدادان به حضور پیامبر 2.

ص: 233

برسید و ایمان بیاورید و شامگاهان از اسلام دست بردارید، تا از این طریق، مسلمانان دچار شک و تردید شوند و از آیین حق بازگردند».

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر آیه می نویسد:

آنان برای توجیه کار خودشان می گفتند ما فکر می کردیم اسلام، بر حقانیت و درستی خود دلایلی دارد، ولی وقتی مسلمان شدیم، مشاهده کردیم که چنین نیست و شواهدی بر بطلان آن برای ما آشکار گشت و به همین خاطر از اسلام، دست کشیدم و این توطئه ای بود برای ایجاد تردید در مؤمنین» (1).

مسئلاً پیامدهای ارتداد در ایجاد شک و تردید در پیروان اسلام خلاصه نمی شود، بلکه پشت سر آن، اغتشاشات، فتنه گریها و جنگ و نبرد پیش می آید که هزینه آن بیش از آن می باشد که یک فرد کشته شود تا چنین خونریزیهای عظیمی به راه نیفتد.

اصولاً کسانی که مسأله مرتد را بزرگ می شمارند، از پیامدهای این ارتداد کاملاً غافلند، که این ارتداد به دنبال خود فرقه بازیها و جنگهای فرقه ای که خواسته دشمنان هر ملتی است، پدید می آورد، در حقیقت ارتداد، یک نوع توطئه براندازی نظامی است که هر نوع مدارا و نرمش و تسامح در حق آن، زمینه ساز توطئه های بزرگتر و 7.

ص: 234

6. مسأله ارتداد یک مسأله مربوط به محیط کتاب و درس و اندیشه و فکر تنها نیست، بلکه مرحله تظاهر بر عقیده ای است که، امنیت و استقلال جامعه و حفظ جانها و اموال مردمی به آن بستگی دارد.

کسانی که حکم اسلام را درباره مرتدّ به دور از آزادی می دانند، به مرتد از دیدگاه یک فرد می نگرند، که فرد باید آزاد باشد، ولی هرگاه محل این فرد را در ضمن حقوق جامعه بنگریم، مسلماً ارتداد با آن شرایطی که یادآور شدیم نوعی خیانت به جامعه و سبب سلب حقوق جامعه می گردد، و در چنین جایی باید فرد، فدای مصالح عمومی گردد.

و در اینجا مسأله تعارض حقوق فرد با مصالح جامعه پیش می آید که در همه مکاتب حقوقی، دومی بر اوّلی مقدم می شمارند.

بازگشت یک فرد از دین به سان تغییر عقیده در یک فرضیه علمی نیست. فرض کنید گالیله روزگاری زمین را ساکن می دانست، ولی بعداً به دلایلی به حرکت زمین معتقد شد. این نوع بازگشت از عقیده دیرین، ضرر به جایی نمی زند، و اگر جلو این نوع دگراندیشیها را بگیریم، علم از پویایی می ایستد، و نظیر این

مطلب، بازگشت یک فرد است از عقیده دینی ولی فقط در محیط شخصی. و این نوع ارتداد، محکوم به حکمی نیست، ولی سخن در جایی است که فرد مرتد پس از جدایی از گروه دینداران، کم کم به سمت مخالفان دین و اپوزیسیون می رود و از این طریق، گروهی را تضعیف و گروه دیگر را تقویت می کند. چیزی نمی گذرد که مخالفان دین از این فرد به عنوان ابزار بهره می گیرند. ستون پنجم از همین افراد تشکیل می شود، و جنگ میان دو ملت آغاز می گردد.

7. نویسنده ای برای انتقاد از حکم ارتداد

پیش فرضهایی را تصور کرده و همه را به باد انتقاد گرفته، ولی غافل از آنکه هیچ یک از آن پیش فرضها مورد نظر اسلام نبوده، و نظام اسلامی مانند نظامهای مادی نیست که در آن، دگرگونی هایی ایجاد شود، و ایجاد حساسیت نکند، بلکه نظام مقدّسی است که آفریننده جهان، اساس آن را پی ریزی نموده و فرد مرتد در درون این نظام، پایه ها را متزلزل می کند و گرایشهای ضد دینی و ضد نظام را اشاعه می دهد، تا نظام را فروریزد. و به حقوق عمومی تجاوز می نماید.

8. آنچه گفته شد مربوط به ارتدادهای دوران گذشته بود

که غالباً از یک رشته مسائل جانبی پیراسته بودند، ولی ارتداد رایج در این قرن، حسابش، با ارتدادهای پیشین، جداست، ارتدادهای

امروز دارای ویژگیهای خاصی است که هیچ لیبرالیستی بر آن صحه نمی گذارد:

الف. ارتدادهای امروز با به کار گرفتن ادبیات خاص، عقاید دینی را مورد هتاک قرار داده و در نتیجه پیروان آنها را تحقیر و بی شخصیت می کنند. آیا معنی آزادی در عقیده این است که فردی به هر علتی باشد، به توده های عظیم انسانها اهانت کند، و در سایه اصل آزادی عقیده، به آزادیهای دیگران احترام نگذارد.

ب. ارتدادهای امروز یک ارتداد ساده ای نیست که فردی کتابی را خوانده و شبهه های برایش پیدا شده است، بلکه غالباً قدرت های بزرگ از این افراد به عنوان وسیله ای برای تفرقه افکنی و ایجاد جبهه روانی داخلی علیه نظام، استفاده نموده و آنها را پیشقراول حملات نظامی و اشغالگریهای متجاوزانه قرار می دهند.

ج. غالباً ارتدادهای امروز در پوشش تبلیغات خارجی قرار گرفته و هرگز اجازه نمی دهند در فضای علمی و فکری محض و به دور از خیال و بهره برداری سیاسی مشکلات آنان، حل و فصل شود.

د. امروزه در غالب نقاط جهان مظلومان و ستمدیدگان با سرنیزه مستبدان کشته شده و روی زمین با خون پاک مظلومان رنگین می شود، با وجود این، دولتهایی که از فتوای امام خمینی (قدس سره)

ص: 237

درباره سلمان رشدی انتقاد می کردند، یکبارهم درباره آن خونریزیها سخنی نگفتند و انتقادی نکردند. ولی آنگاه فتوای «امام» درباره سلمان رشدی صادر شد جار و جنجال به راه انداختند، این گواه بر آن است که مسأله، مسأله شخص سلمان رشدی نیست، بلکه به خاطر آن است که از آن ارتداد بهره سیاسی ببرند و مسلمانان را به گروههایی تقسیم کنند تا در سایه ضعف و تفرقه ها بر آنها حکومت کنند.

ص: 238

آهنگ عرفی شدن دین و بالأخص فقه، از برخی از نشست ها و مقاله ها به گوش می رسد، طراحان نظریه می گویند: دین دارای دو بخش است: 1. بخش عقاید 2. بخش فقه.

بخش نخست را باید به عقل فرو سپرد. هر فردی با عقلانیت خود، در این مورد قضاوت و داوری کند. بخش دوم که همان فقه و احکام فردی و اجتماعی است باید آن را به «خرد جمعی» داد. بنابراین در هر دو صورت از دین بی نیاز شده و خرد فرد و جمع جایگزین دین می شود.

کمی روشن تر بگوییم: آنان می گویند بخش نخست، از حالت تعبدی درآمده در قالب گزاره های عقلی ارائه می شود. بخش دوم که مربوط به شیوه زندگی است، از طریق قانون گذاری و

سیستم های حزبی و پارلمانی تبیین می شود و مصوّبات مجالس تقنینی، تعیین کننده احکام و رفتارهای فردی و جمعی انسان است. ما قبل از آن که درباره این موضوع سخن بگوییم یک رشته امور را یادآور می شویم:

1. اگر این نظریه صحیح باشد، دیگر از دین نه گوهری می ماند و نه صدفی.

در این صورت باید از برخی از گروه ها ممنون بود که لااقل گوهر دین را حفظ کرده و در صدف دین دستکاری می کنند. بر خلاف گروه نامبرده که هیچ کدام را حفظ نکرده و از هر دو خداحافظی می نمایند.

2. درباره بخش نخست (عقاید و معارف) که می گویند به عقل فردی واگذار می شود گویا طراح این نظریه، دین را در مقابل عقل می اندیشد، در حالی که در مورد عقاید، از نظر همه متکلمان عقل (برهان) کارساز است.

واژه عرفی شدن دین، یعنی ایجاد کردن دگرگونی در دین، در بخش نخست قابل تصور نیست و اصلاً معارف (صیوره و شدن) را نمی پذیرد بلکه از روز نخست همراه با برهان بوده و خواهند بود، و خلأیی در کار نیست تا عرفی شدن جای آن را بگیرد.

اصولی که یک موحد به آن معتقد است عبارتند از:

ص: 240

الف. توحید در مراحل چهارگانه (توحید ذاتی، توحید در خالقیت، توحید در تدبیر، توحید در عبادت) و همه این مراحل با دلیل و برهان عقلی همراه است.

ب. ایمان به پیام آوران آسمانی و خاتم آنها.

ج. اعتقاد به روز جزا و حساب بازپسین.

همه این اصول در کتاب خدا و احادیث معصومان (علیهم السلام) و بحث های متکلمان به صورت قطعی ثابت شده است. چگونه می خواهند این بخش را عرفی کنند؟

در مورد بخش احکام و به اصطلاح رفتار و هنجار اجتماعی، نیز تذکر می دهیم: آیین اسلام در همه موضوعات به صورت کلی تشریح دارد که به وسیله وحی قرآنی یا حدیث نبوی یا حدیث معصومان. بنابراین خلای در کار نیست که عرفی شدن دین جایگزین آن شود.

نتیجه سخن این که: عرفی شدن دین، فرع وجود خلأ است، در صورتی که در هیچ کدام از این قلمروها خلای وجود ندارد.

3. البته بستر این نظریه، آیین مسیحیت است. در انجیل موجود درباره رفتارهای فردی و جمعی انسان ها، سخنی در میان نیست، ناچارند در این مورد عقل جمعی را جایگزین احکام مورد نیاز قرار دهند.

ص: 241

4. اگر خیلی خوشبین باشیم باید بگوییم اساس این نظریه را یک اندیشه تشکیل می دهد و آن این که دین باید در حوزه رابطه انسان با خدا سخن بگوید و اما در امور اجتماعی، باید از خرد جمعی استفاده کنیم و به اصطلاح هم دین دار باشیم و هم عقلانیت را در مسائل رفتاری و اجتماعی رعایت کنیم.

از طراح این نظریه سؤال می شود: این سخن را در چه مقامی می گوئید، آیا در مقام انشاء هستید؟ یعنی باید چنین کنیم، یا در مقام اخبار؟ یعنی از وضع شرایع آسمانی سخن می گوئید؟

اگر در مقام انشاء، و دعوت اجتماع به این نظریه هستید باید بگوییم با دو مشکل روبرو هستید:

1. آیا بشر می تواند از طریق خرد جمعی (مجالس قانونگذاری) سعادت خود را در این جهان تأمین کند یا این که باید آموزگاران الهی او را در این بخش راهنمایی کنند.

تجربه ممتد بشر گواهی می دهد که خرد جمعی از تأمین چنین خواسته ناتوان است، زیرا به روشنی می بینیم که بسیاری از مفاسد اخلاقی و اجتماعی، مورد تصویب مجامع قانون گذاری است، در حالی که بدبختی و هلاکت بشر به وسیله همین رفتارها صورت می پذیرد.

پیدایش بیماری های صعب العلاج که حیات بشری را بر روی

زمین تهدید می کند، معلول انحراف بشر از قوانین نورانی آسمانی و گرایش به مصوبات عقل جمعی است، برای مثال بیماری «ایدز» و انواع آلودگی های جسمانی زاینده روگردانی از احکام شرایع آسمانی، و تسلیم در برابر مصوبات سیستم های قانون گذاری جهان است. شرایع آسمانی بر بقاء نوع بشر از طریق نکاح دو جنس مخالف تأکید میورزند، در حالیکه گاهی عقل جمعی تشکیل خانواده همجنسان را تصویب و برای آن ها قوانینی را وضع می کند، با این وضع آیا می شود سیستم های قانون گذاری را جایگزین احکام رفتاری اسلام کرد.

2. بر فرض این که احکام رفتاری را به دست مجالس قانون گذاری سپردیم و اموری را جایز و برخی را ممنوع شمردیم، اکنون سؤال می شود ضامن اجرای این احکام چیست؟ آیا پلیس می تواند ضمانت بخش اجرای این احکام در خلوت و جلوت را برعهده بگیرد؟

امروزه برای اجرای قوانین، احکام کیفری شدیدی وضع کرده اند ولی باز نتوانسته است برای بشر آسایش و امنیت را فراهم آورد. این جا چاره ای جز این نیست که احکام ریشه در معنویت داشته باشند و مخالفت با آن، مخالفت با خدا شمرده شود. و ترس از مجازات های الهی، بازدارنده از ارتکاب گناهان شود.

سخن درباره نقش دین در جامعه از جهات مختلف گسترده تر از آن است که در این مقاله گنجانیده شود.

این تحلیل مربوط به این جهت بود که این نظریه را، پیشنهادی بدانیم ولی اگر آن را گزارشی و اخبار از واقع بدانیم، و بگوییم که شرایع آسمانی امور مربوط به دنیای مردم را به خود مردم واگذار کرده و در این مورد، خود لب فرو بسته است، مسلماً این گزارش، صد درصد، مخالف واقع و نوعی کذب و دروغ است.

نتیجه تحقیقات این گروه بی اطلاع از واقعیات دین این است که دین در یک رشته باورها و مناسک و عبادات خلاصه می شود، در حالی که دین، روش زندگی را می آموزد، روشی که ما را به سرای دیگر راهنمایی می کند، و در حقیقت، دین جز زندگی تحت برنامه های وحیانی، که منتهی به جهان دیگر می گردد چیز دیگری نیست، و هر نوع زندگی زیر چتر دیگر، انحراف از صراط مستقیم دین است چنان که قرآن آشکارا می فرماید:

(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). (1)

«این راه مستقیم من است. از آن پیروی کنید و از راه های 3.

ص: 244

پراکنده - انحرافی - پیروی نکنید که شما را از طریق حق دور می سازد، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند، شاید پرهیزکاری را پیشه کنید».

شایسته توجه است که این آیه (که ما را به پیمودن فقط یک راه دعوت می کند و از پیروی از راه های دیگر باز می دارد)، پس از ده فرمان که مربوط به عقیده و شریعت است، وارد شده است. ده فرمانی که عناوین آن ها به صورت یاد شده در زیر است:

1. یکتاپرست باشید، 2. به پدر و مادر نیکی کنید، 3. فرزندان را از ترس فقر نکشید، 4. به کارهای زشت نزدیک نشوید، 5. کسی را مکشید مگر به حق، 6. به مال یتیم جز به بهترین صورت نزدیک نگردید، 7. حق پیمانانه و وزن را به عدالت ادا کنید، 8. هیچ کس را جز به مقدار توانایی تکلیف نمی کنیم، 9. هرگاه سخنی گفتید، عدالت را رعایت کنید، هر چند به ضرر نزدیکان باشد، 10. به پیمانی که با خدا بسته اید وفادار باشید.

پس از این ده فرمان که بخشی مربوط به عقیده و معظم آن ها مربوط به زندگی دنیوی است، قرآن یادآور می شود که فقط از این صراط (راه روشن) پیروی کنید.

هرگاه بنا باشد دین در باورها و مناسک عبادی خلاصه گردد دیگر این ده فرمان و ده ها فرمان دیگر، برای چه تشریح و تنظیم

گردیده و دعوت به پیروی از آن ها چه مفهومی دارد؟

ما به عنوان اختصار به نمونه های کوچکی از قرآن اشاره کردیم و بررسی آیات قرآن مربوط به مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی، حاکی از آن است که وحی الهی از افق بالا برای کلیه شئون زندگی بشر برنامه ریزی کرده است.

نگاه اجمالی به کتاب های فقهی به روشنی می رساند که اسلام پیوسته در صحنه است و آن چنان نیست که فقط رابطه شخصی انسان را با خدا در نظر بگیرد بلکه او درباره معاملات و روابط زناشویی و قضاوت و داوری، اقتصاد و سیاست، قانون وضع کرده و احکام خود را پایدار و جاودان خوانده است.

عرفی شدن دین، نفی دین است

شگفت این جاست که طرفداران نظریه عرفی شدن دین، با تلاش زیاد، یک گزاره غیر معقول را عرضه می کنند و آن این است که «اسلام آمده است تا خود را نفی کند»، آنان هر چند این جمله را به زبان نمی آورند، ولی عرفی کردن دین یا فقه ملازم با نفی هزاران آیه و حدیث اسلامی است که از طریق وحی برای معیشت مردم برنامه ریزی کرده و حلال و حرام شریعت را تا روز رستاخیز جاودانی دانسته است.

ص: 246

اگر بناست در مسائل مربوط به زندگی دنیوی با چراغ عقل جمعی پیش برویم، و این قوانین نورانی را پایان یافته تلقی کنیم و این اندیشه را هم به اسلام نسبت بدهیم، مفاد آن این است که اسلام به دست خود وسیله انتحار خویش را فراهم کرده است.

آفت این گروه پیشداور آن هاست، یعنی قبلاً مدّعا را تنظیم کرده، سپس به دنبال دلیل می گردند. این گروه، در واقع از متفکران غربی که زندگی اجتماعی منهای مذهب را مورد تأیید قرار داده، تأثیر پذیرفته اند، و الگوی زندگی غربی را برای خود انتخاب کرده اند و طبعاً می خواهند این اسلام را نیز بر همان الگو تطبیق کنند، و برای کرسی نشاندن فکر خود به هر خار و خاشاکی چنگ می زنند، و چشم خود را بر هزاران شاهد که بر خلاف اندیشه آنان گواهی می دهد، می بندند.

به خاطر دارم هنگامی که حزب رستاخیز از طرف محمدرضا پهلوی تأسیس شد و رسانه های گروهی به تبلیغ آن پرداختند و عضوگیری آغاز گردید و مراکزی به عنوان حزب رستاخیز افتتاح شد، در برخی از روزنامه های مرکز به صراحت نوشته بود:

«حزب رستاخیز به رسمیت شناخته شده و مراکز عضوگیری پدید آمده و الگوی نظام سیاسی کشور را تشکیل می دهد و اعلیحضرت دستور داده اند که گروهی به تدوین ایدئولوژی حزب

بپردازند»، یعنی زیر بنا را بعد از روینا بسازند!

از این مطلب نتیجه می‌گیریم که تفکیک احکام رفتاری انسان از متن دین یک نوع پیش داوری است که هرگز با واقعیت شریعت اسلام و حتی شریعت موسی که دارای احکام رفتاری فراوان است سازگار نمی‌باشد.

اگر فقه مدون فقیهان عالی مقام که در این چهارده قرن در مورد احکام رفتارها تدوین کرده‌اند، در جایی گرد آید کتابخانه عظیمی را شکل می‌دهد. آیا واقعاً این گروه واقعیت اسلام را درک نکرده و از پیش خود این همه احکام رفتاری اسلامی را تدوین نموده‌اند؟!

ما به عنوان توضیح بیشتر یک رشته عناوین اجتماعی فقهی را که همگی مربوط به احکام رفتاری انسان است در این جا می‌آوریم که همگی برگرفته از قرآن و روایات اسلامی است، و اینک این عناوین:

امور مالی مانند: خمس، زکات، انفال، غنائم، کشاورزی، بازرگانی، رهن، اجاره و غیره.

در امور زناشویی و خانوادگی: نکاح، طلاق، ایلاء، ظهار، میراث و غیره.

در حوزه قضاوت: داوری، شهادت، و مانند آن‌ها.

در بخش جزائی، حدود و دیات.

ص: 248

درباره امور اجتماعی: نظارت عمومی، تعلیم و تربیت، خدمت به خلق، روابط مسلمانان با یکدیگر، طرز رفتار با کارگران و کارمندان.

درباره مسائل اخلاقی: عفو و اغماض، حسن ظن و اعتماد به دیگران، دیدار بیماران، همدردی با مصیبت زدگان و غیره.

این ها نمونه هایی است که در این جا منعکس کردیم و تفصیل بیشتر در گرو مراجعه به کتاب های فقهی، اخلاقی، اجتماعی اسلام است.

عرفی شدن فقه یا سپری شدن عمر دین

عرفی کردن دین یا فقه تعبیری مؤدبانه از سپری شدن عمر دین است که هیچ نقشی در اجتماع نداشته باشد و این اندیشه ای است که «فروید» و همکارانش پرچمدار آن بودند. او یک فرد یهودی بود و از نظر دینی خانوادگی، پیوسته مورد تحقیر قرار گرفته بود، او به فکر عقده گشایی افتاد و ناخودگاه به این نتیجه رسید که باید تمدن غربی جانشین دین گردد و بشر را از مذهب بی نیاز سازد، ولی او پس از مشاهده نتایج جنگ های جهانی اول از این نظریه برگشت، زیرا مشاهده کرد که غرب به ظاهر متمدن، در باطن، درنده ای بیش نیست و اگر شرایط دگرگون گردد، پرده از

ص: 249

چهره او کنار می رود و برای منافع خود، چیزی را رادع و مانع نمی اندیشد. اکنون این فکر کهن که بنیانگذارانش از آن منصرف گردیده، به تدریج وارد کشور ما گشته و به زور می خواهند جامعه را از دین دور کنند، و دین فردی را جانشین دین اجتماعی قرار دهند.

شگفت این که گاهی با آن چه در انجیل های کنونی آمده است بر مدّعی خود استدلال می کنند، مثلاً می گویند: این جمله که در کتاب مقدس آمده است «سهم خدا را به خدا و سهم قیصر را به قیصر بده» دقیقاً به این معناست که دین به ساحت خصوصی معطوف می گردد و به قول پارسونز یکی از متغیرهای الگوی (Patern Variabels) خصوصی شدن دیانت است. (1)

مسئلاً این گفتار یک اندیشه استعماری است که متأسفانه به کتاب مقدس مسیحیان راه یافته است. مقدس ترین کتاب قرآن مجید است که هر نوع حکم و داوری را از آن خدا می داند و می فرماید:

(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ). (2)

«حکومت تنها از آن خداست»

بنابراین هیچ کس سهمی در تشریح خدا ندارد، مگر به اذن او.0.

ص: 250

1- . مجله کیان، سال پنجم، شماره 24، فروردین و اردیبهشت ماه 1374، ص 20.

2- . یوسف / 40.

در مسلک باب و بهاء زمام تشریح و قانون گذاری به 20

«بیت العدل» سپرده شده است که برای پیروان این مسلک، مطابق شرایط زمان و مکان قانون وضع می کند، و اعضای بیت العدل، انتخابی هستند.

عقلانی کردن فقه، نوعی واپس گرایی است که نمونه آن را در «بیت العدل» مشاهده می کنیم، و همه اینها نسخه پذیری از غرب است.

تفسیر دوم از عرفی شدن دین

با نخستین تفسیر از عرفی شدن دین آشنا شدیم، اکنون به تفسیر دوم آن، به نام سکولاریسم یا (تفکیک دین از سیاست) اشاره می کنیم:

سکولاریسم پدیده ای غربی است و خلاصه آن این است: در گذشته، دین بر تمام ابعاد زندگی انسان، حاکم بود و دین، ساختار زندگی انسان را تنظیم می کرد و تمام مدیریتهای به دست عالمان دینی بود. این نوع ساخت سیاسی در اعصار گذشته که زندگی،

ص: 251

بسیار ساده بود، بسیار مفید بود. اما اکنون که زندگی بشر پیچیده شده و علم و دانش مرحله تکامل یافته ای را در اختیار بشر نهاده است، باید حکومت دین در ساختار زندگی بشر جز در موارد محدودی پایان پذیرد و زمان ساختار سیاسی و مدیریت در اختیار خود انسان قرار گیرد، و دین در رابطه شخصی انسان با خدا محدود شود و این حقیقتی است که طرفداران این نظریه آن را به صورت نظریه دوم عرفی شدن مطرح می کنند.

یادآوری نکاتی چند

1. طرفداران سکولاریسم تصور می کنند دین مزاحم سعادت و خوشبختی جامعه است و باید به تدریج زمینه حضور و سلطه آن از جامعه برچیده شود. و لذا اندیشه «سکولاریستی» را گام به گام پیش برده و سرانجام به مرز الحاد و مادیگرایی رسیده اند. در حالی که این گروه باید در آموزه های دینی بیندیشند، اگر واقعاً آن ها را از جانب خدا می دانند همه را باید بپذیرند و اما اگر از دیدگاه دیگری به آن می نگرند باید آموزه های دینی را به دو بخش تقسیم کرده و آن چه را که از لحاظ خرد و عقل جمعی، پسندیدند، در تمام عرصه ها حاکم سازند نه این که به یکبارگی بر تمام آموزه های دینی خط بطلان بکشند.

ص: 252

بسیار جفاکاری است که انسان همه آموزه های دین را یکدست کنار زند و این حاکی از آن است که این گروه واقع گرا نبوده و دین را مزاحم تلقی می کنند و تلاش می نمایند ریشه آن را بزنند و در این مرحله به تدریج پیش می روند تا با محکومیت از سوی جامعه مواجه نشوند.

2. طرفداران این نظریه به عقل جمعی اهمیت به سزایی می دهند. بهترین عقول جمعی، در سازمان ملل گرد آمده و قریب دویست کشور، عاقل ترین و اندیشمندترین افراد خود را به این مرکز گسیل داشته تا معرف موقعیت کشور خود باشند.

این عقول جمعی در سال 2003 فرمان امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر را به عنوان الگو و منشور سیاسی خود برگزیدند، زیرا فهمیدند که نویسنده این فرمان از دیدگاهی فراتر از دیدگاه بشر برخوردار بوده و جز سعادت بشر، خواستار چیز دیگری نبوده است. بسیار جفا و به دور از عاطفه انسانی است که خود را از این تعالیم محروم سازیم و به اصطلاح «آن چه خود داریم از بیگانه تمنا کنیم».

3. حکومت دینی به معنای حکومت کلیسا و روحانیون بر مردم نیست که همه مدیریت ها در اختیار عالمان دین قرار گیرد و غیر این صنف تنها نظاره گر مدیریت ها باشند.

بلکه معنای حکومت دینی این است که برنامه زندگی در تمام ابعاد از جانب خدا به وسیله آموزگاران الهی که انبیاء و اولیاء باشند به مردم ابلاغ شده و علمای دین به تشریح و تبیین آن پرداخته و در اختیار همگان قرار داده اند، آن گاه خود مردم به تناسب شرایط حاکم بر آن ها، در پرتو این تعالیم دینی، مدیریتی جامع پدید آورند و نظام اجتماعی را ساماندهی کنند و ولایت فقیه در این مورد نظاره گر حکومت برخاسته از دل مردم است که مبادا از برنامه های الهی گام فراتر نهند.

در این نظریه، حاکم و مدیر، خود جامعه است و میزان گزینش، ایمان و تقوا و کارآمدی و آگاهی است و در این قسمت تفاوتی بین رجال دین و غیره نیست ولی همگان مکلفند در پرتو قوانین الهی حرکت کنند.

مسئله این نوع حکومت، جز مردم سالاری دینی چیز دیگر نیست و با حکومت کشیشان صد درصد تفاوت ماهوی دارد. این خود باختگان همه چیز را از غرب گرفته حتی در تفسیر حکومت دینی الگورا حکومت کشیشان قرار می دهند.

4. قوانین اسلام، که به وسیله قرآن و سنت تبیین شده، گوهری و صدقی دارد. گوهر قوانین تا روز رستاخیز ثابت و پایدار است زیرا مطابق فطرت و آفرینش انسان است و تا انسان انسان است

این قوانین با زندگی او هماهنگ بوده و سعادت آفرین می باشد. برای نمونه از دعوت به اقامه قسط و عدل، برنامه های زناشویی و تشکیل خانواده، و کسب و کار، دفاع از محرومان و مظلومان، جهاد در راه خدا برای برداشتن موانع تا پیام خدا به گوش مردم برسد، مسایل مربوط به تعلیم و تربیت و ده ها مسائل دیگر، که گوهر دین را تشکیل می دهد، و مطابق آفرینش انسان است، می توان نام برد. و لذا دین را چنین تعریف می کند:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ). (1)

«رو به این راست خدا آر، آیینی که هماهنگ با آفرینش انسان است و او را با فطرت دین آفریده و به خاطر هماهنگی با آفرینش انسان، برای آن دگرگونی نیست و این است آیین استوار و پایدار، هر چند بیشتر مردم از آن آگاه نیستند».

ولی لباس و به تعبیر دیگر صدف دین، تابع شرایط زمان و مکان است و پیچیدگی یا تکامل روابط انسانی، کوچک ترین لطمه ای بر گوهر دین وارد نمی کند و اگر عنصر زمان و مکان در استنباط احکام مؤثر است مربوط به این بخش از احکام الهی 0.

ص: 255

می باشد نه بخش نخست.

به عنوان نمونه:

1. اسلام پیوسته عزت و عظمت و استقلال مسلمین را خواهان است و این اصل در هیچ زمان تغییر پذیر نیست چنان که می فرماید:

(وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) (1)

«عزت از آن خدا و رسول او و مؤمنان است».

ولی حفظ این اصل، قالب ها و شکل های مختلفی دارد، گاهی به صورت برقراری روابط با دولت های کافر صورت می پذیرد و گاهی با گسستن روابط. و به تعبیر دیگر گاهی به صورت صلح و مسالمت صورت می پذیرد و احیاناً به صورت جهاد و دفاع.

2. اسلام پیوسته خواهان سعادت انسان در سایه تعلیم و تربیت است ولی ابزار تعلیم و تربیت، مقدس نیست. نه قلم نی مقدس است و نه وسایل پیشرفته ای نظیر کامپیوتر، اساس آن را این آیه تشکیل می هد:

(يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) (2)

ص: 256

1- . منافقون / 8.

2- . مجاده / 11.

«خداوند کسانی را که ایمان آورده اند، و کسانی را که علم به آنان داده شده، درجات عظیمی می بخشد».

حالا وسیله تحصیل علم چه باشد در این جا اسلام نظر خاصی ندارد. با توجه به این نمونه ها «تو حدیث مفصل بخوان از این مجمل».

عوامل و زمینه های بروز سکولاریسم در غرب

هر پدیده اجتماعی برخاسته از عامل یا عواملی است که به پیدایش آن منتهی می شود. پدیده سکولاریسم از این ضابطه مستثنا نیست و باید با عوامل پدید آورنده آن آشنا شویم و ما در میان عوامل متعدد، به برخی از عوامل مهم آن اشاره می کنیم:

1. آموزه های کتاب مقدس

در کتاب مقدس انجیل جمله هایی است که حاکی از بی اعتنایی حضرت مسیح به امور دنیوی است، مانند: مال قیصر را به قیصر اداء کنید و مال خدا را به خدا. (1)

این جمله که حاکی از بی اعتنایی عیسی به امور دنیوی است، خود زمینه ساز اندیشه جدایی دین از حکومت، یا دین از دنیا گردید. بالاخص آن گاه که عوامل دیگر به آن ضمیمه گشت. 1.

ص: 257

1- . انجیل متی، باب 22، جمله 21.

2. تفسیر متفکران و قدیسان مسیحی

یکی دیگر از عوامل زمینه ساز پیدایش سکولاریسم در غرب، آموزه های مفسران و قدیسان مسیحی است، مثلاً آگوستین قدیس (354-430) رأی حواریین را چنین گزارش می کند «حواری مسیح به پیروان مسیح اندرز داد که برای سلامت شاهان و فرماندهان مقتدر دعا کنند»⁽¹⁾.

و باز در تعبیری نظریه دو شهر خدا و شهر دنیا را مطرح کرد که برای هر یک پادشاهی جداگانه در نظر گرفت.⁽²⁾

3. فقدان نظام سیاسی و اجتماعی در انجیل

یکی از عوامل پدیده اندیشه جدایی دین و سیاست در غرب مسیحی، فقدان یک نظام اجتماعی و سیاسی گسترده در انجیل است. انجیل کنونی نوعی زندگی نامه حضرت مسیح است تا آن جا که دار آویزی و مراسم تدفین او را در پایان انجیل آورده اند.

در این کتاب فقط نصایح و اندرزهایی به چشم می خورد در حالی که درباره نظام سیاسی و اجتماعی سخنی ندارد. در این صورت چگونه می تواند نظام سیاسی و اجتماعی را در درون دین 6.

ص: 258

1- . آگوستین، شهر خدا، فصل 19، بند 26.

2- . آگوستین، شهر خدا، فصل 19، بند 26.

قرار دهد و اگر هم روزی کلیسا بر جهان حکومت می کرد بر اساس پایه دین نبود.

لوینان لطفی چنین می گوید:

مسیح هیچ وقت برای اجتماعات قانون های موقتی که مشتمل بر پاره ای اوامر و نواهی باشد تدوین و تنظیم نفرموده. [\(1\)](#)

میلر، مورخ معاصر در این باره می گوید:

خداوند مسیح، شریعتی چون شریعت موسی که در هر امر جزئی نیز تکلیفی از برای ما معین کند برقرار نفرموده و قوانینی از برای تقسیم ارث و عقوبت مجریان یا امور دیگر سیاسی که به مقتضیات هر دوره تغییر پذیر است، وضع ننموده است. [\(2\)](#)

4. فساد در دستگاه کلیسا

عامل دیگری که در زمینه سازی ظهور سکولاریسم نقش مهمی داشت فساد در دستگاه کلیسا بود، یکی از مظاهر آن فروش آمرزش نامه و حراج بهشت از سوی کشیشان بود و معنای آن این بود که کسانی که خود را در برابر خدا گنهکار می اندیشیدند با خریدن آمرزش نامه، از گناه پاک می گشتند. این سنت کلیسا خشم 9.

ص: 259

1- . لوینان لطفی، مذهب و متجددین، ص 13.

2- . میلر، تاریخ کلیسای قدیم، ص 29.

دانشمندان را برانگیخت و به قول ویل دورانت عامل نارضایتی و شکایتی که سرانجام چون جرقه ای آتش انقلاب اصلاح دینی را برافروخت، فروش آموزش نامه بود.

گسترش فساد در دستگاه پاپ سبب شد که گروهی دست به اصلاحاتی بزنند و در رأس آن ها مارتین لوتر بود. این گروه جنبش خود را جنبش اصلاح دینی و پروتستانیسیم نامیدند. یکی از نتایج جنبش اصلاح دینی، خصوصی سازی دین و اختصاص قلمرو آن به رابطه انسان با خدا، و حذف دین از صحنه اجتماع بود به طوری که «لوتر» در آموزه های خود چنین می گوید:

انجیل در امور دینوی دخالت نمی کند و با تسبیح نمی توان بر جهان حکومت کرد.

5. مخالفت با علم و دانش

مخالفت کلیسا با علم و دانش سابقه بس طولانی دارد. آنان هر نوع علم و فنی را که رنگ غیر دینی و غیر ارسطویی داشت ممنوع اعلام کرده و دارنده آن را ملحد می دانستند، و برای جلوگیری از رسوخ این فکر تشکیلاتی به نام «انگیزسیون» پدید آورده بودند که برای خود داستان هایی مفصلی دارد و کسانی که بخواهند از برخورد شقاوت‌مندان کلیسا با ارباب علم و دانش آگاه شوند

ص: 260

می توانند به تاریخ تمدن «ویل دورانت» مراجعه کرده و بخش انگیزه‌یسیون آن را مطالعه نمایند.⁽¹⁾ و محاکمه گالیله و توبه نامه او از سخن راندن درباره حرکت زمین چهره سیاه کلیسا را در مقاومت با علم و دانش به خوبی نشان می دهد.

در حالی که هیچ کدام از این عوامل در شریعت اسلام نبوده و - لذا - نمی توان، به هر دو آیین، یک نظر نگاه کرد.

البته در نقد، سکولاریسم سخن بیش از این است ولی در این جا دامن سخن را کوتاه کرده و این نامه را نیز به پایان می رسانیم.

پایان

جعفر سبحانی

8/6/1397

برابر

18 ذی الحجه، عید غدیر 1439 ت.

ص: 261

1- . تاریخ تمدن، ویل دورانت.

پیش گفتار ...7

مسائل جدید در علم کلام ...7

پس از رنسانس ...8

1. علت پیدایش دین ...9

2. دین مانع آزادی بشر است ...10

3. وحی از ابزار شناخت نیست ...11

4. آیا دین یک پدیده فردی است یا گسترده تر از آن است؟ ...11

5. مسأله تعارض علم و دین ...11

6. ابزار معرفت منحصر به تجربه است ...12

فصل نخست

برهان وجوب و امکان

در چشم انداز متکلمان اسلامی ...14

تقریر برهان امکان از دیده شیخ الرئیس ابن سینا ...15

برهان وجوب و امکان در قلمرو نقد غربیان ...19

ص: 263

الف. 1. خدا موجود بالضروره، متضمن دو حمل متناقض است... 19

الف) حمل اولی بالضروره... 20

ب) حمل شایع... 20

تحلیل نقد... 21

نقد دوم: کاربرد علیت در خارج از جهان ماده روا نیست... 22

تحلیل نقد... 23

3. روند علل نامتناهی است... 24

تحلیل نقد... 24

فصل دوم

برهان نظم از دیدگاه متکلمان اسلامی

تعریف نظم... 27

نمونه ای از نظم... 27

ارتباط منطقی نظم با دخالت شعور... 29

برهان نظم و دیدگاه برخی از غربیان... 31

تحلیل نقد هیوم... 33

نقد دوم: نظم خاصیت ماده است... 35

تحلیل نقد... 35

فصل سوم

بی پایگی فرضیه سازی در مورد گرایش های وجدانی

حدود فرضیه سازی... 40

ص: 264

تفاوت گرایش های عادی و فطری ... 41

نشانه های امور فطری ... 41

خداشناسی فطری و ضوابط چهارگانه ... 43

1. حس خداشناسی جهانی است ... 43

2. خود فطرت هادی و رهبر به سوی خدا است ... 45

3. حس مذهبی مولود عوامل جغرافیای و یا اقتصادی و سیاسی نیست ... 47

4. تبلیغات بر ضد، از رشد و شکوفایی می کاهد ولی ریشه کن نمی سازد ... 48

فصل چهارم

اعجاز پیامبران و اندیشه تعارض علم و دین

تعریف اعجاز ... 50

اشکال نخست: اعجاز ناقض قانون علیت است ... 52

تحلیل نقد ... 53

اشکال دوم: اعجاز ناقض برهان نظم است ... 56

تحلیل نقد ... 56

رابطه منطقی اعجاز با درست گویی مدعی نبوت ... 58

حکمت خدا، گواه بر صدق گفتار مدعی است ... 58

اجتماع شرایط سه گانه گرایش در پیامبر اسلام ... 62

تبیین وجود رابطه بین اعجاز و راستگویی مدعی نبوت به بیان دیگر ... 64

3. معجزه نمونه محسوس از ادعای بزرگ مدعی وحی است... 64

حدود دلالت اعجاز... 67

فصل پنجم

وحی در چشم انداز الهیون

وحی ادراک عادی نیست... 74

وحی قابل اندازه گیری با ابزار مادی نیست؟... 77

چرا این آگاهی همگانی نیست... 78

حقیقت وحی در چشم انداز غریبان... 79

نظریه وحی نتیجه نبوغ فکری است... 79

1. اختلاف پیامبران با مصلحان در مبدأ... 80

2. اختلاف آنان در هدف... 81

2. نظریه وحی نفسی... 82

این تفسیر ریشه در جاهلیت دارد... 82

وحی نفسی پوششی است بر جنون... 86

فصل ششم

نابسامانی های جهان آفرینش و معارف سه گانه

محور بودن انسان در بحث شرور این مسأله را پدید آورده است... 90

1. شرور با توحید در خالقیت سازگار نیست... 91

پاسخ: رفع شبهه... 92

تحلیل قسم دوم از شرور... 94

2. شرور و حکمت الهی... 96

پاسخ: شرور با حکمت الهی منافات ندارد... 96

3. شرور و عدل الهی... 99

فصل هفتم

علم و اختیار انسان

تفسیر قوانین طبیعی از دیدگاه فیزیک کلاسیک... 104

جبر انگاری انسان با استناد به جبر طبیعی... 105

تحلیل و نقد نظریه جبر انگاری مؤکد و ملایم... 108

فصل هشتم

تجربه و آزمون دینی

تفسیر نخست از تجربه دینی... 114

تحلیل تفسیر نخست... 116

تفسیر دوم از تجربه دینی... 117

تحلیل تفسیر دوم... 119

تفسیر سوم از تجربه دینی... 120

نقد جان هاسپرز از تجربه دینی... 121

فصل نهم

کثرت گرایی یا (پلورالیزم) دینی

زادگاه مسأله پلورالیزم بیان یک رشته گمانه زنی ها... 124

1. یوحنا دمشقی (م 248 در سامرا)... 124

2. اخوان الصفا در رسائل خود... 125

3. غزالی (450-505)... 126

معنی دین و شریعت... 127

1. توحید و یکتاپرستی: دین قیم... 130

2. دین فقط دین اسلام است... 131

3. دین حق، دین توحید است... 132

شریعت چیست؟... 133

انگیزه یا انگیزه‌ها از طرح پلورالیزم... 135

1. کثرت‌گرایی رفتاری... 135

2. توجیه مطالب ناموزون کتاب مقدس... 136

3. توجیه تکثر و تعدد ادیان... 138

یک پاسخ کلی بر قرائت‌های گوناگون... 139

لزوم عرضه انگیزه‌ها بر سخنان پیام‌آوران الهی... 139

نقد استدلال با آیه‌ای بر کثرت‌گرایی... 146

فصل دهم

زبان دینی در چشم انداز مفسران

تفسیر باطنیها... 153

زبان دین در اندیشه گروهی از غربیان... 154

نقد نظریه نمادین یا سمبلیک... 155

فصل یازدهم

رابطه دین و اخلاق

الف. دین چیست؟... 159

خُلُق چیست؟... 163

علم اخلاق چیست؟... 164

تفاوت نظام اخلاقی و علم اخلاق... 167

رابطه دین با اخلاق... 168

صورت نخست: پرورش سیرت های نیک و احیاء کرامت انسانی... 169

صورت دوم: تعدیل غرایز سرکش... 175

صورت سوم: ضامن اجرای ارزشهای اخلاقی... 179

صورت چهارم: منبع کشف برخی از ارزشها... 181

فصل دوازدهم

هرمنوتیک یا تفسیر متن

هرمنوتیک فلسفی... 184

1. آگاهی از فرهنگ حاکم بر مؤلف... 185

نقد تأثیر ناپذیری وحی از شرایط حاکم بر نزول... 187

1. قلمرو حکمت نظری و عملی... 188

2. قلمرو احکام... 190

2. آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف... 193

نظر ما در این شرط... 193

نظریه ی هایدگر و گادامر... 194

ص: 269

1. پیش فرض های مشترک... 197

2. پیش فرض های غیر مشترک... 199

3. پیش فرض های تطبیقی... 200

فصل سیزدهم

آزادی بیان و عقیده

آزادی در لغت... 204

3. آزادی و جهان بینی الهی... 206

4. آزادی جهان بینی مادی... 211

الف. قوانین آفرینش... 212

ب. قوانین وضعی... 213

ج. تعلیم و تربیت... 213

د. هدفمندی و برنامه ریزی در زندگی... 214

5. آزادی در خدمت انسان نه بر عکس... 216

6. آزادی بیان و عقیده... 217

تفاوت های جوهری آزادی در اسلام و غرب... 218

1. آزادی در غرب فقط یک شرط دارد... 219

2. آزادی در اسلام دو شرط دارد... 220

3. آزادی در غرب نفی تکلیف است... 220

4. آزادی در اسلام مبنای تکلیف است... 221

5. هدف از آزادی در غرب ارضای غرایز است... 221

6. هدف از آزادی در اسلام احیای ارزش ها است... 221

7. آزادی در غرب، در محدوده‌ی نیازهای مادی است... 222

8. آزادی در اسلام در محدوده‌ی حقوق الهی است... 222

1. مایه تجاوز به حقوق دیگران نباشد... 224

2. امنیت ملی را تهدید نکند... 224

3. با دموکراسی همسو باشد... 225

فصل چهاردهم

آزادی عقیده و کیفر ارتداد

4. تظاهر به ارتداد، توطئه‌ای بر ضد نظام است... 232

6. تظاهر به ارتداد تجاوز به حقوق عمومی است... 235

8. ارتدادهای امروز و گذشته... 236

فصل پانزدهم

عرفی شدن دین

عرفی شدن دین، نفی دین است... 246

عرفی شدن فقه یا سپری شدن عمر دین... 249

بیت العدل جدید... 251

تفسیر دوم از عرفی شدن دین... 251

یادآوری نکاتی چند... 252

عوامل و زمینه‌های بروز سکولاریسم در غرب... 257

1. آموزه‌های کتاب مقدس... 258

2. تفسیر متفکران و قدیسان مسیحی... 258

3. فقدان نظام سیاسی و اجتماعی در اناجیل... 258

4. فساد در دستگاه کلیسا... 260

5. مخالفت با علم و دانش... 261

فهرست مطالب... 263

ص: 272

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



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

