



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

خدا شناسی توحید

پروفیسر نور محمد اعظمی

پرنسپل کراچی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خداشناسی و توحید (سرآغاز دین و دینداری)

نویسنده:

مرزبان کریمی

ناشر چاپی:

سدره المنتهی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	خداشناسی و توحید (سرآغاز دین و دینداری)
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۲۰	فهرست مطالب
۳۴	مقدمه
۳۴	ضرورت شناخت و اهمیت آن
۳۵	اشاره
۳۶	۱- انواع شناخت های عقلی
۳۷	۲- موانع شناخت و آگاهی
۳۸	۳- شرایط شناخت و آگاهی
۳۹	۴- بحثی پیرامون شناخت مبدأ
۴۰	۵- اثرات پرستش مثبت رهایی بخش
۴۱	۶- رهایی از اسارت خویشتن
۴۴	۷- ایمان و نقش آن در زندگی
۴۷	فصل اول دین و ضرورت آن
۴۷	اشاره
۴۹	۱- خداشناسی سر آغاز دین
۵۱	۲- معنی لغوی دین
۵۲	۳- معنای لغوی دین در قرآن
۵۲	۴- معنای لغوی دین در قرآن
۵۵	۵- فرق میان دین و شریعت و ملت
۵۸	۶- پیامبران و اختلاف در شریعت ها
۵۹	۷- وحدت دین، کثرت شریعت

- ۶۱ ۸- اسلام آیین همه انبیاء(علیه السلام)
- ۶۴ ۹- اسلام، یگانه دین حق
- ۶۶ ۱۰- دین از نظر حضرت علامه طباطبایی(قدس سره)
- ۶۷ ۱۱- لزوم دین از دیدگاه علامه طباطبایی(قدس سره)
- ۶۸ ۱۲- اسلام آیین همه موجودات جهان
- ۶۹ ۱۳- برخورد اسلام با اهل کتاب
- ۷۱ ۱۴- اسلام دینی توحیدی است
- ۷۲ ۱۵- فطری بودن دین
- ۷۳ ۱۶- جاودانگی دین
- ۷۵ ۱۷- ویژگی های دین جامع و جاوید
- ۷۹ ۱۸- جامعیت دین
- ۸۰ ۱۹- جامعیت قرآن در روایات
- ۸۱ ۲۰- کمال دین
- ۸۲ ۲۱- دین و عقل
- ۸۳ ۲۲- دین در جهان شناسی
- ۸۵ ۲۳- ضرورت دین داری از دیدگاه روانشناسان و دانشمندان
- ۸۵ ۲۴- دین و اعطای حقوق زن
- ۸۷ ۲۵- دین و سیاست
- ۸۹ ۲۶- اجتماعی بودن دین اسلام
- ۹۱ ۲۷- اسلام و مبارزه با فقر
- ۹۲ ۲۸- فضیلت بر اساس ایمان
- ۹۳ ۲۹- نقش ایمان در کاهش ناراحتی ها
- ۹۳ ۳۰- آثار و فواید فردی دین داری
- ۹۵ ۳۱- کار کرد و نقش تاریخی دین
- ۹۸ ۳۲- شرحی بر ضرورت دین به عنوان یک نیاز فطری بشر
- ۱۰۱ ۳۳- نقد و بررسی شبهات مطرح شده پیرامون فطری بودن دین

۱۰۲	۳۴- پاسخ به نظریه ترس
۱۱۰	۳۵- تحلیل و نقد و بررسی نهایی
۱۱۲	۳۶- نتیجه
۱۱۴	۳۷- کلام آخر
۱۱۷	فصل دوم خداشناسی و توحید
۱۱۷	اشاره
۱۱۹	۱- توحید سر آغاز دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله)
۱۲۰	۲- خداشناسی و توحید از دیدگاه روایات
۱۲۹	۳- آثار اعتقاد به خدا
۱۳۲	۴- راه های کلی خداشناسی
۱۳۲	اشاره
۱۳۳	۱. راه حس و علم یا راه طبیعت
۱۳۳	برهان نظم
۱۳۶	برهان هدایت و راهیابی موجودات
۱۳۷	برهان حرکت
۱۳۸	برهان حدوث
۱۳۹	چهاردیدگاه در مورد اصل و منشأ جهان
۱۴۰	۲. راه عقل یا راه برهان و استدلال
۱۴۰	برهان علیت یا امکان و وجوب
۱۴۱	طریقی دیگر در برهان علیت
۱۴۲	برهان ارسطو
۱۴۳	برهان خواجه نصیر بر اساس قاعده وجوب
۱۴۳	برهان فارابی بر اساس مفهوم تقدم
۱۴۴	اثبات مبدأ از راه نفس ناطقه
۱۴۴	برهان متکلمین
۱۴۵	برهان سینوی

- برهان صدیقین ۱۴۶
۳. راه دل یا راه فطرت ۱۴۷
- اشاره ۱۴۷
- سایر براهین صدیقی ۱۴۹
- سایر راه ها و براهین خدانشناسی ۱۵۱
- خدشناسی طریقی به سوی خدانشناسی ۱۵۱
- توجه به نعمت های موجود راهی برای پی بردن و نزدیک شدن به خالق نعمت ها است ۱۵۴
- برهان ابراهیمی ۱۵۶
- خدا در آینه وحی ۱۵۷
- ۵- توحید ۱۶۲
- ۶- توحید ذاتی ۱۶۳
- ۷- صفات واجب الوجود ۱۶۴
- ۸- برهان تمناع در اثبات توحید ۱۶۵
- ۹- وجوب وجود در اثبات توحید ۱۶۵
- ۱۰- برهان صرف الوجود در اثبات توحید ۱۶۶
- ۱۱- هفت نکته اساسی در مورد توحید و یگانگی خدای متعال ۱۶۶
- ۱۲- مباحثی در باب خدانشناسی ۱۶۷
- ۱۳- ادراکات اکتسابی آدمی ۱۶۷
- ۱۴- جهان بینی ۱۶۹
- ۱۵- انواع جهان بینی ۱۶۹
- ۱۶- جهان بینی علمی ۱۶۹
- ۱۷- نتیجه ۱۷۴
- ۱۸- نقد و بررسی جهان بینی الحادی (مادی) ۱۷۴
- ۱۹- پایه های جهان بینی مادی ۱۷۵
- ۲۰- نقد و بررسی ۱۷۵
- ۲۱- ناسازگاری میان دو اصل جهان بینی مادی ۱۷۶

- ۱۷۶-..... ۲۲- مقایسه جهان بینی مادی و الهی
- ۱۷۸-..... ۲۳- جهان بینی فلسفی
- ۱۷۸-..... ۲۴- روش فلسفی
- ۱۷۹-..... ۲۵- اثبات اشیاء در جهان بینی فلسفی
- ۱۸۰-..... ۲۶- اثبات اشیاء در جهان بینی فلسفی
- ۱۸۰-..... ۲۷- علیت
- ۱۸۰-..... ۲۸- سنخیت
- ۱۸۱-..... ۲۹- اقسام علت
- ۱۸۱-..... ۳۰- انواع علت حقیقی
- ۱۸۱-..... ۳۱- انواع علت مُعَدّه
- ۱۸۲-..... ۳۲- ضرورت میات علت و معلول
- ۱۸۲-..... ۳۳- دور
- ۱۸۳-..... ۳۴- دلیل ابطال دور
- ۱۸۳-..... ۳۵- تسلسل
- ۱۸۳-..... ۳۶- دلایل ابطال تسلسل
- ۱۸۴-..... ۳۷- اثبات مبدأ از نظر فلسفه (برهان امکان و وجوب)
- ۱۸۴-..... ۳۸- اصطلاحات
- ۱۸۵-..... ۳۹- شرح اثبات مبدأ
- ۱۸۵-..... ۴۰- تبصره
- ۱۸۵-..... ۴۱- استدلال بر توحید ذاتی مبدأ (برهان فرجه)
- ۱۸۶-..... ۴۲- جهان بینی عرفانی و مذهبی
- ۱۸۶-..... ۴۳- روش جهان بینی مذهبی
- ۱۸۷-..... ۴۴- اختصاصات جهان بینی مذهبی نسبت به سایر جهان بینی ها
- ۱۸۷-..... ۴۵- جهان بینی عرفانی
- ۱۸۸-..... ۴۶- خصایص جهان بینی عرفانی
- ۱۸۸-..... ۴۷- شیوه جهان بینی عرفانی و راه دل

- ۴۸- ایدئولوژی ۱۸۹
- ۴۹- مقایسه ایدئولوژی و جهان بینی ۱۸۹
- ۵۰- آیا از دریچه طبیعت می توان به خدا پی برد؟ ۱۹۰
- ۵۱- برهان نظم ۱۹۱
- ۵۲- هدف برهان نظم ۱۹۱
- ۵۳- برهان حرکت جوهری ۱۹۳
- ۵۴- ادراک حرکت ۱۹۳
- ۵۵- چه موجوداتی حرکت می کنند؟ ۱۹۳
- ۵۶- برهان اول در مورد اثبات حرکت جوهری ۱۹۴
- ۵۷- برهان دوم در اثبات حرکت جوهری ۱۹۴
- ۵۸- نتیجه برهان حرکت جوهری ۱۹۵
- ۵۹- نظام جهان ۱۹۶
- ۶۰- توحید صفاتی ۲۰۰
- ۶۱- تقسیم صفات صانع ۲۰۰
- ۶۲- تقسیم صفات از نظر دیگر ۲۰۰
- ۶۳- اقسام صفات ثبوتی ۲۰۱
- ۶۴- صفات ثبوتی ۲۰۲
- ۶۵- صفات سلبی ۲۰۶
- ۶۶- توحید افعالی ۲۰۹
- ۶۷- توحید در قرآن ۲۱۱
- ۶۸- توحید در آیه الکرسی ۲۱۲
- ۶۹- توحید در آیه ۱۸ سوره آل عمران ۲۱۳
- ۷۰- توحید در آیه نور ۲۱۴
- ۷۱- توحید در آیات ۹۱ و ۹۲ سوره مؤمنون ۲۱۵
- ۷۲- توحید در سوره اخلاص ۲۱۶
- ۷۳- انواع توحید ۲۲۰

۲۳۸	فصل سوم حکمت و عدل الهی
۲۳۸	اشاره
۲۴۰	۱- بدبینی فلسفی
۲۴۲	۲- بدبینی فلسفی در اندیشه خیام و صادق هدایت
۲۴۶	۳- قضا و قدر الهی
۲۵۱	۴- انواع قضا و قدر
۲۵۵	۵- آزادی و اختیار، امتیاز بشر
۲۵۶	۶- لاجبر و لاتفویض
۲۵۸	۷- حکمت قرآنی
۲۵۹	۸- نگاهی به آیات قرآن در مورد حکمت
۲۶۸	۹- حکمت الهی و فلسفه بشری
۲۷۰	۱۰- معانی حکمت در مورد خدا
۲۷۱	۱۱- عدل الهی
۲۷۱	۱۲- عدل الهی در بُعد تکوین
۲۷۱	اشاره
۲۷۲	۱. نظریه اشاعره در مورد عدل الهی
۲۷۳	۲. نظر متکلمین شیعه و معتزله در مورد عدل الهی
۲۷۳	اشاره
۲۷۴	عدم درک و حل مسئله عدل الهی
۲۷۴	معانی و موارد استعمال واژه عدل
۲۷۵	عدل در روابط بشری
۲۷۶	۳. نظریه فلاسفه و حکمای اسلامی
۲۷۶	اشاره
۲۷۸	دلایل عدل الهی
۲۷۸	الف: دلایل عقلی
۲۷۹	ب: دلایل نقلی

۱۳- اشکالات مخالفین و منکرین عدل الهی ۲۷۹

۱۴- بررسی ایراد مربوط به مرگ و نیستی ۲۷۹

۱۵- بررسی ایراد مربوط به جهل و ضعف و عجز و فقر و غیره ۲۸۰

۱۶- بررسی ایراد مربوط به امراض، میکروب ها، آفات، گزندگان، سیل و زلزله و غیره ۲۸۰

۱۷- فواید و نقش مصائب و بلاها در زندگی بشر ۲۸۱

منابع و مآخذ: ۲۸۴

درباره مرکز ۲۸۸

خداشناسی و توحید (سرآغاز دین و دینداری)

مشخصات کتاب

سرشناسه: کریمی، مرزبان، 1335 -

عنوان و نام پدیدآور: خداشناسی و توحید (سرآغاز دین و دینداری) / مرزبان کریمی.

مشخصات نشر: شهرکرد: سدره المنتهی، 1389.

مشخصات ظاهری: ط، 252 ص.

شابک: 7-19-5149-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتابنامه: ص. 249-252؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: الهیات

Theology

توحید

(Tawhid (Unity of God*

شناخت (فلسفه دین)

(Knowledge, Theory of (Religion

دین -- فلسفه

Religion -- Philosophy

رده بندی کنگره: BP217

رده بندی دیویی: 297/42

شماره کتابشناسی ملی: 2127424

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فاپا

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

سدره المنتهى

ص: 2

تقدیم به: پیشگاه ملکوتی پیامبر خاتم (صلی الله علیه واله) که قلب مقدسش منزل نزول وحی الهی بود، به پیشگاه مقدس سیدالولیاء امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب (علیه السلام) که میشنید آن چه را پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) میشنید و می دید آنچه را پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) می دید، اما پیامبر نبود.

به پیشگاه مقدس حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) که وجود مقدسش لیلہ القدری است که یازده قرآن ناطق در آن نازل شد.

و به پیشگاه با عظمت خاتم الاوصیاء حضرت حجه ابن الحسن (عجل الله تعالی فرجه الشریف) که شریک قرآن، عدل قرآن و ثقل اصغری است که هرگز از ثقل اکبر جدایی ندارد.

ص: 3

خداشناسی و توحید (سرآغاز دین و دینداری)

مرزبان کریمی

ص: 4

مقدمه ... 1

1... ضرورت شناخت و اهمیت آن

2... انواع شناخت های عقلی

3... موانع شناخت و آگاهی

4... شرایط شناخت و آگاهی

5... بحثی پیرامون شناخت مبدأ

6... اثرات پرستش مثبت رهایی بخش

7... رهایی از اسارت خویشتن

10... ایمان و نقش آن در زندگی

13... فصل اول: دین و ضرورت آن

15... خداشناسی سر آغاز دین

17... معنی لغوی دین

18... معنای لغوی دین در قرآن

18... تعریف دین

ص: 7

معنای لغوی دین در قرآن... 18

تعریف اسلام... 19

فرق میان دین و شریعت و ملت... 21

شرع و شریعت... 21

ملت... 23

پیامبران و اختلاف در شریعت ها... 24

وحدت دین، کثرت شریعت... 25

اسلام آیین همه انبیاء (علیهم السلام)... 27

اسلام، یگانه دین حق... 30

دین از نظر حضرت علامه طباطبایی (قدس سره)... 32

لزوم دین از دیدگاه علامه طباطبایی (قدس سره)... 33

اسلام آیین همه موجودات جهان... 34

برخورد اسلام با اهل کتاب... 35

اسلام دینی توحیدی است... 37

فطری بودن دین... 38

جاودانگی دین... 39

ویژگی های دین جامع و جاوید... 41

جامعیت دین... 45

جامعیت قرآن در روایات... 46

کمال الدین... 47

دین و عقل... 48

- دین در جهان شناسی... 49
- د ضرورت دین داری از دیدگاه روانشناسان و دانشمندان... 51
- دین و اعطای حقوق زن... 51
- دین و سیاست... 53
- اجتماعی بودن دین اسلام... 55
- اسلام و مبارزه با فقر... 57
- فضیلت بر اساس ایمان... 58
- نقش ایمان در کاهش ناراحتی ها... 59
- آثار و فواید فردی دین داری... 59
- کار کرد و نقش تاریخی دین... 61
- شرحی بر ضرورت دین به عنوان یک نیاز فطری بشر... 64
- نقد و بررسی شبهات مطرح شده پیرامون فطری بودن دین... 67
- نظریه جهل... 67
- نظریه ترس... 68
- نظریه روابط اقتصادی و اجتماعی... 69
- نظریه عامل روانی (کودک صفتی)... 70
- نظریه سنتی بودن... 71
- نظریه از خود بیگانگی... 72
- نظریه بازگشت به از خود بیگانگی... 73
- تحلیل و نقد و بررسی نهایی... 76

نتیجه... 78

کلام آخر... 80

فصل دوم: خداشناسی و توحید... 83

توحید سر آغاز دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) ... 85

خداشناسی و توحید از دیدگاه روایات... 86

آثار اعتقاد به خدا... 95

راه های کلی خداشناسی... 97

1. راه حس و علم یا راه طبیعت... 98

برهان نظم... 98

برهان هدایت و راهیابی موجودات... 101

برهان حرکت... 102

برهان حدود... 103

چهار دیدگاه در مورد اصل و منشأ جهان... 104

2. راه عقل یا راه برهان و استدلال... 105

برهان علیت یا امکان و وجوب... 105

طریقی دیگر در برهان علیت... 106

برهان ارسطو... 107

برهان خواجه نصیر بر اساس قاعده وجوب... 108

برهان فارابی بر اساس مفهوم تقدم... 108

اثبات مبدأ از راه نفس ناطقه... 109

برهان متکلمین... 109

برهان سینوی... 110

برهان صدیقین... 11

3. راه دل یا راه فطرت... 112

سایر براهین صدیقی... 114

سایر راه ها و براهین خداشناسی... 116

خودشناسی طریقی به سوی خداشناسی... 116

توجه به نعمت های موجود راهی برای پی بردن و نزدیک شدن به خالق نعمت ها است... 119

برهان ابراهیمی... 121

خدا در آینه وحی... 122

توحید... 127

توحید ذاتی... 128

صفات واجب الوجود... 129

برهان تمانع در اثبات توحید... 130

وجوب وجود در اثبات توحید... 130

برهان صرف الوجود در اثبات توحید... 131

هفت نکته اساسی در مورد توحید و یگانگی خدای متعال... 131

مباحثی در باب خداشناسی... 132

ادراکات اکتسابی آدمی... 132

جهان بینی... 134

انواع جهان بینی... 134

نتیجه... 139

تقد و بررسی جهان بینی الحادی (مادی)... 139

پایه های جهان بینی مادی... 140

تقد و بررسی... 140

ناسازگاری میان دو اصل جهان بینی مادی... 141

مقایسه جهان بینی مادی و الهی... 141

جهان بینی فلسفی... 143

روش فلسفی... 143

اثبات اشیاء در جهان بینی فلسفی... 143

علیت... 145

سنخیت... 145

اقسام علت... 146

انواع علت حقیقی... 146

انواع علت معده... 146

ضرورت میات علت و معلول... 147

دور... 147

دلیل ابطال دور... 148

تسلسل... 148

دلایل ابطال تسلسل... 148

اثبات مبدأ از نظر فلسفه (برهان امکان و وجوب)... 149

اصطلاحات... 149

شرح اثبات مبدأ... 150

تبصره... 150

استدلال بر توحید ذاتی مبدأ (برهان فرجه) ... 150

جهان بینی عرفانی و مذهبی ... 151

جهان بینی مذهبی ... 151

روش جهان بینی مذهبی ... 151

اختصاصات جهان بینی مذهبی نسبت به سایر جهان بینی ها ... 152

جهان بینی عرفانی ... 152

خصایص جهان بینی عرفانی ... 153

شیوه جهان بینی عرفانی و راه دل ... 153

ایدئولوژی ... 154

مقایسه ایدئولوژی و جهان بینی ... 154

آیا از دریچه طبیعت می توان به خدا پی برد؟ ... 155

برهان نظم ... 156

هدف برهان نظم ... 156

برهان حرکت جوهری ... 158

برهان اول در مورد اثبات حرکت جوهری ... 159

برهان دوم در اثبات حرکت جوهری ... 159

نتیجه برهان حرکت جوهری ... 160

نظام جهان ... 161

توحید صفاتی ... 165

قسیم صفات از نظر دیگر... 165

اقسام صفات ثبوتی... 166

صفات ثبوتی... 167

صفات سلبی... 171

توحید افعالی... 174

توحید در قرآن... 176

توحید در آیه الکرسی... 177

توحید در آیه 18 سوره آل عمران... 178

توحید در آیه نور... 179

توحید در آیات 91 و 92 سوره مؤمنون... 180

توحید در سوره اخلاص... 181

انواع توحید... 185

فصل سوم: حکمت و عدل الهی... 203

بدینی فلسفی... 205

بدینی فلسفی در اندیشه خیام و صادق هدایت... 207

قضا و قدر الهی... 211

انواع قضا و قدر... 216

آزادی و اختیار، امتیاز بشر... 220

لا جبر و لا تقویض... 221

حکمت قرآنی... 233

نگاهی به آیات قرآن در مورد حکمت... 234

حکمت الهی و فلسفه بشری... 233

معانی حکمت در مورد خدا... 235

عدل الهی... 236

عدل الهی در بعد تکوین... 236

1. نظریه اشاعره در مورد عدل الهی... 237

2. نظر متکلمین شیعه و معتزله در مورد عدل الهی... 238

عدم درک و حل مسئله عدل الهی... 238

معانی و موارد استعمال واژه عدل... 239

عدل در روابط بشری... 240

3. نظریه فلاسفه و حکمای اسلامی... 241

دلایل عدل الهی... 243

اشکالات مخالفین و منکرین عدل الهی... 244

بررسی ایراد مربوط به مرگ و نیستی... 244

بررسی ایراد مربوط به جهل و ضعف و عجز و فقر و غیره... 245

بررسی ایراد مربوط به امراض، میکروب ها، آفات و... 245

فواید و نقش مصائب و بلاها در زندگی بشر... 246

منابع و مأخذ... 249

مقدمه

ولا تقف ما ليس لك به علم

(اسراء/36)

ضرورت شناخت و اهمیت آن

اسلام بیش از هر مکتب دیگر نسبت به شناخت و آگاهی توجه و آدمی را پیوسته به آن تشویق نموده است و ایمان بدون شناخت و معرفت را بی اعتبار می داند و بر عکس از انسان می خواهد که با قدم علم و شناخت ایمان بیاورد. در این زمینه آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که از مردم خواسته تا تعقل و تفکر خویش را به کار اندازند.

آری در اسلام، اعتقاد مبتنی بر تقلید کورکورانه و بدون علم باطل است و در عوض آن خدانشناسان خاضع را علما و دانشمندان معرفی کرده، می فرماید: (أَنْتُمْ يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ). (1)

اسلام می گوید حرکت انسان در هر جهتی باید آگاهانه و همراه با معرفت باشد چنان که حضرت علی (علیه السلام) به کمیل فرمود: (یا کمیل ما من حركة الا و انت محتاج فيه الى معرفة). لذا باید دید که از چه راهی می توان به شناخت و معرفت امور رسید. قرآن در این مورد می فرماید: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ، لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْإِفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (2)

طبق این آیه و آیات دیگر منابع شناخت عبارتند از حس و عقل و قلب.

ص: 1

1- فاطر / 28

2- نحل / 78.

حس: آدمی به واسطه حس آگاهی های ویژه ای به دست می آورد. یعنی از ظاهر امور مادی و عینی آگاه می شود. حس به انسان شناخت های جزئی، محدود، شخصی، متغیر و متزلزل می بخشد. بنابراین همه حقایق را به وسیله حس نمی توان شناخت. حقایقی مثل الکتریسیته، روح، وجدان و بسیاری چیزهای دیگر را نمی توان به وسیله حس درک کرد. پس مرز حس، محسوسات و ظواهر امور مادی است.

عقل: یعنی آن نیروی درونی که موجب تمیز و قضاوت میان اشیاء می شود و مرکز شعور آدمی است. انسان به وسیله عقل می تواند حقایق کلی، همگانی و ثابت را درک کند و در حقیقت عقل، چراغی است که برای شناخت محسوسات و غیر محسوسات به کار می آید، امام صادق (علیه السلام) در جواب کسانی که فقط معتقد به حس هستند فرموده: (ذکرت الحواس الخمس و هی لا تنفع شیئا بغير دلیل کما لا یقطع الظلمه بغير مصباح) (1) آری عقل چراغ حواس است و حواس بدون عقل هیچ

چیزی را درک نخواهد کرد. عقل قادر است که کل هستی را از طریق برهان و استدلال مورد شناسایی قرار دهد.

قلب: منظور از دل (مرکز عواطف و احساسات درونی و بی واسطه انسان است که موجب ادراک حقایقی چون رضایت خاطر، محبت، کینه، مهر، غضب و سایر تمایلات باطنی است).

آدمی با قلب خویش حقایق را در درون خود می یابد، اما عقل وسیله دانستن است آن هم دانستن امور بیرون از خویش.

قلب از نظر اسلام اصل است و برای خود دارای چشم و گوش است که در اثر گناه و آلودگی اثرات بینایی و شنوایی قلب از بین می رود و در اثر تقوی و طهارت حقایق هستی را درک خواهد کرد که چنین ادراکی را شهود می گویند. (2)

شعاع درک قلب از عقل وسیع تر است. یعنی عقل قادر به مشاهده امور غیبی نیست، اما قلب پاک از طریق الهام و شهود به حقایق غیبی پی می برد.

1- انواع شناخت های عقلی

ص: 2

1- کتاب التوحید، شیخ صدوق، باب اثبات حدوث عالم.

2- رجوع شود به نهج البلاغه خطبه قاصعه.

1. بدیهی آن دسته از شناخته‌هایی هستند که خود به خود واضح و روشن بوده نیازی به استدلال ندارند. مانند ادراک معنی هستی و نیستی، ادراک این که هستی نیستی نیست، نیستی هستی نیست یعنی اجتماع دو چیز متناقض محال است، چیزی که نبوده و بود شده علت می‌خواهد، هیچ پدیده‌ای خود به خود به وجود نمی‌آید.

2. اکتسابی آن دسته از شناخته‌هایی هستند که خود به خود واضح و روشن نبوده و احتیاج به تفکر و استدلال دارند مثل خدا واحد است، زمین دارای حرکت است. به هر حال شناخت‌های اکتسابی باید هماهنگی و سازگار با شناخت‌های بدیهی باشند و عقل و شناخت‌های عقلی زمانی اعتبار دارند که با بدیهیات مخالف نباشند.

2- موانع شناخت و آگاهی

موانع شناخت نیز همانند منابع شناخت تقسیم می‌شوند. یعنی بعضی موانع مربوط به شناخت حسی است، بعضی مربوط به شناخت عقلی و بعضی دیگر مربوط به شناخت قلبی هستند.

1. حب و بغض: این دو مانع به قدری قوی اند که چون حجابی ضخیم و ظلمانی قلب و عقل و حتی حواس آدمی را از شناخت واقعیت مانع می‌شوند، زیرا حب افراطی مانع از این می‌شود که آدمی به معایب محبوب توجه نماید هم چنان که بغض افراطی انسان را از یافتن محاسن آن شیء مورد تنفر باز می‌دارد و در هر صورت آدمی را از جاده حقیقت خارج می‌کند. چنان که حضرت امیر (علیه السلام) در نهج البلاغه خطبه 7 می‌فرماید: (من احب شیئا بصره و امرض قلبه) پس هرگاه اموری چون شهوت و غضب و محبت و تنفر بر آدمی مستولی باشد آدمی را از رسیدن به حقیقت باز می‌دارد.

2. آلودگی و زنگار قلب: آدمی در اثر آلودگی و گناه صاحب قلبی زنگار آلود و تیره می‌شود و در چنین صورتی صاحب چنین قلبی از یافتن حقیقت محروم خواهد بود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) (1)، عواملی که موجب زنگار و آلودگی قلب می‌شوند عبارتند از: ظلم، کفر، اسراف، فسق که در این مورد قرآن می‌فرماید:

وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ (2)، الْكَافِرِينَ (3)، كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ (4)، وَمَا يُضِلُّ

ص: 3

1- مطففین/14

2- ابراهیم/227

3- غافر/74

4- مطففین/14

3. غرور علمی: قرآن به انسان هشدار می دهد که علم بی نهایت است و هیچ کس نباید علم خود را کامل بپندارد و به این بهانه نباید در هیچ شرایطی از تحقیق و مطالعه دست کشید زیرا: (وَمَا أَوْتِيَ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا). (2)

4. پیروی از حدس و گمان: از دیگر موانع معرفت حقیقت این است که آدمی به جای مطالعه و تحقیق و برهان و استدلال به اظهار نظر شخصی و حدس و گمان پردازد، چنین کسی از نظر قرآن گمراه است. (وَأَنَّ كَثِيرًا لِيُضِلُّونَ بِغَيْرِ عِلْمٍ). (3)

5. پیروی کورکورانه از سنن پدران: اصولاً سنت های کهن جاهلانه مهمترین موانع تلاش علمی برای انسان است، پیروی و تقلید از چنین سنن و عقایدی به حکم قدیمی بودن و تعلقات فامیلی و قومی و گروهی داشتن از دیدگاه قرآن محکوم است. (4)

3- شرایط شناخت و آگاهی

رسیدن به شناخت و معرفت حقایق عوامل و شرایط خاصی دارد که اهل معرفت ناچار است پس از نفی موانع این شریط را به وجود آورد تا به شناخت حقایق نایل شود، در این جا نیز بعضی از عمده ترین این شرایط و عوامل را بیان می کنیم

1. موعظه پذیری: هیچ انسانی نیست مگر این که نیازی به تذکر و موعظه دارد لذا، از قول حضرت علی (علیه السلام) نقل شده که به اصحاب خویش می فرمود عظنی (مرا موعظه کنید) لذا یک انسان باید موعظه پذیر باشد چون عدم پذیرش مواعظ دلالت بر عدم تطهیر باطن دارد، به هر حال قرآن کریم خود را موعظه می داند، موعظه ای از سوی پروردگار. (5)

2. استفاده از نور وحی: قرآن کتابی است که معنویت آن ظلمت و تاریکی را از وجود آدمی خارج ساخته و به نور حقیقت روشن می نماید و عقل و دل آدمی را پس از این که موانعشان نفی

ص: 4

1- اسراء/85

2- انعام/119

3- بقره/170

4- رجوع شود به سوره یونس آیه 57

5- غافر/34

شد، مستعد دریافت حقیقت می نماید، این است که این کتاب الهی خود را نور معرفی کرده است. (1)

3. استفاده از نور نبوت و امامت: اینان انسان کامل و نمونه عینی مکتب و به قول علی (علیه السلام) قرآن ناطق هستند و لذا همچون قرآن و حتی قبل از قرآن اینان هدایتگر و نور هدایت اند، در ادعیه شیعه ائمه به مصباح هدایت و نظایر این ها معرفی شده اند و قرآن پیامبر را سراج منیر معرفی نموده است. (2)

4. تقوی: پاکی و طهارت باطن از مهمترین عوامل شناخت و آگاهی است، آن چنان شناختی که از جانب خدا بر قلب پاک انسان افزوده می شود و نیازی به آموزش و آموزگار ندارد، زیرا علم از نظر اسلام به آموختن و کثرت کتاب خواندن نیست بلکه علم نوری است که خدای تعالی در دل پاک و طاهر افزوده می فرماید. (3)

5. اخلاص: عبارتست از تطهیر دل و نیت در اعمال از انگیزه های غیر الهی، نقش اخلاص در میان سایر صفات برجسته انسانی از اهمیت بسزایی برخوردار است و همین اخلاص است که اعمال را الهی می سازد، جهاد با نفس را قوت می بخشد و همین اخلاص است که سرچشمه های حکمت را از قلب انسان بر زبانش جاری می سازد، چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: (ما اخلص عبدالله عزوجل اربعین صباحاً الا جرت ینایع الحکمه من قلبه علی لسانه).

4- بحثی پیرامون شناخت مبدأ

یکی از مسائل فطری و بیدیهی که برای هر موجود زنده مطرح است مسأله ای به نام محبت است و هیچ گاه نمی توان دوست داشتن را منکرشده. اما این محبت که درجه اعلایش پرستش نام دارد، در زندگی بشر چه تأثیری دارد؟ بعد از پذیرفتن این مسأله که پرستش فطری است باید دانست که در زندگی بشر چه نوع محبتی، علاقه ای و پرستشی به درد می خورد تا انتخاب کنیم، مبنای این انتخاب باید هدف و غایت هرکس از زندگی باشد، این همه تنوع در پرستش ها و معبودها در زندگی بیانگر اهداف مختلف افراد مختلف است از بودنشان مثلاً در جوامعی که مسأله مذهب مطرح نشده، افراد آن جامعه گاهی سنگ را به عنوان محبوب می گزیده اند و قدرت جاری

ص: 5

1- نساء/ 174 و مائده/ 15

2- احزاب/ 45 و 46

3- سوره نور آیه 35 و سوره انفال آیه 39 و آغاز بقره

در هستی را در او متجلی می دیده اند، لذا بدان محبت می ورزیده و به پایش هدیه ها میداده اند. مثلا در عربستان قبل از اسلام اعراب بیابان نشین که به صورت قبیله ای زندگی می کرده اند در اثر این که با جوامع دیگر ارتباطی نداشته اند و از افکار دیگران بی خبر بودند برای این که حس پرستش خویش را راضی نگه دارند انواع و اقسام سنگ ها و بت ها را به عنوان محبوب ستایش می کردند. البته آگاهانه نبوده و سران قبایل که در اثر تجارت با جوامع مختلف مرتبط و آگاه با تمدن ها بودند و می دانستند آگاهی که محرکی است برای رهایی و انتخاب محبوب واقعی و حقیقی لذا آنها را در جهالتشان نگه داشته و خود مبلغ بت پرستی شدند. پرستشی که حامیانش بدان معتقد نبودند زیرا پرستش آگاهی بخش موجب می شد که آنان دیگر ریاست و زور سران ستمگر را تحمل نکرده و از عمل خود بهره مند شوند، لذا دو گونه پرستش هست، رهایی بخش و مثبت، اسارت بار و منفی.

5- اثرات پرستش مثبت رهایی بخش

اولین اثرش آن که انسان را به فطرت پاک خود برمی گرداند. دومین اثرش این است که معبود و محبوب حقیقی انسان بایستی جهت بخش زندگی عابدان و محبان خود باشد و آنها را بسوی رهایی از اسارت ها، ظلم ها و... رهنمون گردد (یعنی پرستش مثبت باید اولاً جهت بخش باشد، ثانیاً این جهت رهایی انسان باشد که مطابق با فطرت اوست به طوری که تمام اسارت کده های انسان با پیمودن آن جهت در هم شکسته شوند).

این اسارت کده ها عبارتند از: اسارت خویشتن، اسارت جامعه، اسارت طبیعت. پس معبود و محبوب واقعی آن است که انسان را از اسارت خویشتن و جامعه و طبیعت رهایی بخشد و وی را حاکم بر تمام این ها بنماید، حال آن که پرستش منفی انسان را محکوم و دربند این بندها می سازد.

حال سؤال اینست که چرا انسان باید از تمام چیزهایی که او را اسیر می سازد رها شود و نتیجه این رهایی چیست؟ محبت های نا آگاهانه و کاذب انسان را به بند می کشند پس باید حد و مرزها را باز شناسیم و برای این که هیچ گونه اسارتی را نپذیریم باید هدف و محبوبی را انتخاب کنیم که کلیه نیازهای فطری ما را پاسخ فطری بدهد و ما را از اسارت خودمان و طبیعت پیرامونمان و جامعه مان نجات دهد و در نتیجه این نجات و رهایی طریق رشدی برای هستی ما باشد و لذا بدهی است که محبوب و هدف باید برتر از خود انسان باشد تا بتواند وی را رها سازد و به راه رشد ببرد

و نیز باید آن هدف و محبوب برتر از جامعه باشد و نیز هدف و محبوب واقعی باید برتر از طبیعت باشد تا وی را نیز از اسارت طبیعت رها کند، هم چنان که از اسارت جامعه نیز رها کند.

سؤال دیگر این است که «چرا انسان باید نجات یافته و آزاد باشد و به چه معنی از خود و

جامعه و طبیعت آزاد شود؟»

برای پاسخ به این چراها، ابتدا باید نیازهای انسان را شناخت، بدیهی است که انسان برای بقاء زندگی خود اولاً بوجود خود نیازمند است و ثانیاً به معاونت و همکاری با دیگران و اجتماع محتاج است و ثالثاً به بهره‌وری از طبیعت نیز احتیاج دارد. پس آن چه اسارت بار است فرورفتن در این مسائل است، حال آن که انسان باید حاکم بر اینها باشد تا بتواند نیازهایش را مرتفع سازد پس نمی‌باید که انسان محبوب خود را از میان اینها انتخاب کند. بلکه باید هدف و محبوبی برگزیند که در ارتباط با او حاکم بر تمام مظاهر هستی و در نتیجه آزاد باشد و این هدف باید برتر و بالاتر از مظاهر محسوس مادی متغیر باشد تا بتوان هدفی ثابت را انتخاب و در راهش جهت بگیرد نه این که به تبع متغیر بودن هدفش به سرگشتگی دچار شود و فقط در آن صورت است که انسان کمال طلب و الگوساز آرامش یافته، مطمئن می‌گردد و به اصطلاح مشهور، قلبش آرام می‌گیرد.

6- رهایی از اسارت خویشتن

زندگی هر فردی از بدو تولد تا هنگام مرگ مراحل مختلفی دارد. اول دوران کودکی یا دوران بازی که دارای دنیای مخصوصی است و آغاز و بنای رشد فکری و جسمی اوست. در این دوران کودکی دارای علائق و محبت خاصی است یعنی در این دوره هم، کودک از پرستش خالی و محبت خالی نیست. پرستش و محبت به وسایل بازی، عروسک و ماشین و غیره، البته پرستش وی در این هنگام غریزی است. مثل موقع تولد که از روی غریزه به مادر علاقه داشته و تنها او را می‌شناسد و بدون تعلیم از پستان مادر تغذیه می‌کند.

دوران دوم: غریز کم کم ضعیف شده و کودک رشد پیدا می‌کند و به دوران نوجوانی و سرگرمی می‌رسد و میل به بازیگوشی و کنجکاوی در تمام مسائل پیرامونش زیاد می‌شود و در مسائل تماشایی و سرگرمی‌ها خود را محصور می‌کند مثلاً حس جمعی وی برانگیخته می‌شود و به ورزش و به مسافرت گروهی و غیره می‌پردازد و این مرحله خوشگذرانی آمیخته با فکر انسان

است و حساس ترین زمان حیات اوست زیرا فکر او در این زمان طرح ریزی می شود.

دوران جوانی: این مرحله از حیات انسان میل شدید به جلوه دادن خویش دارد، بهترین چیز را برای خود می خواهد، جمال و زیبایی تا ثروت و مقام، حتی علم و حتی خودش را برای خودش می خواهد و اوج سرکشی انسان است. سرکشی حب به قدرت و غریزه در این دوران نمودار می گردد.

چهارم دوران تفاخرات بی جا و پوچ: دورانی است که تمام فکر انسان به تفاخرات مشغول است. غرور و سرمستی چنان وادارش می کند که نزدیکترین کس خود را فدای امیال خود می کند زیرا جز به امیالش محبت و علاقه ای ندارد.

دوران جمع آوری مال: دورانی است که انسان غرایزش تنبل می شود و قدرت حسادت و رقابت و مال اندوزی در انسان بیدار می شود و معبود وی می شوند.

دوران پرستش فرزند: دورانی است که هدف انسان داشتن فرزندان فراوان است که مثل خود او شوند زیرا معمولا بقای خود را در فرزند می بیند و لذا هدف و لذت و معبودش فرزندانش می شوند.

دوران پنجم را می توان دوران اسارت در طبیعت و دوران ششم را می توان اسارت اجتماعی نام برد، نهایت اسارت طبیعت است شمار دیگران بر محور خویشتن است و این طبیعت گاهی به صورت منابع است، گاهی به صورت اموال است که مجموعا ثروت و طبیعت را تشکیل می دهد و این گونه افراد معبودشان طبیعت است. به خاطر خودشان، نهایت اسارت در اجتماع و تبلیغ اجتماع را که فرد وابسته به آن اجتماع است چون یک عقیده ترویج می کند و خود بر آن اجتماع حکومت می کند و آن اجتماع را نیز برای قدرت خویشتن می خواهد که در مجموع اسارت ها را برای جلوه دادن به نام (اصالت) می خوانند و می گویند: اصالت فرد - اصالت اجتماع - اصالت طبیعت.

برای رهایی از خویشتن و این که از اسارت های گوناگون و متعدد رها شویم بایستی هدفی برگزینیم که کلیه ی تمایلات و خواسته های فطری انسان در ارتباط با آن هدف رشد یافته و انسان را به رشد برسانند و بدیهی است که هدف نهایی باید برتر از خود انسان باشد تا فرد با کوشش برای وصول به آن هدف خود را نیز از تمام قیدها آزاد کند و تحریک نماید.

و این هدف بالاتر از این دنیای محسوس مادی متغیر است و اصولا هدف بایستی ثابت، معین، نامحدود، برتر از دنیا و برتر از ماده باشد تا انسان پرشور و کمال طلب و الگوساز آرامش بیابد و قلبش مطمئن گردد.

حال آن که دنیا بجز بازی، سرگرمی، زیور، تفاخر و جمع کردن ثروت و افتخار بر فرزند چیز دیگری نیست و آیا این ها می توانند معبود انسان مطلق یاب واقع شده و انسان را آرامش بدهند؟

مسلمانان، اما می تواند وسیله ای برای رشد انسان باشد، مثلاً تربیت فرزندان مسئول، تربیت خویشین و دیگران و پخش کردن مازاد ثروت برای از بین بردن فقر جامعه و غیره. آری این ها وسیله رشد و رسیدن به هدف و معبود هستند نه خود هدف، بدین گونه از اسارت رها می شویم، آری اگر در دوران جوانی یک انسان بجای آن همه ابتذال، با قلب و احساس خود در برابر علوم و دانش ها تواضع نشان دهد و خود را بدان ها بیاراید هرگز اسیر شهوات و خواست جوانی خود نخواهد شد و اصولاً کسی که معبودش حقیقی است بر دنیا حاکم است نه اسیر، نه محکوم دنیا و در پرواز است بسوی رشد و جهت معبودش و این شخصی است استوار، مطمئن و مسئول، در مورد این که گاهی معبود و محبوب انسان زیبایی و زینت و جواهر و زن می گردد نیز این عبادت اسارت اوست حال آن که معبود و محبوب باید الگوی آزادی و عبادت باید آزادی بخش باشد و نیز از زن و شهوت و جواهر و زیبایی و... به اندازه نیاز می توان سود جست و حاکم بر آن ها شد، نه آن که آنها معبود ما شوند، و به طور کلی اموری که آزادی انسان را از بین برده و انسان خود را در مقابل مسائلی از قبیل پول، قدرت، شهوت جوانی و خودش وادار به اظهار عجز و ناتوانی نماید همان زندان و اسارتگاه انسان است همان انسان مطلق باب و الگوسازی که الگوهایش بالاتر از همه مظاهر طبیعی درهستی است و با رهایی از تمام این معبودهای کاذب و دروغین است که فطرت معبود جوی انسان فراتر از این قیدها تا آن سوی ماده پرواز می کند و در دنیای مطلق معبود خویش را می یابد البته ما نمی خواهیم مسائل پیرامون خویش را نفی کنیم اما استفاده از این ها باید همچون استفاده از وسیله ای باشد برای رشد کمالات انسانی نه چنان در آن ها فرو رویم که اسیران ها گردیم.

نتیجه این که تمام این عوامل موجود که به عنوان زندان انسانیت معرفی کردیم در جای خود هر کدام اساس دوام زندگی بشری است و باید کوشش ما این باشد که این عوامل را فقط به عنوان وسیله ارج نهیم نه به عنوان هدف و معبود انسان، یعنی این عوامل نسبت به هدف انسان بی ارزش است اما به خاطر این که وسیله ای باشند برای طی مسیر تا هدف، دارای ارزش هستند.

تا این جا ثابت شد که پرستش و معبود داشتن مسأله ای فطری است و ثابت شد که معبود انسان نمی تواند پدیده های مادی باشد چون انسان را اسیر می سازد حال آن که باید آزادی را در پی داشته باشد.

7- ایمان و نقش آن در زندگی

ایمان کلمه ای است عربی که به معنای باورداشتن و گرویدن است. و در اصطلاح عبارتست از اطمینان قلب به طوری که باعث آرام گرفتن روح گردد. مثلاً- ما وقتی که به درستی یک روش فکری یا ایدئولوژی کاملاً اطمینان داریم و هدف ما را تأمین می کند ایمان به آن روش داریم. بطور کلی ایمان به معنی اعتماد قلبی به یک فرد یا یک مکتب یا یک گروه است.

نقطه مقابل ایمان را شک یا ریب یا تردید معنی کرده اند که این شک عامل بی تفاوتی در برابر هستی و خویشتن و ... است.

بطور مثال: پایه عوامل درونی کودک، ایمان اوست و ایمان محور زندگی کودک است بدین گونه که در اعمالی که یک کودک به تقلید از دیگران انجام می دهد یا در کارهایی که خودش انجام می دهد همه اثر ایمان به راهیابی در خودش است. و بر این اساس است که محیط پرورشی کودک در تشکیل شخصیت آینده وی مؤثر است و روحیات والدین، مربی، ... در این کودک تأثیر مستقیم دارد و چون کودک به آنان ایمان دارد آن چه را به وی بیاموزند همان آموزش ها پایه انسانیت آینده اوست. این کودک چون بالغ شد ایمان خویش را مورد شک قرار می دهد، تحولات روحی وی شروع شده وسعت می یابد و نسبت به گسترش تحولات درونی است که به مسائل کودکی خود به کلی شک می کند و این شک یکی از عوامل مؤثر تکامل انسان است در صورتی که با محبت و ایمان همراه باشد، ایمان به جستجو با تحقیق حقیقت و این شکی سازنده است. آری با تخریب باورهای کودکانه است که راه تحقیق باز می گردد و محبت به تحقیق باعث استقامت و اطمینان به خویش می گردد و لذا به دنبال ناشناخته های خود رهسپار می گردد و این در اثر شک در دوران بلوغ است که امید و ایمان بر نیروی شناخت زیاد شده و انسان نشاطی تازه پیدا می کند و به دنبال کشف مجهولات هستی می رود تا اطمینان قلبی بیابد. آری در اثر شک سازنده و محبت و ایمان و نشاط است که می توان شناخت. پس باید تلاش کرد، حرکت کرد و برجای نماند. مسأله مهم تداوم ایمان در تمام زندگی است نه در لحظه ها و مواقع خاص که این -گونه ایمان خطا بوده و مقدمه سقوط انسان است.

ایمان بایستی در نهایت، سعادت انسان را تأمین کند و بدین سبب است که ایمان و عمل

شایسته و متناسب با زمان و هدف باید همراه هم باشند.

ایمان دوران کودکی دارای صفا و لطف خاصی است اما آگاهانه نبوده بلکه بازتاب محیط پرورشی وی است و بدین جهت است که کودک به محض بلوغ در ایمان خود شک می کند زیرا ایمان دوران کودکی سطحی و ساده است اما دوران بلوغ که دوران کنجکاوی و پژوهش است امکان کسب ایمان آگاهانه وجود دارد.

این ایمان بعد از آن شک سازنده به دنبال یک سری تحقیق و بررسی و محاسبات عمیق است و بدین گونه است که می توان به ایمان آگاهانه رسید.

و بعد از این مرحله است که می توان مکتب انتخاب کرد، سیستم فکری منسجم انتخاب کرد تا راهگشای زندگی و پاسخگوی مسائلمان باشد و نیز پس از این مرحله است که می توان ایدئولوژی انتخاب کرد زیرا در هستی تحقیق کرده ایم و جستجو نموده ایم و تحلیلی از جهان بدست آورده ایم و دارای بینشی شده ایم که به آن اطمینان داریم و بر اساس این اطمینان است و بر مبنای این تحلیل از جهان است که مکتب و ایدئولوژی خود را گزیده و به آن ایمان آورده و محتوایش را راهنمای عملمان قرار می دهیم.

مرزبان کریمی

ص: 11

سرآغاز دین خداشناسی است و کمال شناخت خدا، باور داشتن او و کمال باورداشتن خدا،

شهادت به یگانگی اوست و کمال توحید، شهادت بر یگانگی خدا است. کتاب خدا، قرآن نوری است که خاموشی ندارد. چراغی است که درخشندگی آن زوال نپذیرد، معدن ایمان و اصل آن چشمه های دانش و دریاهای علوم است، سر چشمه عدالت و نهر جاری عدل است، پایه های اسلام و ستون های محکم آن است و قرآن در میان شما سخنگویی است که هیچ گاه زبانش از حق گویی خسته نمی شود و همواره گویاست، خانه ای است که ستون های آن هرگز فرو نمی ریزد و صاحب عزتی است که یارانش هرگز شکست ندارند. خدا پیامبر را با برهانی کامل و کافی (قرآن) و پندهای شفابخش و دعوتی جبران کننده فرستاد با فرستادن پیامبر (صلی الله علیه و آله) شریعت های ناشناخته را شناساند و ریشه بدعت های راه یافته در مذاهب آسمانی را قطع کرد و احکام و مقررات الهی را بیان فرمود، پس هر کسی جز اسلام دینی را انتخاب کند به یقین شقاوت او ثابت و پیوند او با خدا قطع و سقوطش سهمگین خواهد بود. خداوند می فرماید: نورانیت قرآن را تمام و دین خود را به وسیله آن کامل نموده و پیامبر را هنگامی از جهان بردم که از تبلیغ احکام قرآن فراغت یافته بود. پس مرا آن گونه بزرگ شمارید که خود بیان داشته ام همانا خدای متعال شما را به اسلام اختصاص داد و برای اسلام برگزید زیرا اسلام نامی از سلامت است و فراهم کننده کرامت جامعه می باشد. راه روشن آن را خدا برگزید و حجت های آن را روشن گردانید و هیچ شرافتی برتر از اسلام نیست، اسلام را چنان می شناسانم که پیش از من کسی آن گونه معرفی نکرده باشد، اسلام همان

تسلیم در برابر خدا و تسلیم همان یقین داشتن و یقین اعتقاد راستین و باور راستین همان اقرار درست و اقرار درست انجام مسئولیت ها و انجام مسئولیت ها همان عمل کردن به احکام دین است. پس دین اسلام دین خداوندی است که آن را برای خود برگزید و با دیده عنایت پروراند و بهترین آفریدگان خود را مخصوص ابلاغ آن قرار داد، پایه های اسلام را بر محبت خویش استوار و شریعت ها و مذاهب گذشته را با عزت آن خوار کرد و با سر بلند کردن آن دیگر ملت ها را بی مقدار کرد و با محترم داشتن آن دشمنان را خوار گردانید و با یاری کردن آن دشمنان سرسخت را شکست داد و با نیرومند ساختن آن ارکان گمراهی را در هم کوبید و تشنگان را از چشمه زلال آن سیراب کرد و آبگیرهای اسلام را پر آب کرد.

خداوند اسلام را به گونه ای استحکام بخشید که پیوندهایش نگسلد و حلقه هایش از هم جدا نشود و ستون هایش خراب نگردد، در پایه هایش زوال راه نیابد، درخت وجودش از ریشه کنده نشود زمانش پایان نگیرد، قوانینش کهنگی نپذیرد، شاخه هایش قطع نگردد، راهایش تنگ و خراب نشود و پیمودن راهش دشوار نباشد، تیرگی در روشنایی آن داخل نشود و راه راست آن کجی نیابد، ستون هایش خم نشود و گذر گاهش بدون دشواری پیمودنی باشد، در چراغ اسلام خاموشی و در شیرینی آن تلخی راه نیابد. اسلام ستون های استواری است که خداوند پایه های آن را در دل حق برقرار و اساس و پایه آن را ثابت کرد. اسلام چشمه ساری است که آب آن در فوران، چراغی است که شعله های آن فروزان و نشانه همیشه استواری است که روندگان راه حق با آن هدایت شوند، پرچمی است که برای راهنمایی پویندگان راه خدا نصب گردیده و آبشخوری است که وارد شوندگان آن سیراب می شوند. خداوند نهایت خشنودی خود را در اسلام قرار داده و بزرگ ترین ستون های دینش و بلندترین قله اطاعت او در اسلام جای گرفته است. اسلام در پیشگاه خداوند دارای ستون هایی مطمئن، بنایی بلند، راهنمایی همیشه روشن، شعله ای روشنی بخش برهانی نیرومند و نشانه ای بلند پایه است که در افتادن با آن ممکن نیست. پس اسلام را بزرگ بشمارید و از آن پیروی کنید، حق آن را اداء نمائید و در جایگاه شایسته خویش قرار دهید. و می توان گفت که ستایش خداوندی را سزا است که راه اسلام را گشود و راه نوشیدن آب زلالش را بر تشنگان آسان فرمود، ستون های اسلام را در برابر ستیزه جویان استوار کرد و آن را پناهگاه امنی برای پناه بردگان

و مایه آرامش برای وارد شونده‌گان قرار دارد و اسلام را حجت و برهان برای گویندگان و گواه روشن برای دفاع کنندگان و نور هدایت برای روشنی خواهان و مایه فهمیدن برای خردمندان و عقل، درک برای تدبیرکنندگان و نشانه گویا برای جویندگان حق، روشن بینی برای صاحبان عزم و اراده، پندپذیری برای عبرت گیرندگان عامل نجات و رستگاری برای تصدیق کنندگان و آرامش دهنده ی تکیه کنندگان، راحت و آسایش توکل کنندگان و سپری نگهدارنده برای استقامت دارندگان است. اسلام روشن ترین راه هاست، جاده هایش درخشان، نشانه های آن در بلندترین جایگاه، چراغ هایش پر فروغ و سوزان، میدان مسابقه آن پاکیزه برای پاکان، سرانجام مسابقه آن روشن، مسابقه دهندگانش چابک، برنامه این مسابقه تصدیق کردن به حق، راهنمایان آن، اعمال صالح، پایان مسابقه مرگ، میدان مسابقه دنیا، مرکزگرد آمدن مسابقه دهندگان قیامت و جایزه مسابقه بهشت است.

2- معنی لغوی دین

آنچه مسلم است واژه دین قبل از اسلام در زبان عربی کاربرد داشته و عرب ها آن را به معنای مختلف استعمال می کردند، که از آن جمله می توان به (جزا، اطاعت، حساب، قهر و غلبه، عادت) اشاره نمود. بعضی از محققین اعتقاد دارند که (دین و دیان) از زبان عبری و آرامی وارد زبان عربی شده است ولی برخی دیگر از علماء فن زبانشناسی گفته اند کلمه دین را لغتی از زبان فارسی قدیم می دانند و به همین جهت کلمه (بهدینان) در کتب فارسی باستان آمده است که اشاره به پیروان کیش مزدیسنی دارد. آنان معتقدند قبل از اسلام این لغت در نزد ایرانیان معمول بوده و عرب آن را از عجم گرفته و سپس باز به ایران آمده است. اما به طور کلی سه نظریه در مورد ریشه واژه دین مطرح است: 1. کلمه دین از اصل آرامی و عبری سامی به معنای حساب و به استعاره اخذ شده است. 2. کلمه فوق عربی خالص است و معنای اصلی آن (عادت) یا (استعمال) است. 3. واژه دین به معنای دیانت از زبان فارسی گرفته شده است. (1)

ص: 17

دین: به کسر اول جزا، طاعت، حساب و دان را محاسب و جزادهندگان گفته اند.

3- معنای لغوی دین در قرآن

در قرآن واژه دین و مشتقات آن استعمال شده که از آن جمله (جزاء) است.

شریعت را به اعتبار طاعت و فرمانبری، دین گویند و آن مانند ملت و طریقه است لیکن انقیاد و طاعت در آن ملحوظ می باشد. طاعت و انقیاد را دین گفته اند زیرا که طاعت برای جزا است و خداوند به طاعت جزا می دهد بنابراین شریعت را از آن جهت دین گفته اند که در آن طاعت و پاداش هست (1). به هر حال دین در قرآن به معنی جزا، شریعت، طاعت، حساب، قانون، بندگی و اخلاص به کار رفته است و هم در معنی حق و هم در معنی باطل استعمال شده است (2).

تعریف دین: روح دین تسلیم در برابر حق است. دین در اصل به معنی جزاء و پاداش و به معنی اطاعت و پیروی از فرمان است. و در اصطلاح مذهبی عبارت است از: (مجموعه عقاید و قوانین و آدابی است که انسان در سایه آن ها می تواند به سعادت و خوشبختی دو جهان برسد، و از نظر فردی و اجتماعی و اخلاقی و تربیتی در مسیر صحیح گام بر دارد.) و دین چیزی جز این نیست که انسان در برابر معبودش تسلیم باشد و همان مواد عبودیت در امور دنیا و آخرت است.

4- معنای لغوی دین در قرآن

در قرآن از واژه (دین) و مشتقات آن استفاده شده است مثلاً در آیه (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (3) که در این آیه معنای (الدِّين) به معنی جزاء است و نیز در آیاتی دیگر دین به معنی قانون و شریعت آمده است مانند: (مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمُلْكِ) (4) و نیز در بعضی آیات کلمه فوق به معنی طاعت و بندگی بکار رفته است مانند: (دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (5) در قرآن مجید از دین به ملت نیز تعبیر

ص: 18

1- مجمع البیان ذیل آیه 19 آل عمران

2- توبه / 33 و کافرون / 6

3- توحید / 3

4- یوسف / 76

5- یونس / 22

شده است مثلاً (در سوره انعام آیه 161) از دین قیم به ملت ابراهیم تعبیر شده است. البته استعمال واژه دین در نصوص مختلف به نظر می‌رسد که اصل در ماده دین (خضوع و انقیاد) در مقابل برنامه و مقررات معینی است و کلمه فوق اولاً بالذات برای چنین معنایی وضع شده است. معنای طاعت و تعبد و محکومیت و مقهور و تسلیم شدن در مقابل کسی یا حکمی و قانونی یا جزایی نزدیک به اصل فوق الذکر بوده و به منزله مصادیق آن به شمار می‌آیند. بنابراین معنا کردن لفظ دین به جزا و حساب و طاعت و ذل و عادت، تفسیر اصل به فروع و از باب تسمیه کلی به اسم مصادیقش خواهد بود. ثانیاً پس آن چه در اصل در معنای دین لحاظ شده است دو قید (خضوع) و (بودن آن در مقابل برنامه معین) می‌باشد. توضیح این که معنای فوق وقتی که از جانب (برنامه) و مقررات معین مورد لحاظ قرار می‌گیرد معنای حکم جزا و حساب به آن اطلاق می‌شود و هنگامی که از ناحیه مطوع و قابل مورد لحاظ قرار می‌گیرد معنای طاعت، ذل، مملوکیت بر آن اطلاق می‌گردد و این مطلب را از ملا-حظه آیات مختلفی که لفظ دین در آن‌ها استعمال شده بخوبی می‌شود فهمید. (... وَ يُكُونُ الدِّينَ كُلَّهُ لِلَّهِ) (1) (وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ) (2) (مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (3) (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا) (4) (وَ مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ) (5) همه آیات کریمه فوق دلالت دارد بر این که حقیقت دین تسلیم و خضوع و انقیاد خالص در مقابل مقررات و احکام الهی و در مقابل قوانین تکوینی و تشریحی اوست. پس به طوری که دیده شد نفس انقیاد در مقابل مقررات معین در مفهوم اصلی دین اخذ شده است و از آن جا که تحقق کامل این مفهوم و ظهور عینیت کامل انقیاد و خضوع تحت احکام و مقررات و سلطان و جبروت الهی در جهان دیگر و در حیات اخروی حاصل می‌شود.

تعریف اسلام: اسلام به معنای تسلیم است البته تسلیم در برابر خدا و معنی آیه (ان الدین عند الله الاسلام) یعنی آیین حقیقی در پیشگاه خدا همان تسلیم در برابر فرمان او و حقیقت است، در واقع روح دین در همه زمان‌ها چیزی جز تسلیم در برابر حقیقت نبوده است. اسلام از دیدگاه

ص: 19

1- انفال/39

2- توبه/29

3- یونس/22

4- آل عمران/85

5- بقره/212

حضرت علی (علیه السلام)، حضرت نخست می فرماید: اسلام همان تسلیم در برابر حق است، اما تسلیم بدون یقین ممکن نیست زیرا تسلیم بدون یقین، کورکورانه است. یقین هم بدون تصدیق نمی شود برای یقین اعتقاد و تصدیق قلبی لازم است. سپس می فرماید: تصدیق همان اقرار است یعنی ایمان تنها نباید در منطقه قلب باشد بلکه با شهادت آن را اظهار نمائید. پس اقرار همان انجام وظیفه است یعنی اقرار تنها گفتگوی زبانی نیست بلکه، انجام مسئولیت همان عمل است، عمل به فرمان خدا و انجام برنامه های الهی. زیرا تعهد و مسئولیت چیزی جز عمل نمی تواند باشد. واژه اسلام در مقابل جاهلیت و جهل نیز در قرآن بکار رفته است که کفر و عصیان به شمار می آید و همچنین به معنی سلامت داشتن نفس و مال را به گفتن (لا اله الا الله و محمد رسول الله) و در اصطلاح متشرعین اسلام دیانت توحید است.

اسلام دین حضرت ابراهیم (علیه السلام) است: (به یاد آورید هنگامی را که پروردگار به حضرت ابراهیم گفت اسلام بیاور و تسلیم در برابر حق باش). حضرت گفت در برابر پروردگار جهانیان تسلیم شدم و در باز پسین لحظات عمر فرزندان خود را به این آیین وصیت کرد و گفت خداوند این آیین پاک را برای شما برگزیده است و شما جز به آیین اسلام (تسلیم در برابر فرمان خدا) نروید. حضرت ابراهیم هنگامی که ندای فطرت را از درون خود می شنود که پروردگار به او فرمان تسلیم باش می دهد، تسلیم کامل خدا می شود و همین مطلب را به پیامبری که از نوادگان یعقوب بود گوشزد می کند و دلیلش هم این است که از میان تمام پیامبران حضرت یعقوب انتخاب می شود چون هم یهود و هم نصارا به نوعی با حضرت یعقوب ارتباط پیدا می کند و بحث این است که این یهود و نصارا را هشدار می باشد که با این آیین که انتخاب کرده اید، در انحراف هستید. (1)

دین چیزی جز این نیست که انسان در برابر معبودش تسلیم باشد و همان مواد عبودیت در امور دنیا و آخرت است و دین نیز می گوید: بنده باید در تمامی امورش تسلیم رضای خدا باشد. (2) دین روش مخصوصی در زندگی است که صلاح دنیا را به طوری که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می نماید. آری خدای عزوجل آن چه از دین که تشریح کرد به منظور

ص: 20

1- تفسیر نمونه ج 1 سوره بقره آیه 131 - 132 ص 459 - 462

2- ترجمه تفسیر المیزان، ج 2 ص 157 - 158

اصلاح اعمال بندگان بوده تا با عمل صالح روزمره و تمرین مستمر ملکات فاضله را در نفوس آنان پدید آورد و اختلافاتشان را اصلاح کند و در نتیجه حال انسانیت و جامعه بشریت حالی معتدل شود. در این هنگام است که زندگیشان هم در دنیا و هم در آخرت عین سعادت می شود. (1)

دین در عرف قرآن عبارت است از: نسبت اجتماعی که در بین مجتمع دایراست و سنن اجتماعی عبادت از دین حق و فطری یعنی اسلام و نه دینی که از حق و روش فطرت و راه خدامنحرف شده و به کژی گراییده باشد. دین خدا همواره یکی بوده است که همه کتاب های آسمانی از زمان نوح و پابین تر از او و بالاتر از او همه مأمور به دعوت مردم به آن دین واحد، حق فطری و توحیدی بوده اند که مهمترین صفت آن حنیف است زیرا خدای تعالی همه خلق را به دین حنیف خوانده است و دستور داده است که در تمامی امور حد وسط و حالت اعتدال را از دست ندهند و از انحراف به سوی افراط و تفریط پرهیزند و این است معنی حنیف (2). دین طاعت و انقیاد است یعنی گردن به فرمان نهادن و در کلام خدا دین یعنی اسلام و دین به معنی (جزاء) گفته شده (کما تدین تدان) یعنی (هم چنان که جزا بدهی تو همان جزا داده شوی) و گاه به معنی حساب آید و در قرآن: (ذلک الدین القیم) به این معنی نظر دارد. (پس متدین مسلمان مطیع باشد مقرر بجزا و حساب روز قیامت). (و رضیت لکم الاسلام دینا) یعنی راضی شدم و برگزیده از برای شما اسلام را دین.

5- فرق میان دین و شریعت و ملت

شرع و شریعت: شرع، راه آشکار، طریقه خدایی، طریقه واضح (3) است و شریعت اخص از دین و دین اعم از شریعت است زیرا دین شامل شریعت های تمام انبیاء می شود ولی شریعت ها نسبت به پیامبران جداگانه است منهای هم مترادف شریعت است و ظاهرا قید توضیحی آن است. (4) شریعت را به اعتبار طاعت و فرمانبری دین گویند و آن مانند ملت و طریقه است لیکن انقیاد و

ص: 21

1- همان، ج 3 سوره بقره ذیل آیه 205-206

2- همان ج 19 ص 299 و ج 40 ص 341 - 340

3- جائیه 18/ و شوری 13/

4- مائده 48/

طاعت در آن ملحوظ می باشد طاعت و انقیاد را دین گفته اند زیرا که طاعت برای جزا است و خداوند به طاعت جزا می دهد. بنابراین شریعت را از آن جهت دین گفته اند که در آن طاعت و پاداش هست (1). به هر حال دین به معنی جزا، شریعت، طاعت، ملت، حساب، قانون، بندگی، اخلاص و قانون پادشاه بکار رفته است و هم در معنی حق و هم در معنی باطل استعمال شده. (2) دین همه انبیاء یکی بوده است اما شریعت هایشان متفاوت بوده است به همین سبب امتحان امت ها با هم متفاوت بوده یعنی متناسب با شریعت خاص و استعداد های آن ها بوده است، احکام و آداب و سنن عبادی متناسب با زمان و مکان خاص خود با هم تفاوت دارند اما در اصول متحد و یگانه هستند مثلاً در همه شرایع الهی توحید، معاد، غیب، وحی، نبوت، عبادت، طهارت، نفی شرک، اجتناب از طاغوت و تقوا و نظایر این ها وجود داشته و دارد.

شرع، از ماده شَرَعَ و بر وزن زرع در اصل به معنی راه روشن است، راه ورود به نهرها را نیز شریعه می گویند. سپس این کلمه در مورد ادیان الهی و شرایع آسمانی به کار رفته چرا که راه روشن سعادت در آن است و طریق وصول به آب حیات، ایمان و تقوی و صلح و عدالت است و از آن جا که آب مایه پاکیزگی و طهارت و حیات است این واژه تناسب روشنی با آیین الهی که از نظر معنوی همین کارها را با روح و جان انسان و جامعه انسانیت می کند دارد. در آیه 13 سوره شوری تنها به پنج تن از پیامبران خدا اشاره شده که صاحب شریعت هستند (نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و حضرت محمد «ص»). چرا که پیامبران اولوالعزم یعنی صاحبان دین و آیین جدید تنها این پنج تن هستند و در حقیقت آیه اشاره ای است به انحصار پیامبران صاحب شریعت در این پنج نفر، در آغاز از نوح یاد شده، چرا که نخستین شریعت یعنی آیینی که دارای همه گونه قوانین عبادی اجتماعی بود از او آغاز گشت و پیامبران پیش از او برنامه و دستورات محدودی داشتند و به همین دلیل در قرآن و روایات اسلامی سخنی از کتب آسمانی قبل از نوح نیامده است. قابل توجه این که در ذکر این پنج تن نخست از نوح (علیه السلام) سخن به میان آمده سپس از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و اله) و بعد از حضرت ابراهیم (علیه السلام) و موسی (علیه السلام) و عیسی (علیه السلام) این ترتیب بندی به خاطر این است که نوح به خاطر

ص: 22

1- مجمع البیان ذیل آیه 19 آل عمران

2- توبه / 33 و کافرون / 6

آغاز گر بودنش در آغاز قرار گرفته و پیامبر اسلام (صلی الله علیه واله) به خاطر عظمتش بلافاصله بعد از او و دیگران به ترتیب زمان ظهور بعد از آن ها و این نکته نیز قابل توجه است که در مورد پیامبر اسلام (صلی الله علیه واله) تعبیر به او حینا الیک (وحی بر تو فرستادیم) می کند. اما درباره سایرین تعبیر به (توصیه) شده است، شاید این تفاوت تعبیر برای اهمیت اسلام نسبت به سایر دین های آسمانی است (1). و می توان گفت پیامبران به طور کلی دو دسته اند: یک دسته اقلیتند که مستقلا به خود آن ها یک سلسله قوانین و دستورات وحی شده است و مأموریت یافته اند آن قوانین را به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن قوانین و دستورات هدایت نمایند. این پیامبران در اصطلاح قرآن به نام اولوالعزم خوانده می شوند (2). یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و خاتم الانبیاء (صلی الله علیه واله) پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت بوده اند و به هر یک از اینها یک سلسله دستورات و قوانین وحی شده است که به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن قوانین تربیت کننده. دسته دوم پیامبرانی هستند که از خود شریعت و قوانینی نداشته اند بلکه مأمور تبلیغ و ترویج شریعت و قوانینی بوده اند که در آن زمان وجود داشته است. اکثریت پیامبران از این گروه می باشند، مثلا هود و صالح و اسحاق و اسماعیل و یعقوب و یوسف و شعیب و هارون و زکریا و یحیی (علیه السلام) از این دسته اند.

ملت: دین و ملت در قرآن با هم به کار رفته اند و جالب این که دین در نزد خدا فقط اسلام است و نامگذاری دین الله به اسلام توسط حضرت ابراهیم صورت گرفته (3). و ملت به معنی راه و روش و طریقه است و با دین مترادف می باشد، دین را ملت گفته اند چون از طرف خدا املاء شده است، معمولا دین به خدا اضافه می شود و نیز به پیامبر اضافه می شود و نیز به افراد اضافه می شود اما ملت فقط به پیامبر اضافه می شود، مانند: ملت ابراهیم (علیه السلام)، ملت موسی (علیه السلام)، ملت محمد (علیه السلام) (4) و همان طور که قبلا گفتیم شریعت ابتدا از نوح (علیه السلام) بود، خدای سبحانه و تعالی فرمود: (شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا) ساخت یعنی پیدا کرد حق تعالی از برای شما، ای امت محمد دین اسلام،

ص: 23

1- تفسیر نمونه ج 20 ص 379 - 380

2- احقاف 35 - قاموس قرآن، ج 4، ص 346 تا 348

3- آل عمران/19 و حج/78

4- قاموس قرآن، ج 4، ص 15 تا 18

آن دینی است که نوح را بر آن مستقیم فرموده بود. و تمامی شرایع و ملت ها و راه ها و سنت ها ختم شد بر دین قدیم و ملت مستقیم قافله سالار کاروان وجود، سرور انبیاء مرسل در رسول اکرم (صلی الله علیه و اله) که شرع شریعتش بهترین شریعت ها است و ملت کریمش خوبترین ملت ها است و امت بزرگش خیر الامم و حق تعالی در ختم شدن ملت ها و شریعت ها، به کاملترین و خوبترین دین می فرماید: (الیوم اکملت لکم دینکم) (یعنی امروز کامل ساختم، از برای شما، دین شما را و تمام کردم بر شما نعمت خود و بر گزیدم برای شما اسلام را دین) (1)

6- پیامبران و اختلاف در شریعت ها

گفتیم که پیامبران انسان ها را به یک دین یعنی اسلام دعوت می کردند، ولی آن ها هر یک دارای شریعت و منهج خاصی هستند. پس بر اسلام مشترک ولی در شریعت و راه هرکسی شریعت خاص خود را داشت. شریعت به معنای راه راست است. البته آن راهی که از وحی سرچشمه می گیرد و متناسب با نیازهای زمان می باشد. شریعت های نوح (علیه السلام)، ابراهیم (علیه السلام)، موسی (علیه السلام) و عیسی (علیه السلام) متناسب با مقتضیات زمان هر یک از این پیامبران بوده است. (و برای هر یک از شما (امتها) شریعت و طریقه روشنی را قرار دادیم) (2)

(برای هر امتی عباداتی را قرار دادیم تا آن عبادات را انجام دهند، پس آن ها نباید در این مورد با تو نزاع کنند) (3) آیه فوق پاسخی است به بهانه جویی های مشرکان، چرا که آن ها وقتی با احکام و عبادات اسلامی مواجه می شدند به بهانه آن که در دین گذشته نبوده است، درباره آن ها با پیامبر به نزاع بر می خاستند و می گفتند اگر این نوع عبادات و احکام از جانب خدا است پس چرا در شرایع سابق نبوده است. خداوند در پاسخ آن ها می گوید که هر امتی شریعت ویژه ای دارد که در واقع متناسب با مقتضیات زمان آن ها و کاملتر از شرایع سابق است. اختلاف دین با شریعت این است که دین هیچ گاه نسخ پیدا نمی کند ولی شریعت با آمدن پیامبر دیگری که صاحب شریعت جدیدی است دگرگون می شود و قابل اجرا نیست. در شریعت جدید برخی از احکام گذشته تأیید می شود

ص: 24

1- ترجمه کتاب الملل والنحل، ج 1، ص 60. 59

2- مائده/48

3- حج/67

و برخی دیگر منسوخ می شود. چنان که قرآن از زبان عیسی (علیه السلام) نقل می کند که وی بعضی از احکام تورات را تصدیق کرد و برخی دیگر را منسوخ کرد. خلاصه آن که همه پیامبران الهی دارای یک دین بودند ولی شریعت آن ها متفاوت بوده است و کامل ترین شریعت از آن رسول اکرم (صلی الله علیه و اله) است که تمام مزایای شریعت های گذشته را دارد. چنان که قرآن می فرماید: (برای شما از دین همان را تشریح نمود که به نوح سفارش نمود و آن چه ما بر تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم این بود که دین را به پا دارید و در آن تفرقه نکنید.) (1) طبق این آیه مشترکات بسیاری میان شریعت های انبیاء بوده است. قرآن از نماز، روزه، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد به عنوان احکامی که میان پیامبران مشترک بوده نام می برد. (2)

7- وحدت دین، کثرت شریعت

علمای دین شناس و نویسندگان تواریخ مذاهب معمولاً تحت عنوان (ادیان) بحث می کنند. مثلاً می گویند دین ابراهیم، دین یهود، دین مسیح و دین اسلام. هر کدام از پیامبران صاحب شریعت بوده اند و هر کدام را آورنده یک دین می دانند، اصطلاح شایع میان مردم نیز همین است. ولی قرآن اصطلاح و طرز بیان ویژه ای دارد که از بینش خاص قرآنی سرچشمه می گیرد، از نظر قرآن دین خدا از آدم تا خاتم یکی است و همه پیامبران اعم از پیامبران صاحب شریعت و پیامبران غیر صاحب شریعت به یک مکتب دعوت می کرده اند، اصول مکتب انبیاء که دین نامیده می شود یکی بوده است، تفاوت شرایع آسمانی یکی در یک سلسله مسائل فرعی و شاخه ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط و ویژگی های مردمی که دعوت می شده اند متفاوت می شده است، و همه شکل های متفاوت و اندام های مختلف یک حقیقت و به سوی یک هدف و مقصود بوده است، و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعلیمات خویش را که همه در یک زمینه بوده القاء کرده اند. مثلاً میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ و معاد و جهان معارف پیامبران پیشین از نظر سطح مسائل، تفاوت از

ص: 25

1- شوری 13/

2- انتظار بشر از دین، عبدالله نصری، ص 96، 94.

زمین تا آسمان است. و به تعبیر دیگر بشر مانند یک دانش آموز بوده که تعلیمات پیامبران، او را از کلاس اول تا آخرین کلاس بالا برده اند. این تکامل دین است، نه اختلاف ادیان. قرآن هرگز کلمه دین را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است از نظر قرآن آنچه وجود داشته است دین بوده نه ادیان. یک تفاوت پیامبران با نوابغ و فلاسفه بزرگ این است، که فلاسفه هر کدام مکتب مخصوص به خود داشته اند از این رو همیشه در جهان (فلسفه ها) وجود داشته انه (فلسفه). ولی پیامبران الهی همیشه مؤید و مصدق یکدیگر بوده اند و یکدیگر را نفی نکرده اند. هر کدام از پیامبران اگر در محیط و زمان پیامبر دیگر می بود مانند او قانون و دستور العمل می آورد. قرآن تصریح می کند که پیامبران یک رشته واحدی را تشکیل می دهند و پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده اند و پسینان مؤید و مصدق پیشینان بوده اند و هم تصریح می کند که از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند پیمان اکید و شدید گرفته شده است، می گوید: (یاد کن هنگامی را که خداوند از همه پیامبران پیمان گرفت که آن گاه که به شما کتاب و حکمت دادم و سپس فرستاده ای آمد که آن چه را با شما است تصدیق می کند به او ایمان آورید و او را یاری نمایید. خداوند گفت آیا اقرار و اعتراف کردید و این بار را به دوش گرفتید همه گفتند اقرار کردیم، خداوند گفت پس همه گواه باشید من نیز از گواهانم.) قرآن کریم که دین خدا را از آدم تا خاتم یک جریان پیوسته معرفی می کند نه چند تا، یک نام روی آن می گذارد و آن اسلام است البته مقصود این نیست که در همه دوره ها، دین خدا با این نام خوانده می شده است و با این نام در میان مردم معروف بوده است بلکه مقصود این است که حقیقت دین داری ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است و این است که می گوید (دین در نزد خدا اسلام است) یا می گوید (ما کآن إِبْرَاهِیمَ یَهُودِیًّا وَلَا نَصْرَانِیًّا وَلَکِن کَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا) (1) حضرت ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی است بلکه حق جو و مسلم بود (2). در این آیه با صراحت به این مدعیان پاسخ می گوید که حضرت ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی بلکه موحد پاک و خالصی بود که در برابر خدا تسلیم بود و هرگز چون شما برای خداوند شریکی قایل نشد. باید توجه داشت که کلمه حنیف از ماده حَنَفَ به معنی

ص: 26

1- آل عمران / 67

2- وحی نبوت شهید مطهری، ص 33.31

شخص یا چیزی است که تمایل به سویی پیدا کند و در زبان قرآن به کسی گفته می شود که از آیین باطل زمان خود به سوی آیین حق تمایل کرده است. در آیه بالا خداوند، ابراهیم (علیه السلام) را به عنوان (حنیف) توصیف کرده زیرا پرده های تقلید و تعصب را درید و در محیط و زمانی که همه غرق بت پرستی بودند هرگز تسلیم بت نشد.

چرا قرآن حضرت ابراهیم را مسلمان خوانده است، در این جا سؤال مطرح می شود که اگر ابراهیم را نتوانیم پیرو آیین موسی و مسیح معرفی کنیم به طریق اولی نمی توانیم او را مسلمان بدانیم زیرا که او قبل از همه این آیین ها بوده پس چرا قرآن او را به عنوان مسلم معرفی کرده است؟ پاسخ این سؤال این است که مسلم در اصطلاح قرآن تنها به معنی پیروان پیامبر اسلام نیست بلکه اسلام به معنی وسیع، تسلیم مطلق در برابر فرمان خدا و توحید کامل و خالص از هر گونه شرک و دوگانه پرستی است که حضرت ابراهیم (علیه السلام) پرچمدار آن بود(1).

8- اسلام آیین همه انبیاء (علیه السلام)

قرآن می فرماید باید پیرو آیین خالص ابراهیم بود تا به هدایت رسید زیرا او هرگز از مشرکان نبود. دینداران خالص کسانی هستند که پیرو آیین توحیدی خالص باشند. توحیدی که هیچ گونه با شرک آمیخته نگردد، مهمترین اصل اساسی برای شناخت آیین پاک از آیین های انحرافی همین رعایت کامل اصل توحید است. اسلام به ما تعلیم می دهد که میان پیامبران خدا تفرقه نمی کنیم و به آیین همه آن ها احترام بگذاریم، چرا که اصول آیین حق در همه جا یکی است و موسی و عیسی نیز پیرو آیین توحیدی و خالص از شرک ابراهیم بودند هر چند آیین آن ها به وسیله پیروان نادان تحریف شد و به شرک آمیخته گشت (البته این سخن منافات با دین ندارد که امروز باید در انجام وظایف خود پیرو آخرین آیین آسمانی یعنی اسلام باشیم که برای این زمان از سوی خدا نازل شده است). قرآن به مسلمانان دستور می دهد که به مخالفان خود بگویند (ما به خدا ایمان آورده ایم و به آن چه از ناحیه او بر ما نازل شده و به آن چه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و

ص: 27

پیامبران اسباط بنی اسرائیل نازل گردید و همچنین آن چه به موسی و عیسی و پیامبران دیگر از ناحیه پروردگارشان داده شده ایمان داریم.) ما هیچ فرقی میان آن ها نمی گذاریم و در برابر فرمان حق تسلیم هستیم، خود محوری ها و تعصب های نژادی هرگز سبب نمی شود که ما بعضی را بپذیریم و بعضی را نفی کنیم، آنها همه معلمان الهی بودند که در دوره های مختلف تربیتی به راهنمایی انسان ها پرداختند، هدف همه آن ها یک چیز بیشتر نبود و آن هدایت بشر در پرتو توحید خالص و حق و عدالت، هر چند هر یک از آن ها در مقطع های خاص زمانی خود وظایف و ویژگی هایی داشتند. (1)

همان طور که گفتیم اسلام دین همه پیامبران است، از نظر قرآن کریم همه پیامبران در یک خط حرکت می کردند، آن ها امت واحده ای بودند و در اصل هیچ اختلافی میان آن ها وجود نداشته است، هیچ یک از آن ها دیگری را تکذیب نمی کرد، بلکه هر یک مصدق دیگری بود (ما میان هیچ یک از پیامبران الهی فرق نمی گذاریم) (2) پیامبران در اموری چند دارای اشتراک و وحدت بودند و از این روی قرآن کریم از آن ها به عنوان امت واحده یاد کرده است، (آن ها امت واحدی بودند) (3) پیامبران به این جهت امت واحده بودند که؛ 1. هدف همه آن ها یکی بوده است یعنی همه آن ها می خواستند تا انسان ها را به هدف نهایی خلقت برسانند. 2. منشأ و انگیزه دعوت همه آن ها یکی و الهی بوده است. 3. اصول اساسی تعالیم آن ها نیز یکی بوده است. از همین روی قرآن کریم دین همه آن ها را اسلام نامیده است، منظور از اسلام نیز همان دین توحیدی است که دستورات آن از جانب خداوند صادر شده است، نه اسلام به معنای خاص آن که شریعت محمدی است. هر چند که شریعت محمدی (صلی الله علیه واله) نیز مرحله کامل همان دینی است که دیگر پیامبران الهی آن را تبلیغ می کردند. اسلام به دو معناست: اسلام عام و اسلام خاص، اسلام به معنای (عام) به همه دین الهی اطلاق می شود و اسلام یعنی تسلیم کامل در برابر اوامر الهی و اسلام به معنای (خاص) ناظر بر آخرین تقریر اسلام است که به وسیله حضرت محمد (صلی الله علیه واله) به بشر ارزانی شده است، با توجه به همین تفاوت، چند

ص: 28

1- همان، ج 1، ص 469، 467

2- بقره/285

3- انبیاء/92

سؤال به ذهنی متبادر می شود، مقدار تفاوتی که می تواند در انواع اسلام عام وجود داشته باشد، به چه میزان است؟ آیا خداوند قادر بود به مردمی بسیار متفاوت از ما، به تقریری از اسلام عام امر دهد که ما قادر به تشخیص آن نباشیم، چرا خداوند به تقریرات مختلف اسلام امر کرده است؟

پاسخ دقیق این پرسش ها صرفاً با خداست ولی در عصر حاضر اسلام خاص ناظر بر اسلام عام است و باید توجه داشت که در مورد جایگاه اسلام در میان کثرت ادیان مرتکب خطا نشویم در موقعیت فعلی بشر، اسلام خاص یعنی اسلام محمدی (صلی الله علیه واله) و فقط این اسلام است که تنها دین الهی محسوب می شود و بشر بدان فراخوانده شده است نه چیزی کمتر از آن درخواست شده و نه چیزی بهتر از آن امکان دارد. دلایل خوبی در مورد این اصل انحصاری اسلام در دست داریم (1). همانطور که قبلاً اشاره شد همه پیامبران دین خود را اسلام و خویشان را مسلمان خوانده اند، (همانا دین نزد خدا اسلام است). (2) و آیات دیگر قرآن نشانگر آن می باشد. چنان که حضرت آدم (علیه السلام) می گوید: (من به سوی تو باز می گردم و از مسلمانان هستم) (3) و حضرت نوح (علیه السلام) هم خود را مسلمان می داند: (من مأمورم که از مسلمانان باشم). (4)

حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیز چنین می گوید: (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه موحدی خالص و مسلمان بود) (5) حضرت موسی (علیه السلام) از قوم خود می خواهد که مسلمان باشند: (موسی گفت ای قوم اگر به خدا ایمان آورده اید و مسلمان هستید پس بر او توکل کنید). (6) و حضرت عیسی (علیه السلام) و حواریون از مسلمانان بودند: (حواریون به عیسی گفتند؛ ما یاران خدا هستیم و به خدا ایمان آورده-ایم و توگواه باش که ما مسلمانیم). (7) خلاصه این که همه پیامبران مسلمان بودند، البته با شدت و ضعف و نقص و کمال و هر پیامبری که مبعوث شده آیین گذشته را کامل نموده است تا مرحله ای که پیامبر اسلام (صلی الله علیه واله) برگزیده می شود و اسلام به کمال نهایی خود دست می یابد. گفتیم که اسلام

ص: 29

1- مباحث پلورالیسم دینی ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص 246، 245

2- آل عمران/19

3- احقاف/15

4- یونس/72

5- آل عمران/67

6- یونس/84

7- آل عمران/52

نام دین خدا است که یگانه است، همه پیامبران برای آن مبعوث شده اند و به آن دعوت کرده اند. صورت جامع و کامل دین خدا به وسیله خاتم پیامبران حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) به مردم ابلاغ شد و نبوت پایان یافت و امروز با همین نام در جهان شناخته می شود. تعالیم اسلامی که به وسیله خاتم انبیاء ابلاغ شد، به حکم این که صورت کامل و جامع دین خدا است و برای این است که برای همیشه راهبر بشر باشد. خداوند می فرماید به حضرت محمد (صلی الله علیه و آله): آیین تو عصاره آیین همه انبیاء است، قرآن می فرماید: (خداوند آیینی را برای شما تشریح کرد که به نخستین پیامبر نوح توصیه کرده بود و همچنین آن چه را بر تو وحی فرستادیم و ابراهیم و موسی و عیسی را به آن سفارش کردیم.) و به این ترتیب آن چه در شرایع همه انبیاء بوده در شریعت تو هست و آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری. هماهنگی شرایع آسمان تنها در مسأله توحید و یا اصول عقاید نیست بلکه مجموعه دین الهی از نظر اساسی و ارزشه همه جا یکی است، هر چند تکامل جامعه انسانی ایجاب می کند که تشریعات و قوانین فرعی هماهنگ با تکامل انسان ها رو به تکامل رود تا به حد نهایی و خاتم دین برسد.

9- اسلام، یگانه دین حق

قرآن کریم تنها کتاب آسمانی دست نخورده است و تمام آیات آن بدون کم و کاست و حیانی بوده و توسط فرشته وحی (جبرئیل امین) به پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) نازل گردیده است. زیرا در جای خود صحت این دعا با دلایل و قراین قطعی فراوان به اثبات رسیده است. بر اساس اعلام صریح قرآن کریم به عنوان مطمئن ترین سند دینی آسمانی، نه تنها دین حق و خالصی از جمیع جهات وجود دارد، بلکه گروندگان به ادیان و مذاهب مختلف هم موظف گردیدند تا در پی یافتن و گرویدن به دین حق و خالص باشند و به هر دین و مذهبی بدون تحقیق و حصول اطمینان از حقانیت و درستی آن ننگرند، چنان که خداوند به پیامبرش فرمان داده تا دین و دین داری را خالص گرداند، (بگو من مأمورم که فقط خدا را بپرستم در حالی که دینم را برای او خالص کرده باشم) (1) و در آیه دیگری

ص: 30

می فرماید: (و آیین حق (و خالص) را نمی پذیرند کسانی که دارای کتاب اند) (1) در این آیه ضمن تخطئه جدی معتقدات دینی اهل کتاب (یهود و نصارا و ...) و نفی ورد تکثر گرایی در ادیان و نادرست دانستن آن، قرآن کریم تصریح می کند که علاوه بر وجود دین حق و خالص، چنین دینی به انسان ها ابلاغ شده و به گوش آن ها رسیده است به گونه ای که حق از باطل و رشد از غی، باز شناخته شده و از یکدیگر متمایز گردیده است. (قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (2) و راه رشد و تعالی از راه انحرافی و باطل روشن شده است، باز هم راه باطل پیروانی دارد و همان طور که در آیه فوق گفته شد کسانی که دارای کتاب اند (یهود و نصارا و ...) آیین حق را منکر می شوند. حضرت علی (علیه السلام) در این مورد می فرماید: (حَقٌّ وَبَاطِلٌ وَ لِكُلِّ أَهْلِ) حقی وجود دارد و باطلی و برای هر کدام پیروانی است. متفکر بزرگ شهید مطهری درباره وجود دین در هر زمان و یگانه بودن آن می فرماید: (دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کسی لازم است از آن پیروی کند) این اندیشه که اخیرا در میان برخی از مدعیان روشنفکری رایج شده است که می گویند، همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسان اند، اندیشه نادرستی است. درست است که پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده اند، ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و انسان می تواند در هر زمانی هر دینی را که می خواهد بپذیرد، بلکه معنای آن این است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشر پیامبران «لاحق» (منظور پیامبران بعد از خود خصوصا خاتم و افضل آنان بوده اند و پیامبران لاحق، مصدق پیامبران سابق بوده اند پس لازمه ایمان به همه پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت پیامبری باشیم که دوره اوست و قهرا لازم است در دوره ختمیت به آخرین دستورهایی که از جانب خدا و به وسیله آخرین پیامبر رسیده است عمل کنیم و این لازمه اسلام یعنی تسلیم شدن به خداوند و پذیرفتن رسالت های فرستادگان اوست. در هر زمانی یک دین حق وجود دارد و بس. و قرآن کریم در آیات زیادی اسلام را به عنوان یگانه دین حق و خالص اعلام کرده و سایر دین ها

ص: 31

1- توبه / 29

2- بقره / 256

را باطل و پیروی از آن‌ها را غیر قابل قبول دانسته است. در هر زمانی دین حق وجود دارد و آن نیز یکی بیش نیست، زیرا در هر زمان پیامبر صاحب شریعتی از پیامبران اولوالعزم از طرف خدا آمده است و دین او توسط خود آن پیامبر صاحب شریعت و پیامبران تبلیغی پس از او تبلیغ و تبیین می‌شود و مردم موظف بوده‌اند به آیین پیامبر زمان خویش ایمان آورده و از تعالیم دین او و هدایت‌گری‌هایش استفاده کنند و احکام و قوانین دینی‌اش را به کار بندند. این سلسله نبوت تشریحی و تبلیغی ادامه یافت تا این که نوبت به پیامبر خاتم (صلی الله علیه و اله) رسیده است. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی یابد و مسیر هدایت الهی را بپیماید، حتماً باید دین اسلام را به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین بپذیرد و از این دین پیروی کند، در غیر این صورت، چنان که خود قرآن به آن تصریح کرده است، هیچ دین دیگری از او پذیرفته نیست. به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورات اوست و روشن است که همواره باید به آخرین دستورات و فرامین خدا عمل کرد و آخرین دستورات خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (1)

10- دین از نظر حضرت علامه طباطبایی (قدس سره)

از دیدگاه ایشان دین به دو صورت است:

1. دین، روش ویژه‌ای در زندگی دنیوی است که سعادت و صلاح دنیوی انسان را هماهنگ و همراه با کمال اخروی و حیات حقیقی و جاودانی او تأمین می‌کند از این رو لازم است شریعت، که در بر گیرنده قوانینی باشد و به نیازهای دنیوی انسان نیز پاسخ گوید.

2. دین عبارت است از اصول علمی و سنن و قوانین عملی که برگزیدن و عمل به آن‌ها تضمین‌کننده سعادت حقیقی انسان است از این رو، لازم است دین با فطرت انسان هماهنگ باشد تا تشریح با تکوین مطابقت داشته باشد و به آن چه آفرینش انسان اقتضای آن را دارد پاسخ گوید، این دو تعریف ناظر به دین حق در مرتبه کمالش می‌باشد که بر پایه خداشناسی و انسان‌شناسی واقع بینانه استوار است یعنی با توجه به ربوبیت حکیمانه الهی و نیز با توجه به این که انسان قابلیت حیات ابدی و کمالات معنوی و اخروی را در حد اقتضای ظرفیتش دارد به دینی نیازمند است که او را در

ص: 32

پیمودن مسیر حیات سعادت‌مندان، هدایت و یاری کند و درعین حال نیازهای دنیوی او را نیز مورد توجه قرار دهد. و پاسخ‌های لازم و مورد نیاز و درخواست او را بدهد، و تأمین خواسته‌های مشروع و معقول دنیوی اش جزو برنامه‌های هدایتی اش باشد یعنی دین را از دنیا جدا نداند (1).

11- لزوم دین از دیدگاه علامه طباطبایی (قدس سره)

بر اساس سودجویی و استخدام‌گری طبیعت بشر، ضرورت دین را چنین اثبات می‌کنند و استدلال ایشان بدین گونه است:

1. انسان موجودی استخدام‌کننده است.
2. استخدام‌گری بشر در طبیعت وی نهفته است.
3. استخدام‌گری بشر موجب اختلاف در تمام شؤون حیات می‌شود.
4. نظام تکوین اقتضاء می‌کند که این اختلاف‌ها رفع شود تا انسان به کمال لایق خود برسد.
5. رفع این اختلافات جز به وسیله قانون امکان‌پذیر نیست، قانونی که زندگانی اجتماعی انسان را اصلاح کند و سعادت وی را تأمین نماید.
6. طبیعت انسان از عهده این کار بر نمی‌آید، چون خودش عامل اختلاف است.
7. اختلافات به وسیله قوانینی که با اندیشه بشری وضع شود از میان نمی‌رود.
8. با توجه به مقدمات فوق به این نتیجه می‌رسیم که ضرورت دارد تا پروردگار از راهی غیر طبیعی به انسان راه را نشان دهد، و این راه همان راه وحی است.

علامه معتقد است که عقل انسان نمی‌تواند انسان را به کمال و سعادت دعوت کند زیرا عقلی که انسان را به سوی کمال فرا می‌خواند عقل عملی است که حکم به خوبی و بدی امور می‌کند و این عقل نمی‌تواند، حقایق اشیاء را درک کند. مقدمات عقل عملی از احساسات باطنی انسان سرچشمه می‌گیرد. و احساساتی که در طبیعت انسان نهفته مربوط به شهوت و غضب می‌باشد که موجب توهش انسان می‌شود پس این عقل باید از طرف خدا به وسیله نبوت اصلاح و تأیید شود. از

ص: 33

نظر ایشان انسان در هیچ حالی از دین بی نیاز نیست حتی کسانی که سرگرم لهو و لعب هستند به دین محتاج می باشند زیرا دین به انسانیت انسان بستگی دارد. و نیز حضرت علامه در برخی از آثار خود ضرورت دین و نیاز انسان به آن را به صورت زیر مطرح می کند:

1. انسان یکی از اجزای جهان آفرینش است.

2. دستگاه آفرینش برای انسان ساختمان مخصوصی تهیه کرده است که زمینه ساز کمال وی

باشد.

3. مقتضای تجهیزات وی، زندگی اجتماعی است.

4. حیات انسان، حیاتی است جاودان که با مرگ قطع نمی شود.

5. انسان باید از راه و روشی در زندگی دنیوی پیروی کند که هم سعادت این سرای گذران را تأمین کند و هم سعادت آن سرای جاویدان را.

6. راه و روشی که این هدف را دنبال می کند دین نامیده می شود. و می فرماید: قوانین و مقررات اسلامی هماهنگ با نظام آفرینش انسان می باشد از این رو ایشان قوانین و مقرراتی را که در رفع احتیاجات اجتماعی افراد و تأمین سعادت آن ها نقش نداشته باشد قوانین و مقررات واقعی نمی داند. (1)

12- اسلام آیین همه موجودات جهان

(وله اسلم من فی السموات والارض)

قرآن برای اسلام معنی وسیعتری تفسیر کرده است و می گوید: تمامی کسانی که در آسمان و زمین هستند با تمامی موجوداتی که در آسمان و زمین هستند، مسلمان می باشند و در برابر فرمان خداوند تسلیمند، منتها تعبیر (طوعاً و کرهاً) از روی اختیار یا جبر می گوید این تسلیم در برابر فرمان پروردگار گاهی (اختیاری) و در برابر قوانین تشریحی است و گاهی (اجباری) و در برابر قوانین تکوینی می باشد. توضیح این که خداوند دوگونه فرمان در عالم هستی دارد یک سلسله از

ص: 34

1- بررسی های اسلامی، ص 7 و 35 - فراهایی از اسلام ص 25 و 23

فرمان های او به صورت قوانین طبیعی و مافوق طبیعی است که بر موجودات مختلف این جهان حکومت می کنند و همه آن ها مجبورند در برابر آن زانوب زنند و لحظه ای از این قوانین سرپیچی نکنند و اگر فرضاً سرپیچی کنند ممکن است محو و نابود کردند، این یک نوع اسلام و تسلیم در برابر فرمان خدا است، بنابراین اشعه آفتاب که به دریاها می تابد و بخار آب که از دریا بر می خیزد و قطعات ابر که بهم می پیوندند، دانه های باران که از آسمان فرو می ریزند، درختانی که بر اثر آن نمو می کنند و گل هایی که در پرتو آن شکفته می شوند همه مسلمانند زیرا هر کدام در برابر قانونی که آفرینش برای آن ها تعیین کرده است تسلیم اند. نوع دیگری از فرمان برای خدا هست که فرمان تشریحی نامیده می شود. یعنی قوانینی که در شرایع آسمانی و تعلیمات انبیاء وجود داشته است، تسلیم در برابر آن ها جنبه (اختیاری) دارد و تنها افراد با ایمان هستند که به خاطر تسلیم در مقابل آن ها شایسته نام (مسلمان) می باشند، البته سرپیچی از این قوانین دست کمی از سرپیچی از قوانین آفرینش ندارد که این هم باعث انحطاط و عقب ماندگی و یا نابودی است و از آن جا که جمله (اسلم) در آیه فوق اشاره به معنی وسیع اسلام است که هر دو قسمت را در بر می گیرد و لذا می فرماید: (جمعی از روی اختیار تسلیم می شوند (طوعاً) مانند مؤمنان و جمعی از روی اجبار (کرها) مانند کافران نسبت به قوانین تکوینی) بنابراین کافران با این که از قبول اسلام در برابر بخشی از فرمان های خدا سرباز زده اند ناچار به قبول بخشی دیگر شده اند، پس چرا آن ها در برابر همه قوانین الهی و دین حق یکباره تسلیم نمی شوند و نیز می توان گفت افراد با ایمان در حال رفاه و آرامش از روی رغبت و اختیار به سوی خدا می روند، اما افراد بی ایمان تنها به هنگام گرفتاری و مشکلات طاقت فرسا به سوی او می شتابند و او را می خوانند و با این که در حال معمولی شریک هایی برای او قایل می شوند، در آن لحظات سخت و حساس جز او کسی را نمی شناسند و نمی خوانند (1).

13- برخورد اسلام با اهل کتاب

دعوت اسلام به سوی اتحاد و وحدت به طور خاص:

ص: 35

برخورد اسلام به عنوان یک دین و شریعت خاص آسمانی (نه به معنای عمومی آن که خود اهل کتاب را هم در بر می گیرد) با اهل کتاب بسیار عبرت انگیز و آموزنده است. از طرفی دعوت و تشویقشان می کند و از طرفی انذار و توبیخشان می فرماید، هم می خواند و هم می راند، هم به مؤمنین و صالحان آن ها مژده فلاح و بهشت می دهد و هم به کفار و منافقین آن ها وعده عذاب و آتش. (1) می فرماید: (ای پیامبر بگو: ای اهل کتاب آیا از این که ما به خدا ایمان داریم و به آن چه بر ما فرستاده شده و نیز آن چه که قبل از ما نازل شده مؤمن هستیم، کینه و انتقام ما را در دل دارید) (2) لازم به ذکر است که از دیدگاه قرآن باید اهل کتاب با حقیقت اسلام محمدی آشنا شوند و به نحوی در تماس با اسلام قرار بگیرند، اگر با این حال در آیات خدا انکار ورزیدند آنگاه مصداق کافر تلقی می شوند. قرآن در کنار دعوت همگانی دعوت خصوصی هم از اهل کتاب می نماید و صریحا دستور می دهد: (ای اهل کتاب بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما مشترک است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را غیر از خداوند یگانه به پرستش نگیرد. هرگاه از این دعوت سر بر تابند بگوئید گواه باشید که ما مسلمانیم). (3) قرآن نخستین بار در ضمن آیات بیان شده اهل کتاب را دعوت به استدلال منطقی کرده و سپس از مخالفین دعوت به مباحله نموده چون دعوت مباحله به مقدار کافی در روحیه آن ها اثر گذاشت به همین دلیل حاضر به مباحله نشدند. بار دیگر مجددا شروع به استدلال می کند و در این آیه دعوت به نقطه های مشترک بین اسلام و اهل کتاب می نماید، در واقع قرآن با این طرز استدلال به ما می آموزد که اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف مقدس شما با شما همکاری کنند از پا نشینید و بکوشید لااقل در قسمتی که با شما اشتراک هدف دارند همکاری آن ها را جلب کنید و آن را پایه برای پیشبرد اهداف مقدسشان قرار دهید. قرآن به آنان اعلام می کند که همه شما در اصل توحید خود را مشترک می دانید، بیایید دست به دست هم داده و این اصل مشترک را بدون هیچ گونه پیرایه زنده کنید و از تفسیرهای نابجا که نتیجه اش شرک و دوری از

ص: 36

1- آل عمران/3

2- همان سوره و مائده/59

3- آل عمران/64

توحید خالص است خودداری نمایند. (1) بدین ترتیب قرآن پیروان همه ملل و فرق را به وحدت دینی فرا می خواند، هم به طور عموم و هم به طور خصوص، البته فرق است بین دینی که در متن فرهنگ خود پیامبری دارد با دینی که در بستر فرهنگی خود پیامبری ندارد. اما اسلام هر دو را دعوت به وحدت و دعوت به اسلام می نماید ولی علاوه بر آن اهل کتاب را هم به طور خاص و جداگانه دعوت می کند.

14- اسلام دینی توحیدی است

توحید یکی از اعتقادات اساسی و یکی از واقع بینی هایی است که آدمی پایه و اساس زندگی خود را بر روی آن قرار می دهد و در شریعت اسلام نیز جزو اصول و مبانی دین به شمار می آید. پیامبران از راه وحی روش زندگی، وظایف و تکالیف انسانی را که ضامن سعادت واقعی اوست از خداوند گرفته به افراد بشر ابلاغ فرمودند. در بخش عملی دین، آدمی به وظایف خود در برابر خداوند و نیز در برابر جامعه بشری آشنا می شود و فروع دین را که مبین چگونگی اخلاق و اعمال افراد جامعه است می بیند که تمامی احکام و قوانین و اصول و فروع دین در قرآن آمده است و به علاوه دستورات زندگی فردی و خانوادگی و اجتماعی را برای مسلمانان جهان آورده و مطالب را به صراحت بیان کرده و فصاحت و بلاغت را نیز در حد اعلای آن در آیات بینات به کار برده است. به شیوه ای که در آن حلاوت خاصی احساس می گردد و کسی را یارای ترکیب ساختمان آیتی از آیات قرآن نیست. قرآن کلام پروردگار است که بر رسول برگزیده و خاتمش نازل شده، کلام بشری نیست و سحر و جادو در آن به کار نرفته و مقررات دین که در قرآن آمده همه از سرچشمه فیاض حق جاری گردیده و بر مبنای صلاح و فلاح بندگان استوار است. امتیاز قرآن تام و مطلق است و اساس دین اسلام بر آن متمرکز است. برتری مطلق قرآن در اسلام اصل قاطع ایمانی است. زیرا عین کلام الهی است، قرآن مجموعه ساده ای از تعالیم که بنا به منطق انسانی تنظیم شده باشد نیست بلکه بارقه ای است که بنابر آهنگ غیر مسلسل از فروغ و جلال کتاب

ص: 37

آسمانی که در ذات احدیت مستقر است پرده برداشته تا آن چه برای انسان ضروری است تعلیم دهد و انسان، خداوند را روی زمین پرستش و تقدیس کند و استحقاق درک سعادت ازلی را بیابد. توحید که یکی از مبانی و اصول شریعت اسلام است در قرآن به نحو جامع و خاصی بیان و تعریف شده: (قل هو الله احد، الله الصمد، لم یلد ولم یولد، ولم یکن له کفوا احد) توحید یعنی یگانگی خداوند و شریک نگرفتن و فرزند برای او قایل نشدن در حکومت مطلقه، کسی را با او همراه نداشتن. همه واقعیت های جهان هستی دارای حد و مرزی است مگر ذات بی چون و چرای پروردگار که به حد و نهایت محدود و منتهی نمی شود. اسلام با اصل توحید علیه بت های عرب جاهلی و علیه اشتراک مسیحیان قیام کرد و پیروز شد. اسلام با ارائه اصل توحید همه مایه های پراکندگی و دشمنی را از میان برداشت، عصبیت قومی، بت ها، خودخواهی و سودجویی را از بین برد و ملت مسلمان را گرد یک محور جمع کرد و آن ایمان به خدا و پیروی فرمان او بود. نظام یکتا پرستی در اسلام می تواند برابری و برادری واقعی را میان مسلمانان به وجود آورد، بدان گونه که همگان خود را عضو یک جامعه و یک پیکر بدانند (1). پیامبر (صلی الله علیه و اله) پس از قبولانیدن اصل توحید به مشرکان و بت پرستان فارغ شد، به مبارز با عادت زشت اعراب که در عصر جاهلیت برتری خود را قومی و نسبی می دانستند پرداخت. این افتخارات پوچ را لغو نمود و اصل مساوات و برابری و برادری اسلامی را عرضه داشت و فرمود: ای مردم مرا بشنوید و بفهمید، بدانید که هر مسلمانی برادر مسلمان دیگر است و مسلمانان برادرند.

15- فطری بودن دین

حضرت علامه طباطبایی ذیل آیه 30 روم: (پس روی خود را به سوی دین یکتا پرستی قرار ده و حق گرای باش همان فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده است. آفرینش خدای را دگرگونی نیست این است دین استوار، ولی بیشتر مردم نمی دانند) دین را امری فطری می داند و می فرماید: سنت تشریح مبتنی بر سنت تکوین است. در عالم تکوین نیز هر موجودی دارای هدفی است که به

ص: 38

1- سوره توحید، بقره/257، روم/39 و حجر/9، انبیاء/51، اعراف/156، سبأ/50، ق/17 و الصافات/96

سوی آن در حرکت است. نوع انسان هم دارای غرضی است که باید با طی مسیری خاص به آن برسد. این مسیر خاص را دین تعیین می کند دین می خواهد نوع انسانی را به مرتبه ای از کمال برساند که استحقاق آن را دارد، قرآن از این جهت اسلام را دین نامیده که آن تسلیم در برابر خداست.

ایشان فطری بودن دین را به معنای مطابق بودن محتوای آن با نظام خلقت می داند. چون اصول اعتقادی و سنن و قوانین عملی دین که موجب سعادت واقعی انسان می شود بر اساس احتیاجات و اقتضائات خلقت انسان است، لذا دین امری فطری است.

(دین الهی، تنها راه سعادت انسانی و اصلاح کننده امور حیاتی است. دین است که فطرت را با فطرت اصلاح می کند و قوای مختلفه را هنگام طغیان به حال اعتدال بر می گرداند، و رشته زندگانی دنیوی و اخروی، مادی و معنوی انسان را به نظم در می آورد.) حضرت علامه دین را شناساندن خلقت انسان از آغاز تا انجام می داند، دین آمده تا انسان را با این حقیقت آشنا سازد. دین از نظر علامه طباطبایی عبارت است از: 1. سعادت انسان 2. اصلاح فطرت با فطرت 3. تعادل قوای انسانی 4. هماهنگی میان دنیا و آخرت و ماده و معنا.

در آیات قرآنی به این نکته اشاره شده که اعتقاد و التزام به دین موجب می شود تا انسان از یک زندگی حقیقی برخوردار شود. (ای مؤمنان دعوت خدا و رسول را که شما را برای زنده شدن فرا می خوانند استجابت کنید.) (1) و ایشان هدف اصلی دین را در اصل اصلاح حیات اجتماعی می داند و به تبع آن سعادت فردی انسانها را مطرح می کند (2).

16- جاودانگی دین

یکی از مهمترین لوازم خاتمیت دین جاودانگی آن است، دین جهانی و جاودانی باید از ویژگی های خاصی برخوردار باشد که از آن جمله پاسخ گویی به همه نیازهای انسان هادهمه اعصار است. در بحث جاودانگی اسلام در ابتدا باید دلایل آن را بررسی کرد، یعنی باید بررسی

ص: 39

1- انفال/24

2- ترجمه تفسیر المیزان، ج 3، 11، 6، ص 97، 159، 182.

کرد که به چه دلایلی این دین برای همه افراد بشری آمده است نه یک قوم و ملت خاص. ادعای جاودانگی دین این است که اسلام فقط برای قوم عرب آن هم اعراب زمان نزول قرآن نیامده است. جهانی و جاودانگی بودن اسلام نشانه ختم نبوت نیز می باشد چرا که اگر بنا باشد پس از اسلام دین دیگری عرضه شود اسلام، دین خاتم نخواهد بود. در نتیجه ضرورتی هم برای عمل به تکالیف اسلامی وجود نخواهد داشت. جهانی بودن اسلام و جاودانگی آن را باید بر اساس آیات و روایات اثبات کرد که در این جا به آیاتی چند اشاره می نماییم: 1. آیاتی که اسلام را برای هدایت همه مردم می داند، در این دسته آیات تأکید شده که قرآن و پیامبر اسلام (صلی الله علیه واله) برای جهانیان نازل شده است. (قرآن جز یاری برای جهانیان نیست) (1)

2. آیاتی که همه انسان ها را مخاطب خود قرار می دهد نه قوم یا گروه خاصی را، اگر قرآن برای قوم و ملت خاصی نازل میشد می بایست فقط آن ها را مخاطب قرار می داد نه همگان را. (بگو ای مردم من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم) (2)، (بگو ای مردم حق از جانب پروردگار شما آمده است) (3)

3. آیاتی که رسالت پیامبر (صلی الله علیه واله) را عمومی و همگانی می داند و حتی تأکید دارد که قرآن نازل شده تا همه کسانی را که پیام آن را می شنوند انداز کند. (ما تو را برای همه مردم نفرستادیم، مگر آن که بشارت دهنده و انداز گر باشی) (4)، (ای پیامبر تو را نفرستادیم مگر آن که برای جهانیان مایه رحمت باشی) (5)

4. آیاتی که از پیروزی اسلام بر همه ادیان و مکاتب سخنی می گوید، یعنی اسلام بر همه ادیان غالب خواهد شد. (او کسی است که رسولش را با دین حق برای هدایت فرستاد تا بر همه ادیان غالب شود). (6) علاوه بر آیات قرآنی، عمومیت احکام اسلامی نیز نشانه جهانی بودن آن است. اگر احکام اسلامی فقط برای قوم و ملت خاصی آمده بود هیچ گاه همگان را مخاطب قرار نمی داد، در

ص: 40

1- تکویر 27/

2- اعراف/158

3- یونس/108

4- سبأ/28

5- انبیاء/107

6- توبه /33 و فتح/28 و صف/9

حالی که شارع در بیان احکام الهی هیچ گاه ادعا نکرده که متعلق به افراد با گروه های خاصی است و اگر همه در مواردی متعلق به افراد یا گروه های خاصی بوده آنها را ذکر کرده مثل احکامی از قبیل جزیه که برای اهل کتاب مطرح شده است.

17- ویژگی های دین جامع و جاوید

دین جامع و جاوید از ویژگی های چندی برخوردار است که عبارتند از:

الف) خاتمیت

دین الهی با بعثت حضرت رسول (صلی الله علیه واله) به پایان رسید. یعنی پس از ظهور پیامبر اسلام دیگر پیامبری مبعوث نشد و آن حضرت خاتم النبیین بود. با بعثت پیامبر اسلام (صلی الله علیه واله) مهر ختمیت بر نبوت و ختم نبوت برای همیشه تاریخ اعلام شد، (محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست، ولیکن رسول خدا و خاتم پیامبران است و خداوند از هر چیزی آگاه است) (1)

بعضی از قراء، واژه خاتم را به کسر تا یعنی (خاتم) قرائت کرده اند که به معنای (پایان بخش و ختم کننده) است. اما بنابر قرائت عاصم این واژه به فتح یعنی (خاتم) خوانده می شود. در این صورت این کلمه گاه به صورت اسم استعمال شده که به معنای آخرو پایان است و گاه به صورت فعل ماضی به کار رفته که به معنای (خاتمه بخشیده) است. هر یک از معانی فوق که در نظر گرفته شود معنای آیه این خواهد بود که پیامبر (صلی الله علیه واله) پایان بخش نبوت و سلسله رسولان الهی بوده است. برخی واژه خاتم را به معنای انگشتر و نگین گرفته اند و در تفسیر از خاتم النبیین بودن پیامبر گفته اند: همان گونه که انگشتر زینت بخش آدمی است پیامبر اسلام نیز زینت بخش همه پیامبران الهی بوده است. با این معنا دیگر لزومی ندارد از خاتمیت رسول خدا سخنی به میان آید. در نقد این دیدگاه، باید گفت که اگر کلمه (خاتم) به معنای انگشتر هم باشد به جهت آن است که در گذشته از انگشتر به عنوان وسیله ای برای مهر کردن نامه ها و اسناد استفاده می شده است. به بیان دیگر انگشتر صرفاً وسیله ای جهت زیور و زینت نبوده بلکه به عنوان ابزاری هم که چیزهای مختلف با آن ختم

ص: 41

می شده مورد استفاده قرار می گرفته است. با توجه به این معنا اطلاق خاتم برای پیامبر اسلامی نشانگر ختم نبوت است (1).

(ب) توجه به انسان شناسی

دین جامع و فراگیر باید از انسان شناسی عمیق برخوردار باشد. در چنین دینی باید به همه ابعاد

انسان توجه شده باشد،

1. از معماهای وجود انسان سخن بگوید.

2. ابعاد وجودی انسان را دقیق تبیین نماید.

3. جایگاه و مقام انسان را در هستی بیان کند.

4. عوامل و عناصر تکامل انسان را ارائه دهد.

5. موانع حیات تکاملی انسان را نشان دهد.

6. نیازهای انسان و راه های ارضای آن ها را مطرح سازد.

7. وسایل و روش های رشد انسان را معین نماید.

8. از ارتباط های چهارگانه انسان سخن گوید یعنی رابطه انسان با خود و خدا و طبیعت و

دیگران.

9. سنت های الهی حاکم بر حیات فردی و جمعی انسان را نشان دهد.

(ج) هماهنگی با فطرت

یکی از ویژگی های دین جامع هماهنگی آن با فطرت است، اگر بنا شود که دین برای همه اعصار دارای پیام باشد باید دستورات آن مطابق با فطرت باشد، چرا که فطرات همان بعد ثابت حیات انسان است. اشتراک انسان ها در ابعاد فطری، آن ها می باشد. انسان های مختلف قرون و اعصار به خاطر امور فطری خود می توانند با یکدیگر وجوه مشترک داشته باشند. انسانیت انسان به فطرت اوست و فطرت مبنای نیاز همه انسان ها به یک سلسله دستورات جاودان و همیشگی است. اسلام یک دین فطری است. یعنی همه آموزه های آن هماهنگ با فطرت است و همین یکی از

ص: 42

رموز جاودانگی این دین می باشد. (پاکدلانه به دین روی آور، این فطرت الهی است که در خداوند مردم را بر اساس آن آفریده است، در آفرینش الهی هیچ گونه تغییری نیست. این دین استوار است ولی بیشتر مردم نمی دانند) (1). این که انسان ها دارای سرشت مشترکی هستند ، مبنای مهمی برای پذیرش جاودانگی دین می باشد، چرا که بر این مبنای می توان یک سلسله تعالیم و دستورات همگانی را برای عموم انسان ها در طول تاریخی ارائه داد. اگر کسی این مبنای را نپذیرد نمی تواند از اصول ثابت دین دفاع منطقی کند. در واقع یکی از مهمترین مبانی جامعیت و جاودانگی دین اصل فطرت است.

د) آموزه های کمال آفرین

دینی که جامع و جاودان است باید در راستای اهداف خود کامل باشد. اگر دینی فقط اهداف فردی را تأمین می کند نمی تواند جامع باشد، بلکه باید آموزه ها و احکامی را ارائه دهد که به حیات اجتماعی بشر مربوط می شود و دین جامع پاسخگوی انتظارات فردی و خاص و اجتماعی بشر باشد. در میان دین ها آن دینی ایده آل است که انسان را به سوی فلسفه خلقت سوق دهد. یعنی هدف نهایی آن کمال انسان باشد و برنامه های خود را به گونه ای عرضه کند که تأمین کننده هدف آفرینش انسان باشد. اسلام به عنوان دینی مطرح است که دستورات آن حیات بخش است و موجبات سعادت دنیوی و اخروی انسان ها را فراهم می آورد. (ای مؤمنان دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید که شما را به پیامی حیات بخش فرا می خواند) (2) و تکالیفی را که دین جاوید عرضه می کند باید سهل و آسان باشد چرا که دین برای همه افراد بشرودر همه زمان ها آمده است نه برای یک گروه خاص دستورهای دین باید به گونه ای باشد که التزام به آن ها، هیچ گونه عسر و حرجی را برای مکلفین ایجاد نکند. (در دین برای شما سختی قرار داده نشده است) (3)

ه) انعطاف پذیری

ص: 43

1- روم/30

2- انفال/24

3- حج/78 و بقره/185

دین جاوید باید انعطاف پذیر باشد. به این معنا که بتواند پاسخگوی نیازهای همه اعصار باشد، اگر دین فقط یک سلسله آموزه ها و احکام ثابت را بیان کند و برای متغیرات دوران مختلف حیات بشر چاره ای نیندیشد، آن دین، جهانی و جاوید نخواهد بود. چنین دینی فقط برای یک محیط خاص که عصر نزول آن باشد مناسب خواهد بود. دینی هم که اصل ثابتی را ارائه ندهد، جاودانه نخواهد بود، چرا که اصالت خود را طی قرون و اعصار حفظ نخواهد کرد. دین جامع و جاودانه باید هم از جهت منبع و هم از جهت ماهیت قوانین خود ویژگی های خاصی را داشته باشد، از جهت منبع دین باید از منابع گسترده ای برخوردار باشد که بتواند متناسب با شرایط گوناگون قوانین ثابت و متغیر را عرضه کند. از جهت قوانین هم باید قوانین ثابت دین از ویژگی هایی برخوردار باشد، که شایستگی ابدی بودن را داشته باشد و دستورات قرآنی این چنین است، دستورات اسلامی بر مبنای حکمت است و انسان ها را به سوی پاکی ها و گریز از زشتی ها فرا می خواند. (این احکام از حکمت هایی است که از جانب پروردگارت وحی شده است) (1)

عادلان بودن قوانین اسلامی و سوق دادن انسان ها به سوی تحقق عدالت، از دیگر ویژگی های قوانین و احکام اسلامی است، انسان ها باید همواره عدالت را رعایت کنند و هیچ گاه برای رسیدن به هدف خود نباید از هر وسیله ای بهره جویند (2).

و (عقلانی بودن

تعالیم یک دین جامع باید بر مبنای عقل و منطق باشد، هیچ یک از آموزه ها و دستورات دین نباید غیر عقلانی باشد. عقاید و احکام آن ها باید مبنی بر مصالح خاصی باشد که زمینه ساز تکامل انسان است. عقلانی بودن یک دین به معنای آن نیست که بشر بتواند به فلسفه همه احکام آن پی ببرد، بلکه مراد آن است که این دین خود را به گونه ای عرضه کند که بشر اطمینان داشته باشد که هیچ دستوری غیر عقلی در آن وجود ندارد حتی اگر بشر نتواند فلسفه بعضی از آن احکام را دریابد. دستورالعمل ها و تکلیف های دین جامع و جاوید باید قابل توجیه و تفسیر منطقی باشد. یعنی دلیل موجهی برای پذیرش آن ها وجود داشته باشد و انسان ها به ضرورت عقلانی آن را بپذیرند.

ص: 44

1- اسراء/39

2- مائده /18

دین جامع و فراگیر باید از اجزای سازگاری برخوردار باشد. دین کامل و جاودان آن دینی است که میان آموزه ها و دستوراتش هماهنگی کامل برقرار باشد. اگر در دینی از یک سوی بر بعد اجتماعی انسان تأکید شود و از سوی دیگر زمینه های رهبانیت را فراهم آورد، اجزای آن دین هماهنگ نخواهند بود. اگر بناست که دین جاودانه باشد باید بتواند با همه تحولات اجتماعی سازگاری داشته باشد. و لازمه این امر نیز از یک سوی گستردگی محتوای آن است و از سوی دیگر سازگاری میان اجزاء و ارکان آن است. (1)

18- جامعیت دین

یکی از راه های شناسایی قلمرو دین، مسأله جامعیت دین است، جامعیت دین را به دو گونه می توان معنا کرد 1. جامعیت قرآن 2. جامعیت منابع دین. گروه بسیاری از اندیشمندان اسلامی جامعیت دین را همان جامعیت قرآن دانسته اند و برای بیان جامعیت قرآن کریم نیز به چند دسته آیات استناد کرده اند: 1. آیه ای که تبیین بودن قرآن را مطرح کرده است، (روزی که از هر امتی گواهی از خودشان بر آنان برانگیزیم و تو را براینان شاهد گیریم و بر تو کتاب را نازل کردیم که روشنگر همه چیز است و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمین است.) (2) طبق این آیه، هدف از نزول قرآن روشنگری است، یعنی قرآن بیانگر و روشنگر همه امور است. سؤال این است که آیا روشنگری در معارف و احکامی است که به سعادت ابدی انسان ها ارتباط دارد یا مراد همه علوم و معارف بشری است؟ نظر صحیح آن است که قرآن بیانگر همه مسائل مربوط به هدایت انسان است. (او کسی است که کتاب (قرآن) را که همه چیز در آن است به سوی شما فرستاد و اهل کتاب می دانند که این کتاب به حق از طرف پروردگارت نازل شده است بنابراین از تردید کنندگان مباش) (3)، (براستی که در سر گذشت آن ها درس عبرتی برای صاحبان اندیشه بود. این

ص: 45

1- انتظار بشر از دین، ص 124، 120

2- نحل/89

3- انعام/114

قرآن سخنی دروغین نیست، بلکه هماهنگ با کتابی است که پیش روی اوست و بیانگر هر چیزی است و برای اهل ایمان موجب هدایت و رحمت است. (1) از آن جا که قرآن کتاب هدایت است و برای رشد و کمال انسان ها نازل شده لذا مراد از (تفصیل کل شی) محتوای برنامه پیامبر است یعنی هر آن چه را که بشر برای تکامل خود لازم دارد در قرآن آمده است. نظیر این مطلب در مورد تورات در زمان خود نیز آمده است. (سپس به موسی کتاب آسمانی دادیم تا نعمت را بر کسی که نیکو کار است تمام کنیم و در آن همه چیز بیان شده است و مایه هدایت و رحمت است. شاید به دیدار پروردگارشان ایمان بیاورند) (2)، این آیه نشانگر آن است که در تورات همه امور مربوط به هدایت انسان ها بوده است. در واقع در هر عصر و زمانی که پیامبری نازل می شده و کتابی می آورده آن کتاب پاسخگوی همه مسایل مربوط به هدایت انسان ها بوده است.

19- جامعیت قرآن در روایات

در روایات بسیاری سخن از جامعیت قرآن به میان آمده است. امام علی (علیه السلام) اشاره به این مطلب دارند که اگر دین جامع نباشد ناقص خواهد بود. امام باقر (علیه السلام) می فرماید: (خداوند تبارک چیزی از نیازمندی های امت را وانگذاشت مگر آن که آن را در کتابش فرو فرستاد و برای رسولش بیان فرمود.)

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: (چیزی نیست مگر در مورد آن در کتاب یا سنت بیانی هست) و نیز می فرماید: (در قرآن است هر خبری که قبل از شما بوده و بعد از شما خواهد بود و داور میان شماست و ما آن را می دانیم) (3)

علامه طباطبایی بر این نظر است که تمامی آن چه مربوط به هدایت و کمال و سعادت افراد است در قرآن مطرح شده است. کمال دین را در عقاید و احکام و آداب عبادات به تفصیل می داند، اما معاملات را به اجمال و اولی الامر را هم که قرآن مطرح کرده از محورهای دین و جامعیت آن

ص: 46

1- یوسف/111

2- انعام/154

3- اصول کافی، ج 1، ص 9 و 27

تلقی می کند. در تفسیر نمونه نیز جامعیت دین و قرآن را در زمینه مسائل مربوط به تربیت و انسان سازی می داند که موجب تکامل فرد و اجتماع می شود. اگر هم در برخی آیات از علوم مختلف سخنی به میان آمده به جهت طرح مسائل توحیدی و تربیتی بوده است نه آن که هدف قرآن ارائه علوم و دانش های گوناگون بوده باشد. (تبیانا لکل شیء) یعنی بیان کردن و از این تعبیر با توجه به وسعت مفهوم و کل شیء به خوبی می توان استدلال کرد که در قرآن بیان همه چیز است ولی با توجه به این نکته که قرآن یک کتاب تربیت و انسان سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه های معنوی و مادی نازل شده است، روشن می شود که منظور از همه چیز تمام اموری است که برای پیمودن راه لازم است، نه این که قرآن یک دایره المعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه شناسی و مانند آن در این کتاب آمده است. هر چند قرآن یک دعوت کلی به کسب همه علوم و دانش ها کرده که تمامی دانش های یاد شده و غیر آن در این دعوت کلی جمع است. به علاوه گاه گاهی به تناسب بحث های توحیدی و تربیتی پرده از روی قسمت های حساسی از علوم و دانش ها برداشته است ولی با این حال آنچه قرآن به خاطر آن نازل شده و هدف اصلی و نهایی قرآن را تشکیل می دهد، همان مسأله انسان سازی است و در این زمینه چیزی را فروگذار نکرده است (1).

20- کمال دین

یکی از ویژگی های دین اسلام کمال آن است طبق آیه (امروز کافران از دین شما نا امید شدند، از آن ها نترسید و از من بترسید، امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام ساختم و از اسلام به عنوان یک دین برای شما راضی شدم.) (2) در آیه فوق هم از اتمام دین سخن به میان آمده و هم از اکمال آن و فرق است میان تمام و کمال. (کمال شیء را تحقق هدف آن می داند و تمام شیء را به معنای رسیدن آن به حد و مرتبه ای می داند که به خارج از خود نیازی نداشته

ص: 47

1- تفسیر نمونه، ج 11، ص 361

2- مائده / 3

باشد(1). اگر یک موجود مرکب که از اجزایی تشکیل شده همه اجزای آن جمع شوند می‌گوییم تمام شد. مثلاً ساختمانی، همه وسایل و اجزاء آن با هم ترکیب شوند و آماده بهره برداری شود می‌گوییم ساختمان تمام شد. تمام در برابر ناقص قرار می‌گیرد. اگر مجموعه ای برخی از اجزای آن موجود نباشد می‌گوییم ناقص است، اما کمال آن است که موجود دارای هدفی باشد یعنی اگر مجموعه پس از آن که اجزایش جمع و تمام شد به هدف خود دسترسی پیدا کند می‌گوییم کامل شد.

طبق آیه فوق دین در یک روز خاصی به کمال می‌رسد با توجه به بحث های تفسیری مراد از این روز هجدهم ماه ذی الحجه سال دهم هجری است. در این روز پیامبر(صلی الله علیه واله) امیر مؤمنان (علیه السلام) را به امامت بر می‌گزیند. به بیان دیگر پس از آن که مجموعه ای از معارف و احکام مطرح می‌شود یک چیز باقی می‌ماند که می‌بایست مطرح شود تا دین به کمال خود برسد و آن هم امر ولایت و امامت است.

در واقع طبق این آیه کمال دین عبارت است: از جمع قرآن و سنت، به بیان دیگر جامعیت و

کمال دین را باید در پرتو قرآن و عترت مورد ملاحظه قرار داد. پیامبر هم وقتی از میراث گرانبهای خود سخن می‌گوید از دو عنصر قرآن و عترت(امامت) نام می‌برد. جامعیت و کمال دین با یکدیگر در ارتباط هستند یعنی نمی‌توان گفت که دین کامل است اما جامع نیست. عدم جامعیت دین معنایش ناقص بودن دین است، یعنی در دین باید چیزهایی می‌بود که نیست، دین دارای اجزایی است که با جمع آن اجزاء تمام می‌شود و پس از آن که تمام شد، اگر به هدف خود برسد کمال پیدا خواهد کرد. طبق آیات قرآنی دین هم تمام و جامع است و هم کامل.

21- دین و عقل

دین برای عقل بشر حجیت قایل شده و آن را یکی از منابع خود تلقی کرده است و بشر باید با عقل خود به شناسایی مسائلی که در دین مطرح نشده بپردازد. برخی نیز به غلط تصور کرده اند که دین باید مطالبی را ارائه دهد که بشر با عقل خود نتواند آن‌ها را به دست آورد و اگر در دین مطالبی ارائه شده که جنبه علمی و عقلی دارد مربوط به دین نیست. در عرصه جهان شناسی دین مطالبی را مطرح کرده که برای بشر ضرورت دارد. هر چند هدف اساسی دین هدایت بشر است اما

ص: 48

بشر برای هدایت خود به معارفی پیرامون انسان و جهان نیاز دارد. در این زمینه نیز دین مطالب

خاصی را بیان کرده که ارائه مجموعه آنها از عهده عقل بشر خارج است. در زمینه جهان شناسی مهمترین کاری که دین کرده دریچه ای برای بشر به عالم غیب گشوده است، دین از آفرینش جهان، هدفداری آن، ویژگی های موجودات و جهان آفرینش، رابطه جهان ماده با عالم ماوراء طبیعت و انواع موجوداتی که بشر با اندیشه خود نمی تواند به آنها علم پیدا کند سخن گفته است.

22- دین در جهان شناسی

دین در زمینه مسایل مربوط به جهان و انسان مطالب عمیقی دارد. دین مجموعه ای از معارف را پیرامون انسان و جهان مطرح ساخته که عقل بشری به آن راه پیدا نمی کند. جهان شناسی و انسان شناسی از اجزاء مجموعه ای به نام دین هستند، که آن مجموعه را بشر نمی تواند به دست آورد. در این مجموعه، آن چه را که بشر برای هدایت خود لازم دارد، دین مطرح کرده است. ویژگی مهم جهان شناسی قرآنی این است که اساطیری به جهان نمی نگرد و نوع نگرش آن به جهان با نگاهی که علم از دریچه ریاضیات، مکانیک ها و علت های طبیعی می کند مغایرت ندارد. در آیات قرآنی از آفرینش جهان و پایان آن سخن به میان آمده است. قرآن می فرماید اولاً جهان خلقت به صورت ماده ای گازی شکل بوده (سپس به آسمان پرداخت در حالی که دود بود) (1)، ثانياً آسمان و زمین در آغاز به هم پیوسته بود و بعد میان آن ها جدایی افتاد (آیا کافران ندیدند که آسمان ها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آن ها را گشودیم) (2). ثالثاً آفرینش جهان طبیعت تدریجی بوده، یعنی از ابتدای پیدایش خود مراحلی را پشت سر گذارده تا به صورت کنونی در آمده است. آسمان ها و زمین در شش دوره آفریده شده اند. (3) در جهان شناسی دینی جهان آفرینش بیهوده آفریده نشده است. همه اجزاء و عناصر تشکیل دهنده جهان، برای هدف و غرض مشخصی خلق شده است. جهان هستی از نظر جهان شناسی دینی دارای ویژگی هایی است که عبارتند از:

ص: 49

1- فصلت/11

2- انبیاء/30

3- ق/38

نظم جهان: (خورشید و ماه بر اساس حساب منظمی در جریان هستند) (1)

قانونمندی جهان: (خورشید پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است. این تقدیر خدای

عزیز و دانا است) (2)

وحدت جهان: (آفرینش خداوندی که هر چیزی را در کمال اتقان آفرید) (3)

آیه بودن جهان: (همانا در آفرینش آسمان ها و زمین و آمد و شد شب و روز برای صاحبان خرد نشانه هایی وجود دارد). (4)

زیبایی جهان هستی: (ما آسمان دنیا را با زینت ستارگان بیاراستیم) (5)

دووجه جهان هستی: (خلق و امر برای اوست. پر برکت است خداوندی که پروردگار جهانیان

است). (6)

عظمت جهان: (بگو اگر دریایی برای نوشتن کلمات پروردگارم مرکب شوند، پس از آن که (بیان) کلمات پروردگارم پایان گیرد، دریا پایان

می گیرد، هر چند همانند آن دریا را به آن اضافه کنیم). (7)

پایان جهان: (در صور دمیده می شود و همه افراد موجود در آسمان ها و زمین، جز کسانی را که خدا بخواهد، می میرند) (8)

در جهان شناسی دینی از یک سلسله حقایق غیر مادی سخنی به میان آمده که نشانه غنای این جهان بینی است، این حقایق به گونه ای است که بشر نمی تواند به آسانی به آن ها دسترسی پیدا کند. در عموم جهان شناسی های فلسفی نیز توجه دقیقی به این حقایق غیر مادی نشده است و در واقع دین با بیان این حقایق کمکی ارزنده ای به رشد اندیشه و عقل بشری نموده و مفاهیم عمیقی را در دسترس بشر قرار داده است تا به تأمل و تفکر پیرامون آن ها پردازد و دریابد که هستی منحصر به این عالم طبیعت نیست و عالم ماده با عالمی دیگر در ارتباط است.

ص: 50

1- الرحمن/5 و حجر/19

2- یس/38 و الرحمن/7

3- نحل/88

4- عنکبوت/44

5- صافات/6 و یونس/24

6- اعراف/54

7- کهف/109

8- زمر/67، انفطار/1، تکویر/11 و 6، زلزال/2 و 1، قیامت/9 و 8، مزمل/14، اعلی/193

23- ضرورت دین داری از دیدگاه روانشناسان و دانشمندان

آن‌ها وجود دین و خدا پرستی را برای همه انسان‌ها و جوامع انسانی ضروری دانسته و دین داری را نیاز حیاتی بشر اعلام می‌دارند. نخستین دلیل ضرورت دین داری انسان‌ها، همانا نیاز فطری و روحی بشر به دین و خداپرستی است. روانشناسان می‌گویند انسان‌ها بر اساس حس مذهبی و یا به تعبیر (ویلیام جمیز) احساسات مذهبی (که مجموعه‌ای از احساسات و عواطف ذاتی انسان‌ها را در بر می‌گیرد). نیازمند عشق و رزی به عبادت خدا می‌باشند. (1) در اهمیت دین داری و خداپرستی همین بس که روانشناسان و روانپزشکان به طور مکرر در مصاحبه با رسانه‌های گروهی اعلام می‌کنند. ایمان مذهبی و دعا و راز و نیاز با خدا، یکی از بهترین و مؤثرترین راه‌های درمان بیماری‌های روحی و بلکه جسمی است.

دومین علت نیاز انسان به دین و ضرورت دین داری نیاز به قوانین جامع و مترقی است زیرا

قوانین دینی و الهی به ویژه قوانین اسلامی برنامه کامل زندگی مادی و معنوی بوده و به جنبه‌های زندگی دنیوی و اخروی توأمان توجه نموده است.

سومین علت نیاز به دین و ضرورت دین داری، نیاز به اخلاق و فضائل اخلاقی برای اصلاح

روابط فردی و اجتماعی و ایجاد و ادامه یک زندگی سالم انسانی است. همه این آموزه‌های اخلاقی به طور کامل و کاربردی در دین یافت می‌شود و عمدتاً توسط دین داران راستین قابل اجرا است، در صورت نبودن فضایل اخلاقی زندگی از شکل انسانی خارج و درنده‌خویی و زورگویی و ستمگری جایگزین آن می‌شود. (2)

24- دین و اعطای حقوق زن

یکی از گام‌های بسیار ارزنده‌ای که نبی مکرم (صلی الله علیه و آله) در راه تحکیم بنیان اجتماعی مسلمانان برداشت توجه به زن و اعطای حقوق تازه‌ای به او بود. پیش از بعثت آن حضرت و به روزگار

ص: 51

1- کتاب دین و روان ترجمه مهدی قانعی، ص 2، 3

2- آموزش دین، علامه طباطبایی تنظیم مهدی آیت الهی، ص 68 و 76

جاهلی، زنان عرب بسیار ذلیل و خوار و بی ارج بودند، همین که زن دختر می زاید، مرد از تأثر و شرمساری چهره اش تیره می شد و از فرط سرشکستگی، از میان قوم خود بیرون می رفت، عرب جاهلی بت را به شکل زنان درست می کرد ولی با او رفتاری بدتر از چهار پایان داشت. دختران و کنیزان را از ترس ننگ و عار و یا از شدت فقر و بی چیزی زنده به گور می کردند و ضمن اعتراف به بی گناهی آنان، عمل ناپسند خود را زشت نمی شمردند. خلیفه دوم از خلفای راشدین دخترش را زنده به گور کرد. چون عرب ها به پرستش بت ها سرگرم می شدند، دختران را قربانی می کردند زیرا در نزد آن ها دختر از گوسفند و شتر کم ارزشتر بود. مردها از زنان ارث می بردند ولی به او ارث نمی دادند. زن حق تصرف و مالکیت نداشت. هر پدری حق داشت دخترش را بکشد یا زنده به گور کند بی آن که به سزای عمل زشت خود برسد و یا دیه پردازد. تعدد زوجات رواج داشت. در چنین شرایط شرم آوری بود که اسلام ظهور کرد و پیشوای اندیشمند به نبوت مبعوث گردید. نخستین قدمی که آن بزرگوار برداشت این بود که اعلام فرمود: (افراد بشر خواه مرد و خواه زن از نفس واحدی آفریده شده اند و نر و ماده به وجود آمده اند تا از یکدیگر باز شناخته شوند). (1)

تساوی مرد و زن در اعمال و رفتار آنان منظور گردید و در قرآن مجید همه جا برای مرد و زن مؤمن و یا مرد و زن بدکار یکسان پاداش و جزا معلوم شد. ازدواج مرد و زن با نوعی زر خریدی همراه نیست بلکه چنان چه در قرآن آمده، خداوند از شماها زن و شوهرهایی آفرید تا با هم خوش و راحت باشند و میان آنان مودت و مرحمت برقرار کرد تا مردم در این آیات و دستورها اندیشه و تأمل کنند. (2) در آیات بینات مرد و زن مسلمان به طور تساوی مورد توجه هستند و یکی را بر دیگری در امر دین داری رجحانی نیست. مرد و زن در وظایف فردی و کارهای واجب زندگانی و حقوق زناشویی بطور مساوی عمل می کنند. در اسلام زن از معاشرت با مردم محروم نشده ولی باید عصمت و ناموس خود را از بیگانه حفظ کند و این خود دلیل بر عظمت مقام زن در اجتماع است که نباید فدای هوا و هوس مرد بشود و شخصیت خود را از دست بدهد. زن در حقیقت مظهر لطف و زیبایی و مهربانی خدای یگانه است، زن تاج آفرینش است. زنان کمتر از مردان مرتکب

ص: 52

1- حجرات / 13 و روم / 20 و اعراف / 189

2- روم / 20 و 21

جرم و جنایت می شوند و دلیل آن را شرم و حیاء زن می دانند. پیغمبر (صلی الله علیه واله) به مردان می فرماید: (عفت ورزید تا زنانتان عقیف شوند.) و نیز فرمود: (عفت زینت زنان است) و درباره مساوات میان فرزندان از دختران و پسران می فرماید: (در کار بخشش میان فرزندان خویش مساوات را رعایت کنید من اگر کسی را برتری دادمی، زنان را برتری دادمی).

25- دین و سیاست

یکی از قلمروهایی که اسلام در آن حضور دارد نظام سیاسی است. از نظر اسلام جز خدا هیچ کس بر دیگری حاکمیت و ولایت ندارد. خدا انسان را آزاد آفریده و آدمی نباید تن به بندگی دیگران بدهد. و کسی هم که به عنوان زمامدار جامعه اسلامی برگزیده می شود باید بداند که حاکمیت وی فرعی و تبعی است و وظیفه ای جز تحقق بخشیدن به ارزش ها و دستورات الهی ندارد. در جامعه باید قوانین الهی حاکم باشد، در غیر اینصورت جامعه طاغوتی خواهد بود نه الهی. در شریعت اسلامی شکل حکومت مشخص نشده، اما صفات حاکم بیان شده است و مردم باید فردی را که دارای آن صفات است انتخاب کنند، از این جهت حکومت اسلامی جنبه الهی و مردمی دارد و رهبر و امام امت اسلامی باید طبق ضوابط و معیارهای الهی به اداره جامعه پردازد. شکل حکومت را نیز خود مردم باید تعیین کنند. البته اصول و مبانی اندیشه سیاسی اسلامی به گونه ای نیست که پذیرای هر گونه قالبی باشد. در میان اشکال مختلف حکومتی، جمهوری بهترین شکل و قالب برای محتوای اندیشه سیاسی اسلامی است. (برای اداره امور زندگی مردم ناگزیر باید حاکمی، خواه نیکو کار، خواه فاجر، باشد که در پناه حکومت وی، مؤمن به وظایفش پردازد و کافر به بهره وری ها و تمتعات خویش مشغول گردد.) (1) از دیدگاه حضرت علی (علیه السلام) ضرورت تشکیل حکومتی با ماهیت اسلامی است، جامعه آرمانی اسلامی، جامعه ای است که در آن ارزش-های الهی حاکم است و دین حق بر همه دین ها حاکمیت دارد. (او خدایی است که پیامبرش را همراه هدایت و دین حق فرستاد تا بر همه ادیان غلبه کند، هر چند مشرکان اکراه داشته باشند.) (2)

ص: 53

1- نهج البلاغه خطبه 40.

2- توبه 33/

جامعه اسلامی باید مستقل و آزاد از هر نوع وابستگی باشد. شهروندان این جامعه باید دارای عزت نفس بوده، احساس ذلت و خواری نکنند. در چنین جامعه ای نباید کافران بر مؤمنان استیلاء داشته باشند. (خداوند تسلط کافران بر مؤمنان را قرار نداده است.) (1) دلایل تشکیل حکومت اسلامی عبارتند از: 1. اصل وحدت (همگی به ریسمان الهی چنگ بزنید.) (2) 2. اجرای حدود؛ اسلام یک سلسله حدودی را برای دفاع از حقوق مردم و حفظ امنیت و برپایی نظم اجتماعی وضع کرده است. 3. احکام مالی اسلام یک سلسله قوانینی را در زمینه مسائل اجتماعی و اقتصادی مطرح کرده که زمینه ساز تشکیل حکومت اسلامی است مانند: انفال، خمس و زکات. 4. جهاد؛ اگر برای مسلمانان جهاد ضرورت پیدا کند، تصمیم گیری درباره غنایم اسرای جنگی و زمین هایی که با جنگ آزاد می شود برعهده حاکم اسلامی است. 5. امر به معروف و نهی از منکر؛ (باید از شما گروهی باشند که مردم را دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها رستگارانند) (3) این فرضیه از ضروریات دین اسلام می باشد که در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. هدف از تشکیل حکومت اسلامی احیاء دین در جامعه، اصلاح شهرها، ایجاد امنیت و اجرای حدود الهی، تعلیم و تربیت و احقاق حق مردم و برپایی عدالت اجتماعی از مهمترین اهداف حکومت اسلامی است. (مأموریت یافته ام که عدالت را میان شما برقرار کنم) (4)

چه کسی باید حکومت کند: حاکم اسلامی باید دارای عقل و درایت باشد، عادل باشد، علم فقاہت، مدیریت و ایمان داشته باشد و حلال زاده باشد و نیز مرد بودن آن یکی دیگر از شرایط حاکم اسلامی است و عدم برخورداری از خصلت های ناپسند، حاکم جامعه اسلامی نباید برخی از صفات مذموم اخلاقی را داشته باشد، صفاتی مانند: بخل، طمع، ترس، قدرت طلبی و ...

اصول تفکر سیاسی اسلامی: از مهمترین اصول تشکیل حکومت اسلامی موارد زیر را می توان بیان کرد: 1. عدالت 2. ظلم زدایی 3. نفی استکبار و استضعاف زدایی 4. امر به معروف و نهی از منکر 5. قاعده نفی سییل (یعنی عدم سلطه کافران بر مسلمانان) 6. اصل همکاری اجتماعی 7. پای بندی به

ص: 54

1- نساء/ 141

2- آل عمران/ 105

3- آل عمران/ 104

4- شوری/ 15

تعهدات 8 تألیف قلوب (که عبارت است از حمایت اقتصادی از افراد ضعیف را ایمان یا کفار توسط حاکم اسلامی به منظور جلب آنان برای گرایش به اسلام) 9. تولی و تبری 10. اصل شورا (1)

26- اجتماعی بودن دین اسلام

علامه طباطبایی دین را امری فردی نمی داند. او دین را نه در حاشیه که در صفحه جامعه می پذیرد.

از همین جا که ایشان بر بعد اجتماعی اسلام تأکید دارد و آیاتی را که نشانگر توجه اسلام به حیات اجتماعی است همواره مورد توجه قرار می دهد. (ای مؤمنان صبر فردی و تحمل اجتماعی ورزیده و با یکدیگر همکاری کنید و از خداوند پروا کنید، باشد که رستگار شوید.) (2) (باید از میان شما گروهی باشند که دعوت به خیر و امر به نیکی ها کند و از بدی ها باز دارند.) (3) همکاری های اجتماعی افراد موجب نیل انسان به سعادت دنیوی و اخروی می شود سعادت واقعی و کامل هم جز در ظرف اجتماع سالم تحقق نمی پذیرد. از همین جاست که اسلام مبانی خود را بر پایه اجتماع بنا نهاده است. (اسلام تنها دینی است که اساس آیین خود را خیلی صریح و روشن بر پایه اجتماع قرار داده است و در هیچ شأنی از شئون خود نسبت به اجتماع بی اعتناء نبوده است.)

اسلام برای همه امور انسانی، احکامی را مقرر داشته و این احکام نیز عموماً دارای روح اجتماعی هستند. علامه با توجه به وجود احکام اجتماعی در اسلام به ضرورت اسلامی اعتقاد دارد. احکامی از قبیل حج، نماز، جهاد، انفاق، دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حد و قصاص را نشانه ضرورت و تحقق یک جامعه اسلامی می داند. نه تنها احکام اجتماعی که به زعم استاد علامه مجموعه معارف الهی جز در پرتویک اجتماع شایسته تحقق پیدا نمی کند. آن چنان زندگی که مبتنی بر عبادت خدا و خضوع در مقابل او و مبتنی بر اساس عدالت اجتماعی بوده باشد، به این جهات است که اسلام عامل تکوین اجتماعات بشر و ملاک وحدت آنان را دین توحید و یکتا پرستی قرار داده و وضع قانون را نیز بر همین اساس توحید گذارده است و در مرحله

ص: 55

1- انتظار بشر از دین، ص 312، 309

2- آل عمران/200

3- آل عمران/104

قانون گذاری تنها به تعدیل اراده ها در اعمال و افعال مردم اکتفا ننموده، بلکه آن را با یک سلسله وظایف عبادی و معارف حقه و اخلاق فاضله تعمیم و تکمیل فرموده است و ضمانت اجرای آن را نیز از یک طرف به عهده حکومت اسلامی و از طرف دیگر به عهده خود افراد اجتماع گذارده که با یک ترتیب صحیح علمی و عملی و همچنین به نام امر به معروف و نهی از منکر در اجراء و زنده نگهداشتن احکام الهی کوشا باشند(1). حضرت علامه ذیل آیه 90 سوره نحل می فرماید: مهمترین هدف تعالیم اسلام، اصلاح جامعه و عموم مردم است. از آن جا که انسان ها ناگزیر از زندگی در ظرف اجتماع هستند، لذا سعادت هر شخصی مبتنی بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می کند. اسلام در تعالیم و دستورات خود حتی در کنار عبادات، به مسائل اجتماع و اصلاح جامعه توجه بسیار کرده است. از دیدگاه ایشان احکام و مقررات جامعه اسلامی دو دسته هستند: 1. احکام ثابت و غیر قابل تفسیر که همان احکام وحی هستند و به عنوان دین فطری غیر قابل نسخ بر پیامبر (صلی الله علیه و اله) نازل شده و ابدی و برای همیشه واجب الاجراء است. 2. احکام و مقررات متغیر و آن احکام و مقررات قابل تغییر مربوط به مقام ولایت و حاکم جامعه است. حاکم با ولی امر جامعه می تواند در هر زمان تصمیمات خاصی مطابق با مصلحت وقت بگیرد و بر اساس آن ها مقرراتی را وضع کند و سپس به اجرا در آوردن این مقررات متغیر لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار است. (احکام و مقرراتی که در جامعه اسلامی از مقام ولایت صادر می شود، عموماً قابل تغییر بودن در بقا و زوال تابع مصلحت وقت می باشند، و از این جهت شریعت نامیده می شوند، ولی مسأله ولایت و حکومت این طور نیست، مسأله ولایت مسأله ای است که هیچ اجتماعی در هیچ شرایطی نمی تواند از آن بی نیاز باشد(2). علامه معتقد است که اولاً نیاز جامعه به وجود مقام ولایت امر فطری است و ثانیاً ولایت از آن فقیه است، آن هم فقیهی که به همه علوم دینی در اصول و فروع و اخلاق مجهز باشد و تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع جامعه داشته باشد. در واقع ایشان معتقد است که اسلام در پاسخ به سؤال چه کسی باید حکومت کند، ولی فقیه را به عنوان حاکم مطرح می سازد. اما در مورد این که چگونه باید حکومت کرد؟ باید گفت: طرز

ص: 56

1- ترجمه المیزان ج 5 و ج 7 و ص 240 و 184 و 158

2- مرجعیت و روحانیت، ص 93 و 83

حکومت با تغییر و تبدیل جامعه ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است و طرز حکومت اسلامی در هر عصر و زمانی باید بر اساس اصول ثابت زیر باشد:

1. مسلمین با یکدیگر وحدت داشته باشند و در برقراری اتحاد و وحدت بکوشند.

2. حفظ مصلحت اسلام و مسلمین بر همه افراد واجب است.

3. مرز جامعه اسلامی اعتقاد است نه مرزهای جغرافیایی (1)

27- اسلام و مبارزه با فقر

در میان طبقات مختلف مسلمانان جمعی به توانگری و دولتمندی می زیستند و از مواهب و نعم مادی این جهان بهره کافی داشتند و در رفاه و آسایش بسر می بردند، ولی گروهی که تعداد آنان بر دسته اول فزونی داشت در تهیدستی و تنگدستی روزگار می گذرانیدند و از مال و منال نصیبی نداشتند و حتی برای گذران عادی زندگی روزانه خود با دشواری و عسرت روبرو بودند. مالداران از توجه لازم به تهیدستان خودداری می کردند و از بذل مال امساک می نمودند و از نعمت های خدادادی خود، دیگران را بر خوردار نمی داشتند و چون گردش حیات مادی مسلمانان بی چیز به وضع اسفباری در آمده و چیزی نمانده بود که کفر به بار آورد. لذا شارع اسلام به فرمان حق در مقام مبارزه با فقر بر آمد و مال را که به نفع قاطبه مردم و رفع بدبختی ها و گرفتاری خلق خدا مصرف نمی شد و به عکس در مسیر امیال و تمنیات و تجملات و شهوات به کار می رفت وسیله فساد شمرد و فرمود: (این شیطان است که آدمی را به فقر وعده می دهد و به فحشاء می کشاند ولی پروردگار دانا، آدمی را با انفاق و بخششی به آمرزش دعوت می فرماید، مال و فرزند نباید ما را از خدا غافل سازند) (2). انسان با مال و فرزند در معرض امتحان قرار دارد، دوستی مال و حب جاه ریشه نفاق را در دل آدمی می رویاند. بهترین مال از آن مردم نیکو کار است و با مال پاک و حلال می توان دستورات دین را اجرا نمود و مقاصد صحیح پیامبر را تحقق بخشید اما اگر مال در راه ناصواب و

ص: 57

1- همان، ص 97

2- مناقین/ 9

مقاصد نامشروع صرف شود مذموم است. مال چون از اندازه به در رود، صدماتی به بار می آورد و به همین روی ائمه (علیه السلام) می فرمودند: (پروردگارا ما را بی چیز و درویش بمیران و بی چیز زنده گردان، فقر امانتی است و هر که آن را پوشیده دارد عبادتی باشد. فقر پیش مردم زبونی است و روز قیامت خدا، زینت است.) آن بزرگواران درباره مبارزه با فقر پیشنهادهایی به مسلمانان داده اند و فرموده اند با احسان، انفاق، خمس و زکات با مال خود جهاد نمائید.

28- فضیلت بر اساس ایمان

ایمان در لغت به معنی (گرویدن و تصدیق و اطمینان) آمده و نیز در معنی (خود را به مرجعی سپردن و اعتماد نمودن به آن است) و همچنین (خود را به امانت سپردن) به کار رفته و در مقابل کفر هم آمده است. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: (ایمان عبارت است از تصدیق بما جاء به النبی و تصدیق کتاب و رسولان حق است) و ایمان دارای مراتب شدت و ضعف است و در خور کمی و زیادت است، از جهت شدت و ضعف و نقصان و کمال عمل، ایمان پیامبران بالاترین ایمان هاست و اولیاء نیز ایمان با اخلاص کامل به حق را دارا می باشند. لازم به ذکر است اوصافی برای ایمان هست که عبارتند از: (خوف، رجا، شکر، صبر، محبت، معرفت، ثبات، یقین، خضوع، تواضع و انقیاد) که ایمان بدون این اوصاف بقا ندارد. (ایمان اسلامی با توحید و یکتاپرستی و برادری آغاز گردید و مؤمنان از بت پرستی و زشتکاری و ستم دست کشیدند و به نماز پرداختند و به آن چه پیامبر بزرگ و متفکر آورده بود ایمان آوردند. (مؤمن کسی است که به خدا و رسولانش بگردد و به نوری که فرو می فرستد ایمان آورد، خداوند به آن چه می کنیم خبیر و آگاه است) (1)، در اسلام آن چه حائز اهمیت است شرایط ایمانست و آن اعتراف به زبان و ادای شهادت ها و اجرای احکام و دستورات قرآنی است و این موارد مشروط به اعتراف و قبول معاد و رستاخیز الهی است. حضرت علی (علیه السلام) فرمود: ایمان را چهار رکن است. توکل به حق، تقویض کارها بدو، رضا به قضای ایزد و تسلیم به فرمان خدای عزیز و بزرگ.

ص: 58

29- نقش ایمان در کاهش ناراحتی ها

زندگی بشر خواه ناخواه هم چنان که خوشی ها و شیرین هایی دارد رنج ها و مصائب هم دارد که بسیاری از این شکست ها قابل پیشگیری است. مثلاً- پیری که باعث مرگ و نیستی و چشم بستن از هستی، رفتن به جهان دیگر و آمال خود را برای دیگران وا گذاشتن است به نوعی انسان را رنج می دهد. اما با ایمان مذهبی در انسان نیروی مقاومت ایجاد می شود و تلخی ها را شیرین می گرداند انسان اگر ایمان داشته باشد، پیری را پایان کار نمی داند و فرد با ایمان همواره فراغت خویش را با عبادت و انس با ذکر خدا پر می کند، مطبوع و دوست داشتنی می شود بطوری که لذت زندگی در دوره پیری برای مردم خداپرست از دوره جوانی بیشتر می گردد. قیافه مرگ در چشم فرد با ایمان با آن چه در چشم فرد بی ایمان می نماید، عوض می شود. از نظر چنین فردی دیگر مرگ، نیستی و فنا نیست، انتقال از دنیایی فانی و گذرا به دنیایی باقی و پایدار و از جهانی کوچکتر به جهانی بزرگتر است. مرگ منتقل شدن از جهان عمل و کشت است به جهان نتیجه و محصول. از این رو چنین فردی نگرانی های خویش را از مرگ با کوشش در کارهای نیک که در زبان دین (عمل صالح) نامیده می شود بر طرف می سازد.

از نظر روانشناسان، مسلم و قطعی است که اکثر بیماری های روانی که ناشی از ناراحتی های روحی و تلخی های زندگی است، در میان افراد غیر مذهبی دیده می شود. افراد مذهبی به هر نسبت که ایمان قوی و محکم داشته باشند از این بیماری ها مصونترند. از این رو یکی از عوارض زندگی عصر ما که در اثر ضعف ایمان های مذهبی پدید آمده است افزایش بیماری ها و بیماری های روانی و عصبی است. (1)

30- آثار و فواید فردی دین داری

بهجت و انبساط؛ اولین اثر ایمان مذهبی از نظر بهجت زایی و انبساط آفرینی (خوشبینی) است به جهان خلقت و هستی، ایمان مذهبی از آن جهت که تلقی انسان را نسبت به جهان شکل خاصی

ص: 59

می دهد. به این نحو که آفرینش را هدفدار و هدف را خیر و تکامل و سعادت معرفی می کند. طبعاً دید انسان را نسبت به نظام کلی هستی و قوانین حاکم بر آن خوشبینانه می سازد. حالت فرد با ایمان در کشور هستی، مانند حالت فردی است که در کشوری زندگی می کند که قوانین و تشکیلات و نظامات آن کشور را صحیح و عادلانه می داند، به حسن نیت گردانندگان اصلی کشور نیز ایمان دارد و قهراً زمینه ترقی و تعالی را برای خودش و همه افراد دیگر فراهم می بیند. دومین آثار ایمان روشندلی است؛ انسان همین که به حکم ایمان مذهبی جهان را به نور حق و حقیقت روشن دید همین روشن بینی، فضای روح او را روشن می کند و در حکم چراغی می گردد که در درونش روشن شده باشد، بر خلاف یک فرد بی ایمان که جهان در نظرش پوچ است، تاریک است، خالی از درک و بینش و روشنائی است و به همین سبب خانه دل خودش هم در این تاریک خانه که خود فرض کرده تاریک و مظلوم است. سومین اثر ایمان مذهبی (امیدواری) به نتیجه خوب و تلاش خوب است، از نظر منطق مادی جهان نسبت به مردمی که در راه صحیح و یا راه باطل می روند بی تفاوت است، نتیجه کارشان بسته است تنها به یک چیز (مقدار تلاش) و بس ولی در منطق فرد با ایمان، جهان نسبت به تلاش این دو دسته بی طرف و بی تفاوت نیست، عکس العمل جهان در برابر این دو نوع تلاش یکسان نیست بلکه دستگاه آفرینش حامی مردمی است که در راه حق و حقیقت و درستی و عدالت و خیرخواهی تلاش می کنند. اگر خدا را یاری کنید (در راه حق گام بردارید) خداوند شما را یاری می کند. (1)، (اجر و پاداش نیکوکاران هرگز هدر نمی رود) (2). چهارمین اثر ایمان مذهبی آرامش خاطر است، انسان فطرتاً جویای سعادت خویش است. آن چه مایه سعادت انسان می گردد دو چیز است، الف: تلاش ب: اطمینان به شرایط محیط، تکلیف انسان با خودش روشن است و از این ناحیه اضطرابی دست نمی دهد. آن چه که انسان را به اضطراب و نگرانی می کشاند و آدمی تکلیف خویش را روشن نمی بیند جهان است آیا کار خوب فایده دارد، آیا صداقت و امانت بیهوده است؟ آیا با همه تلاش ها و انجام وظیفه ها پایان کار محرومیت است؟ این جاست که دلهره و اضطراب در مهیب ترین شکل ها رخ می نماید. ایمان مذهبی به حکم این که به انسان که

ص: 60

یک طرف معامله است نسبت به جهان که طرف دیگر معامله است، اعتماد و اطمینان می بخشد. دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می سازد و به جای آن به او آرامش خاطر می دهد. پنجمین اثر ایمان مذهبی برخورداری بیشتر از یک سلسله لذتهاست که لذت معنوی نامیده می شود و این لذت ها با عمق روح و وجدان آدمی مربوط است و به هیچ عضو خاصی مربوط نیست و تحت تأثیر برقراری رابطه با یک ماده بیرونی حاصل نمی شود. مانند لذتی که انسان از احسان یا محبوبیت و احترام می برد و ایمان حلاوتی دارد فوق همه حلاوت ها، البته این برای عابدان عارف است که بندگی آن ها و عبادتشان توأم با حضور و خضوع و استغراق باشد.

آثار هفت گانه بندگی الهی در وجود انسان: 1. مهار کردن نفس 2. بینش خاص 3. تسلط بر افکار پراکنده 4. خلع روح از بدن 5. بدن تحت فرمان در می آید. 6. طبیعت تحت نفوذ انسان قرار می گیرد. نمونه هایی از قدرت نمایی بندگان خدا، قدرت یاران سلیمان، قدرت نمایی خود حضرت سلیمان، تصرف یوسف در بینایی یعقوب، تصرف های حضرت موسی (علیه السلام) و حضرت مسیح (علیه السلام) و حضرت محمد (صلی الله علیه و اله) 7. اجسام لطیف را مشاهده می کند.

31- کار کرد و نقش تاریخی دین

1. دعوت انسان ها به توحید: مهمترین هدف پیامبران مبارزه با شرک و بت پرستی و استقرار توحید و یگانه پرستی بوده همه پیامبران مردم را به توحید و دوری از شرک دعوت کرده اند، (ما در هر امتی پیامبری را برانگیختیم تا مردم خدا را پرستند و از طاغوت دوری کنند) (1). همچنین قرآن خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) سخنی را می فرماید که در عین حال بیانگر عمومیت دعوت همه انبیاء الهی به توحید است، مطابق این آیه همه انبیاء الهی از آدم تا خاتم مردم را به سوی توحید و دوری از شرک دعوت کرده اند، (ما پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر به او وحی نمودم که جز من معبودی نیست و تنها مرا پرستش کنید). (2) به هر حال لازمه توحید نفی انواع شرک و انواع طاغوت ها می باشد و تا یک جامعه خود را از اسارت شرک ها و بت ها و طاغوت ها نرهاند نمی تواند به

ص: 61

1- نحل/ 36

2- انبیاء/ 25

2. دعوت انسان ها به معاد و حیات اخروی: پیامبران دین حق به انسان ها این درس را داده اند که پس از این حیات دنیوی که فانی و گذار است حیات دیگری وجود دارد که ابدی و جاوید است و در آن به تمام اعمال و رفتار انسان ها رسیدگی می شود و پس دعوت به حیات اخروی نیز در سرلوحه تعالیم انبیاء بوده است. قرآن از زبان نوح (علیه السلام) نقل می کند که وی مردم را به سوی توحید و معاد دعوت می کرد، (ما نوح را به سوی قومش فرستادیم او گفت: ای قوم خدا را پرستش کنید که جز او معبودی نیست من از عذاب روز عظیم بر شما بیمناکم) (1) همچنین سوره طه آیه 15 و سوره انعام آیه 130 بیانگر دعوت انبیاء به معاد است.

3. تعلیم و تربیت (تعلیم حکمت و کتاب الهی): تعلیم و تربیت از آغاز تاریخ بشر با انگیزه دینی و مذهبی همراه بوده است زیرا این دین بوده است که در طول تاریخ توانسته تکامل شعور اجتماعی بشر را تحقق بخشد، پیامبران الهی مبعوث شده اند تا به مردم علم و آگاهی دهند و واقعیات انسان و جهان را به آنان بیاموزند و علاوه بر آن مبانی رسالت انبیاء و معارف الهی را نیز به آنان تعلیم دهند تا به رشد و کمال برسند و حق و باطل را از هم تمیز دهند و از تعالی انسانی برخوردار شوند. (2)

4. آزادسازی انسان ها از غل و زنجیرها و اسارت های اجتماعی: نقش پیامبران در مبارزه با

استبدادها و اختناق ها و درگیری با مظاهر طغیان از اساسی ترین نقش ها است. قرآن بر این نقش پیامبران تأکید فراوان دارد. اولاً به پا داشتن عدل را به عنوان هدف بعثت و رسالت ذکر می کند. ثانیاً در داستان های خود درگیری های پیامبران را با مظاهر استبداد و مکرر یاد آوری می کند و در برخی آیات تصریح می کند که طبقه ای که با پیامبران همواره در ستیز بوده اند. همین طبقه طغیانگر بوده، پیامبران آمده اند تا بشر را از غل و زنجیرهای درونی و برونی نجات دهند، یعنی آمده اند تا آن ها را از اسارت هواها و هوس ها و تمایلات سرکش و نیز از اسارت ارزش ها و قوانین ضد الهی و ضد انسانی حاکم بر جوامع گوناگون مانند: خرافات، آداب و رسوم بیهوده و غیر منطقی و قوانین

ص: 62

1- اعراف/59

2- بقره/129 و 269، آل عمران/164

5. استوار ساختن پیمان ها و میثاق ها: زندگی اجتماعی بشر بر اساس محترم شمردن پیمان ها و میثاق ها و قراردادهای وفای به عهدها استوار است. احترام به عهد و پیمان یکی از ارکان جنبه انسانی تمدن بشری است، این نقش را همواره دین و مذهب بر عهده داشته است و هنوز که هنوز است جانشینی پیدا نکرده است. دین و مذهب به مدد شعائر خود میثاق های بشری را به صورت روابط با مهابت انسان و خدا در آورد و از این راه استحکام و ثبات به وجود آورده است، مذهب به طور کلی پشتوانه محکم ارزش های اخلاقی و انسانی بوده است. ارزش های اخلاقی منهای مذهب در حکم اسکناس بدون پشتوانه است که زود بی اعتباریش روشن می شود.

6. دعوت به تزکیه و تقوا: دین حق و انبیاء الهی پیوسته انسان ها را به تزکیه و تقوا دعوت کرده آنان را به رها ساختن پلیدهای نفسانی فرا خوانده اند و به بشریت گوشزد کرده اند که انسان تا قلب خود را از خودخواهی و پلیدی ها و شهوات و تمایلات نفسانی آزاد نکند نمی تواند به کمال برسد. لذا پیوسته پرسیده اند آیا تقوا پیشه نمی کنید؟ (2)

7. عدالت اجتماعی: مهمترین هدف اجتماعی دین و بعثت انبیاء مبارزه با ظلم و بی عدالتی و ستم بوده همه پیامبران الهی در بعد اجتماعی یک هدف داشته اند و آن برپایی عدل و قسط بوده است به همین جهت همه انبیاء با مفاسد اجتماعی زمان خود مبارزه کرده اند و در ردیف بزرگترین مصلحان اجتماعی زمان خود بشمار می رفته اند. توحید و یکتاپرستی هدفی بوده که از مسیر عدل و قسط باید به آن دست یافت، به عبارت دیگر جامعه موحد و یگانه پرست جامعه ای است که بر اساس عدل و قسط اداره می شود و بدون مبارزه عمیق با مفاسد اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی نمی توان عدل و قسط را اقامه نمود (3).

نتیجه این که هدف نهایی دین کمال انسان است و کمال انسان دارای ابعاد مختلف است که شاخصه اصلی آن توحید و یکتاپرستی، شناخت خدا و قرب به خداوند است زیرا رسیدن به این

ص: 63

1- اعراف / 157

2- شعرا / 160، 124

3- احزاب / 46، حدید / 25، شعرا / 151 و 152 و 156 و 181، هود / 118، اعراف / 142

هدف سایر اهداف را نیز به دنبال خواهد داشت به همین سبب است که قرآن کریم هدف نهائی خلقت را عبودیت دانسته است. و می فرماید: (و جن و انس را نیافریدم مگر این که مرا عبادت کنند) (1)

32- شرحی بر ضرورت دین به عنوان یک نیاز فطری بشر

به نظر نگارنده قرآن صراحت دارد بر این که دین جزو نهاد بشر و خمیره ذات او است مثل خوردن، خوابیدن و غیره، بعبارت دیگر: دین فطرت خدا و مخلوق خداست که بشر را توأم با آن آفریده و از بشر قابل انفکاک نیست، ناگفته نماند که دین بما هو دین فطری بشر است ولی بشر فقط کلیات آن را از قبیل توحید و پی بردن از علت به معلول و شکر منعم، درک می کند و درک جزئیات آن احتیاج به آمدن پیامبران دارد و با توضیح آن ها انسان فطری بودن دین را بیش از پیش متوجه می شود.

نگارنده این امر را با قطع یقین و اطمینان و ایمان کامل معتقد است که هویت انسان از دیدگاه اسلام عزیز و قرآن کریم (حي متألّه) است، نه حیوان ناطق و سایر تعاریف رایج .

زیرا قرآن انسان را موجود زنده ای می داند که حیات و زندگی او در « تألّه» یعنی ذوب شدن در ظهور الهیت، می باشد این هویت انسانی که در (احسن تقویم) و زیبا ترین صورت آفریده شده است هرگز قابل تغییر و تبدیل نیست (لا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ) (2)

بنابراین هویت ثابت انسان، همان فطرت الهی او می باشد که در مسیر تعلیم و تربیت آن را باید بارور و شکوفا سازد تا گوهر ملکوتی حیات الهی او آشکار شود. و راه رسیدن به کمالات و جود برای او هموار گردد. به عبارت دیگر: قرآن انسان را موجودی برخوردار از فطرت توحیدی و امانت دار الهی و دارای عقل و درک دانسته است که باید گوهر و جود خود را شکوفا کند و سعادت او در شکوفایی گوهر و جود اوست و این گوهر و جود با ارائه برنامه از طریق انسان شناس واقعی، یعنی خداوند شکوفا می شود و این برنامه، همان دین الهی است که با تحت

ص: 64

1- ذاریات /56 و کتاب وحی و نبوت شهید مطهری، ص 20 تا 30 و انتظار بشر از دین، ص 45 تا 54

2- روم/30

پوشش قرار دادن ابعاد وجودی انسان و چگونگی ارتباطات او تحقق می یابد. نه تنها خدا شناسی و خداگرایی و توحید و یکتاپرستی فطری است بلکه به طور کلی دین و آیین در همه ابعادش یک امر فطری است زیرا بی شک میان دستگاه خلقت و آفرینش و نظام تکوین با نظام تشریح هماهنگی برقرار است پس آن چه در شریعت وارد شده حتما ریشه ای در فطرت دارد و آن چه در تکوین و نهاد آدمی وجود دارد مکملی برای قوانین شریعت می باشد. این است که می گویم دین به صورت خالص و پاک از هرگونه آلودگی در درون جان آدمی وجود دارد و انحرافات از دین امور عارضی هستند که انبیاء برای مبارزه با همین امور عارضی مبعوث شده اند و به عبارت دیگر انبیاء مبعوث شده اند تا بشر را به فطرت اصلی او باز گردانند و به فطرت اصلی او امکان شکوفایی دهند و قبلا بیان شد که فطرت همان هویت حقیقی و ثابت انسان است بنابراین فطری بودن دین و مذهب دلالت بر این دارد که نیاز بشر به دین و مذهب یک نیاز ثابت و همیشگی و دائم است.

اما تفرقه ها و پراکندگی ها و اختلافات و پیروی از طبیعت و غرایز و هوا و هوس ها و خود خواهی ها و هواپرستی ها هرگز به انسان اجازه نمی دهد که چهره حقیقت را آن چنان که هست ببیند و هویت الهی و فطری خویش را به درستی بشناسد و به آن توجه کند. به همین دلیل است که به موازات توحید و خداپرستی و دین حق در زندگی انسان ها پیوسته انواع شرک و بت پرستی و دین باطل نیز رواج داشته است اما در عین حال مذهب و نیاز مذهبی هرگز از تاریخ بشر منفک نشده است و این خود بهترین گواه بر ضرورت دین به عنوان یک نیاز فطری بشر می باشد. به همین سبب همه افراد بشر در شاداید و سختی ها به دین و خدا و معنویت پناه می برند و در حقیقت متوجه اصالت این جاذبه درونی و الهام فطری خویش می شوند. و بنابر فرمایش امیر المؤمنین در خطبه اول نهج البلاغه: (خداوند رسولان خود را به سوی انسان ها فرستاد و انبیای خود را یکی پس از دیگری مأموریت داد تا وفای به پیمان را از آن ها مطالبه کنند و نعمت های فراموش شده الهی را به آن ها یاد آور شوند، از طریق تبلیغ بر آنان اتمام حجت نمایند و گنجینه های اندیشه ها را برای آن ها فاش سازند). بنابراین طبق تعبیری که در نهج البلاغه آمده کار پیامبران شکوفا ساختن فطرت ها و به یاد آوردن نعمت های فراموش شده الهی، از جمله سرشت توحیدی، و استخراج گنج های معرفت

است که در درون جان و اندیشه انسان ها نهفته و مستور می باشد. جالب توجه این که قرآن مجید در آیات متعددی از شداید و مشکلات به حوادث دردناکی که در زندگی انسان روی می دهد به عنوان (زمینه ساز شکوفایی حس مذهبی) یاد می کند(1). به هر حال فطرت توحیدی انسان گاهی دچار رکود می شود و تنها در مواقع بحرانی بیدار می گردد.(2)

بی شک دین امری فطری است و خداوند سرشت انسان را بر آن نهاده است بنابراین تعالیم اصلی و ارکان اعتقادی دین اسلام و نیز تسلیم و خضوع در برابر خداوند و پرستش او فطری می باشد و از الهام درونی انسان که خداوند به فطرت او الهام کرده است ناشی می شود. و این مطلبی است که قرآن کریم با سوگند آن را تأکید و تأیید می کند.(3)

همچنین قرآن در آیه میثاق(4) تأکید می کند که خداوند در یک مرحله از آفرینش همه انسان هایی را که از آغاز تا قیامت بر عرصه خاک پا می نهند، حاضر و آنان را بر خویشتن خود گواه ساخته و از ایشان بر پروردگاری خویش قرار گرفته است. مفسران این اقرار را مربوط به (عالم ذر) دانسته و این پیمان را پیمان(الست) نام نهاده اند. اما بی شک این پیمان یک پیمان تشریحی نبوده اند بلکه منظور از این عالم و این پیمان همان(عالم استعدادها و پیمان فطرت) و تکوین و آفرینش است. به این ترتیب که به هنگام خروج فرزندان آدم به صورت نطفه از صلب پدران به رحم مادران که در آن هنگام ذراتی بیش نیستند خداوند استعداد و آمادگی برای حقیقت توحید را به آن ها داده است، هم در نهاد و فطرتشان این سر الهی به صورت یک حس درون ذاتی به ودیعه گذارده شده است و هم در عقل و خردشان به صورت یک حقیقت خود آگاه. بنابراین همه افراد بشر دارای روح توحیدند و سؤالی که خداوند از آن ها کرده به زبان تکوین و آفرینش است پاسخی که آن ها داده اند نیز به همین زبان است.

پس از آن جایی که خداوند وجود آدمی را به چراغ عقل نورانی کرده لذا در سایه نور عقل می تواند به دین حق و توحید راه یابد و همچنین خداوند علاوه بر چراغ عقل وجود انسان را به

ص: 66

1- عنکبوت/ 65

2- لقمان/ 33 و نحل/ 52

3- شمس / 8.7

4- اعراف/ 172

چراغ الهام نیز نورانی کرده است و فجور و تقوا را به او الهام کرده و در جریان میثاق گرفتن از انسان در (عالم ذر) دین توحیدی را با فطرت و سرشت و خمیر مایه وجودی او عجین کرده است در نتیجه عقل ناب و فطرت پاک پیوسته پذیرا و دریافت کننده و گیرنده الهامات الهی می باشد و مجموع این میثاق و پیمان و الهام الهی به صورت فطرت تبلور یافته است و فطرت همان ماهیت و هویت حقیقی و اصیل و ثابت و انسانی و الهی انسان است که باید در سایه تعالیم الهی انبیاء بارور و شکوفا گردد، تا در نتیجه کمال و تعالی و سعادت دنیوی و اخروی انسان را به بار آورد.

33- نقد و بررسی شبهات مطرح شده پیرامون فطری بودن دین

1. نظریه جهل: این نظریه می گوید دین و مذهب مولود جهل است، به طوری که مشهور است از معروفترین حامیان این نظریه آگوست کنت و اسپنسر می باشند اینها می گویند انسان چون در زمان های قدیم جاهل بود و راه تحقیق علمی را نمی دانست و اصل علیت را هم به طور کامل نمی توانست تحلیل کنند و علل اصلی حوادث را نمی شناخت لذا به یک سلسله موجودات غیبی به نام خدا یا خدایان معتقد شد تا بتواند همه پدیده ها را در نسبت دادن به خدا تفسیر کند، مثلاً باران را معلول خدای باران و طوفان را معلول خدای طوفان می دانست و همچنین حوادث دیگر را.

پاسخ به نظریه جهل: اگر علت اعتقاد انسان های نخستین به خدا جهل و نادانی بود و ریشه آن در سرشت و جان آن ها نبود، با پیدایش علم و شروع انسان ها به تحقیق در مسائل ولو به صورت خیلی ساده این اعتقاد از بین می رفت و با گسترش نسل انسان در جهان در طول زمان های متمادی گسترش نمی یافت و پا بر جاتر و محکمتر نمی شد.

نکته دیگر این که می گوئیم در حیوانات هم جهل هست اما در آن ها اندیشه خداپرستی بدان صورت که در انسان ها مشاهده می شود و بدان صورت که در جوامع انسانی موجب بروز این همه آثار شده دیده نمی شود. اگر واقعا صرف نادانی و جهل موجب اعتقاد به خداست و نه هیچ قوه و خصوصیت دیگر انسان، اگر قوه تعقل و ذوق و ابتکار و خلاصه آن چه انسان را از حیوان متفاوت می کند، هیچ دخالتی در اعتقاد به خدا ندارد، پس حیوانات هم باید به خدا معتقد باشند و حتی در

این راه بیش از انسان‌ها پیش‌رفته باشند چون جهل آن‌ها به مراتب بیشتر از انسان‌ها است. و نیز در بسیاری از جوامع انسانی و بخصوص جوامع امروزی جهل وجود ندارد ولی خداپرستی وجود دارد پس خداپرستی و دین‌داری نمی‌تواند ریشه در جهل داشته باشد.

آنچه مخصوصاً این نظریه را بی‌اعتبار می‌سازد این است که همه انبیاء الهی از راه علم انسان‌ها را به طرف خداشناسی و دین‌داری دعوت کرده‌اند و شدیداً جهل و نادانی و توقف در جهل و نادانی نفی نموده‌اند. به طوری که قرآن در این مورد می‌فرماید از آن چه بدان آگاهی نداری پیروی مکن (1) و همچنین قرآن خردمندان را معتقدان به خدا می‌داند که از نشانه‌های خدا در آفرینش به او پی می‌برند (2) و نیز می‌فرماید: همانا از میان بندگان خدا، این دانشمندانند که دل‌هاشان از خوف خدا لبریز است (3).

2. نظریه ترس: این نظریه می‌گوید دین‌ناشی از ضعف و زبونی و ترس است، مشهورترین دانشمندی که این نظریه را مطرح کرده است راسل می‌باشد، خلاصه این که توجیه آن است که بشر چون خود را در مقابل حوادث طبیعی ناتوان می‌دیده برای آرامش بخشیدن به خود معتقد به خدا شده است که او را در برابر حوادث کمک و یاری کند.

34- پاسخ به نظریه ترس

صحیح است که خداشناسی به روح انسان آرامش می‌دهد و او را از اضطراب‌رهایی می‌بخشد، و او را تقویت کرده نیرومند می‌کند و ترس را از دل می‌زداید ولی این نتیجه است، نه انگیزه، پس این ترس و وحشت نیست که موجب تصور خدا میشود. بلکه آگاهی از احتشام و عزت اوست که انسان آگاه را به خشوع و خشیت وا می‌دارد. قرآن خدا را (نُور السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (4) می‌داند، نوری که هر که به راز هستی آگاه تر شود روشنی او را بیشتر ادراک میداند و چشم اندیشه اش در برابر فروغ او خیره و مبهوت می‌گردد و این همان معنی (انما یخشی الله من عباده العلماء) است. و

ص: 68

1- اسراء / 36

2- آل عمران / 190.191

3- فاطر / 280

4- نور / 35

اما خوف از خداوند فضیلت اخلاقی است که ناشی از معرفت و درک عظمت خداوند می باشد، اما ترس که به آن جبن می گویند یک رذیله اخلاقی است که ناشی از جهل و ضعف نفس و بی ایمانی است و از نظر دین بسیار مذموم و زشت است.

3. نظریه روابط اقتصادی و اجتماعی: این نظریه که از سوی مارکس عنوان شده است می گوید: کسانی که می خواسته اند بر مردم حکومت کنند، و یا آن ها را استثمار و حاصل رنج آن ها را به خود اختصاص دهند، چنین عقیده ای را در میان مردم به وجود آورده اند.

پاسخ این شبهه این است که: اوکاوش های باستان شناسی ثابت کرده است، آن گاه که زندگی انسان ها در میان دره ها و شکاف کوه ها بوده و جامعه های انسانی تشکیل نیافته بود و جوامع به طبقات تقسیم نشده بود، اعتقاد به خدا همراه بشر بوده است. ثانیاً اعتقاد به خدا همواره مکتب مبارزه با ظلم و استثمار بوده و هست. دین اسلام و هیچ کدام از انبیاء آسمانی از ظلم و چپاول و استثمار حمایت نکرده است، بلکه مردم را با ارزش بخشیدن به شهادت و نوید به حیات ابدی به مبارزه با ظلم و فساد تشجیع کرده اند. ثالثاً انبیاء و اولیاء که دعوت کنندگان به خدا هستند، همواره ظلم و ستم را قبیح شمرده و مردم را به مبارزه با آن فرا خوانده اند. متقابلاً بیشترین مانع را در برابر حرکت های اصیل خداپرستان طبقات حاکم و استثمارگران به وجود آورده اند، سد راه موسی (علیه السلام) فرعون و سد راه ابراهیم (علیه السلام) نمرود و سد راه محمد (صلی الله علیه و اله) طاغوتیان قریش بودند. و رابعاً چگونه ممکن است اعتقاد به خدا که به یک معنی از همه موجودات به ذهن ما دورتر است، هیچ گونه مبنی و منشایی در وجود انسان نداشته باشد و انسان بر اساس فرت و طبیعت خویش هیچ گونه کشش نسبت به خدا در خود احساس نکند. آن گاه استثمارگران و قدرت طلبان توانسته باشند به قصد سوء استفاده، این عقیده دور از ذهن را اختراع کنند و این چنین گسترش دهند و به آن قدرت بخشند. سوء استفاده از یک واقعیت وقتی ممکن است که آن واقعیت نخست از زمینه مثبتی نزد مردم برخوردار باشد. تقب در یک کالا وقتی ممکن است که مردم علاقه اصیلی به نوع سالم آن کالا داشته باشند. مردم (بر خیال راست کج را می خردند) اما چگونه می توان کالایی تقلبی را که حتی اصل و درست و سالم آن نیز مشتری ندارد، در بازار به فروش رساند؟

تا نباشد راست کی باشد دروغ*** آن دروغ از راست می گیرد فروغ

قرآن در نفی این دیدگاه می فرماید: (زنهار بجانب ستمکاران گرایش پیدا نکنید که آتش شما را در خواهد گرفت) (1) قرآن صریحا هدف از بعثت رسل را نفی ظلم و برقراری قسط معرفی می کند: (همانا رسولان خود را همراه با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو همراه کردیم تا مردم برای برقراری عدالت قیام کنند) (2) همه انبیاء الهی برای مبارزه با نظام طبقاتی و استثمار و ظلم و ستم اجتماعی به پا خواسته و با ستمگران عصر خود به مبارزه برخاسته اند. قرآن کریم نوید می دهد که مستضعفین خلافت (3) زمین را به ارث خواهند برد و این نوید نشانگر نابودی و از میان رفتن ستمگران و فرعون ها و طاغوت ها می باشد. نتیجه این که تعالیم انبیاء دین حق آشکارا با دیدگاه طبقاتی مارکس در تضاد می باشد.

4. نظریه عامل روانی (کودک صفتی): این نظریه که از آن فروید است اعتقاد به خدا را با عدم بلوغ روانی توجیه کرده و گفته انسان ها اولیه در مقایسه با انسان های امروزی حالتی کودکانه داشته اند و همانطوری که کودک از نظر روانی محتاج و متکی به پدر است و در جستجوی آن در دوران بلوغ پدری بزرگتر و نیرومند تر را که همان خدا است بر می گزینند و انگیزه اعتقاد به خدا، را کودک صفتی بشر اولیه و عدم بلوغ روحی و روانی او می داند.

پاسخ این شبهه این است در میان انسان های خداشناس بسیاری هستند که دارای روحیه ی قوی و نیرومندی می باشند و بالعکس در میان انسان های خداشناس ضعیف النفس بسیار است، حتی غالب خودکشی ها در میان انسان های بی ایمان صورت می گیرد. اصولا امری که دارای راه حل و پاسخ عقلی و برهانی باشد نباید از طریق روانکاوی و روانشناسی تحلیل شود. اعتقاد به خدا و توحید و پیروی از دین حق از امور عقلانی و برهانی است که به هیچ وجه نباید بر اساس نظریه های روانی مورد تفسیر قرار گیرد. قرآن کریم نیز نظریه کودک صفتی و توجیه روانی را نفی می کند و بر عکس اعتقاد به خدا و پرستش و یاد او را مایه آرامش روان انسان می داند و می فرماید: (هان!

ص: 70

1- هود/113

2- حدید/25

3- قصص/5

بیاد خدا است که دل ها آرام می گیرد. (1) همچنین قرآن مجید خداوند را آرامش دهند، و آرامش بخش دل های مؤمنان معرفی می کند و می فرماید: (اوست آن خدایی که آرامش خود را بر دل های مؤمنین فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان آنان بیفزاید. (2) قرآن در عین حال که اعتقاد به خدا را مایه تسکین بشر می داند اما هرگز رابطه انسان و خدا را مانند پدر و فرزند نمیداند بلکه سرسخت با این اعتقاد باطل و تحریفی مسیحیان مخالفت می ورزد. وی می فرماید: (هرگز بر خدا روا نیست که فرزندی اختیار کند او از این نسبت ها منزّه است. (3)

ه. نظریه سنتی بودن: این نظریه می گوید: منشأ اعتقاد به خدا، سنتی دیرینه است که از پیشینیان به نسل های آینده به ارث رسیده است. پاسخ به این نظریه این است: اعتقاد پیشینیان به مطالبی دلیل سستی و بطلان آن نمی تواند باشد، مثلاً ما به دلیل این که پیشینیان نیز معتقد بودند که مجموع درجات سه زاویه مثلث مساوی است با درجات دو زاویه قائمه، نمی توانیم آن را مردود بشناسیم. خود باید آن مسأله را مورد سنجش قرار بدهیم و در صورتی که برهان اقتضاء کند، باید آن را بپذیریم.

آری صرف اعتقاد پیشینیان نیز نباید بدون برهان و دلیل معیار اعتقاد ما قرار گیرد. قرآن کریم به هیچ چیز به اندازه تفکر و تدبر و تعقل و علم و معرفت تأکید نکرده است و آنان را که بی دلیل و برهان از عقاید پیشینیان متابعت می کنند، مورد توبیخ قرار داده می گوید: (گفتند نه بلکه از اعتقاد پدران خود متابعت می کنیم، آیا متابعت از اعتقاد پدرانشان می کنند حتی اگر پدرانشان چیزی را به عقل نفهمیده و به حقیقت راه نیافته اند) (4). این نظریه بیانگر نحوه انتقال دین و اعتقاد به خدا در طول زمان های دراز می باشد نه بیان کننده پیدایش دین است و نه توضیح دهنده گرایش بشر به خدا پرستی است. اتفاقاً عقیده ای که بر همه زمان ها در میان همه انسان ها وجود داشته قطعاً از نوعی اصالت و حقیقت برخوردار است بنابراین خود این امر نشان دهنده این است که تدین و خداجویی

ص: 71

1- رعد/28

2- فتح/4

3- مریم/35

4- بقره/170

و خداخواهی یک نیاز اساسی و اصیل و فطری بشر است که هرگز از او جدا نشده و نمی شود. و اما آنان که گفته اند اعتقاد به خدا از جمله خرافاتی است که مردم آن را بی دلیل و برهان پذیرفته اند و از نسلی به نسل دیگر انتقال داده اند، قرآن مجید به آنان چنین جواب می دهد: یکی از علل مخالفت مردم با دعوت پیامبران و یکی از علل بی اعتقادی آنان را به خدای یگانه، همین پیروی بی دلیل آنان از راه و رسم نیاکان می داند و همه جا اعلام می کند که اعتقاد خدا بر دلایل روشن و آشکار و به تدبیر قرآن بر (بینه و بینات) استوار است و چشم بسته و کورکورانه قدم در راه پیشینیان خود ننهد، باز قرآن در سوره بقره آیه 111 و انبیاء آیه 24 و نمل آیه 64 می فرماید: (ای پیامبر به مشرکان و کنار بگو اگر راست می گویند برهان خود را بیاورند.) قرآن همه جا خطاب به مردم می گوید نه چشم بسته بر رسم و راه پدرانمان بمانید و نه حقایقی را که از زبان پیامبران میشنوید در ردیف داستان ها و خرافات پیشینیان خود نیز بدانید، و همه جا تکیه قرآن بر بینه و بینات است سلاح پیامبران در طول تاریخ برای مبارزه با خرافات و در دعوت به خدا، دلیل و برهان بوده است.

6. نظریه از خود بیگانگی: این نظریه را فیلسوف مادی آلمان فویرباخ مطرح کرده است او می گوید دین و مذهب موجب از خود بیگانگی انسان می شود. یعنی انسان از خود فاصله گرفته و رنگ دین و مذهب و خدا را می گیرد و به جایی می رسد که دیگر خودش نیست همانطوری که در دین مسیحیت، مسیح همان خدا است، یعنی انسان و خدا در آن واحد یکی هستند، هم انسان خدا است و هم خدا انسان است. فویرباخ می گوید: انسان هر چه بیشتر خود را بشناسد نیاز او به دین و مذهب و خدا کمتر می شود و به تدریج انسان در پرتو خودشناسی به جایی می رسد که دیگر هیچ نیازی به دین و مذهب و خدا ندارد. در نتیجه همه پرستش ها و همه تجلیل ها را نثار خودش می کند. در پاسخ این شبهه باید گفت: در آیین اسلام و بر اساس تعالیم قرآن مجید زیان کار حقیقی کسی است که خودش را زیان کرده است (1). و به عبارت دیگر زیانکار حقیقی کسی است که خویش را یک جا باخته است و خودش را از دست داده است و خود را گم کرده است. قرآن ریشه این خودباختگی را خود فراموشی ناشی از خدا فراموشی می داند و می فرماید: (و شما مؤمنان مانند آنان

ص: 72

نباشید که به کلی خدا را فراموش کردند و خدا هم نفوس آن ها را از یادشان برد آنان حقیقتاً بدکاران عالمند. (1)

بنابراین قرآن میان یافتن خود و یافتن خدا تلازم قایل است و می فرماید: (فقط کسانی خود را یافته اند که خدا را یافته باشند و کسانی که خدا را یافته اند)، خودشان را یافته اند. در حدیث معروف نبوی نیز همین مطلب تأیید و تأکید شده است. آن جا که می فرماید: (من عرف نفسه عرف ربه) لذا در منطق قرآن و اسلام که دقیقاً نقطه مقابل منطق فویرباخ است میان خود شناسی و خداشناسی هیچ جدائی وجود ندارد، بلکه بر عکس اسلام می فرماید: اگر کسی می خواهد خود واقعی اش را اگر کسی می خواهد در خودش کرامت و شرافت و عزت نفس پیدا کند، مطمئن ترین راهش اعتقاد و ایمان به خدا و گرایش به دین و مذهب است. (2)

7. نظریه بازگشت به از خود بیگانگی: این نظریه را جامعه شناس معروف فرانسوی دور کهیم مطرح کرده است، وی می گوید پرستش در بدوی ترین قبایل و حالات بشری وجود داشته است مانند پرستش مظاهر طبیعت، سنگ ها، مهره ها و حیوانات گوناگون که در تمامی این ها بشر نوعی قداست و تقدس قایل بوده است. وی می گوید ریشه این گونه پرستش این بوده که مثلاً انسان خود را از نسل و نژاد آن حیوان مورد پرستش می دانسته است و به همین دلیل در اکثر جوامع تو تم پرستی و تقدس حیوان وجود داشته است و به نوعی برای حیوان قدرت خاصی قایل بودند و آن را محافظ ملت و قبیله و قوم خود می دانسته اند. دور کهیم نتیجه می گیرد که این پرستش و تقدس در واقع (همان تجلی روح اجتماعی انسان ها است). و نشان دهنده ی من اجتماعی و من مشترک انسان است. بنابراین این قبیله ای که حیوان خاصی را می پرستیده در واقع روح مشترک اجتماع خود را می پرستیده که آن حیوان مظهر روح مشترک بوده و در حقیقت آنان خودشان را پرستش می - کنند و این نوعی بازگشت به از خود بیگانگی است که انسان از خود فردی خودش

ص: 73

1- حشر / 19

2- نساء / 139 و فاطر / 10 و منافقون / 8

جدا و غافل و بیگانه می شود و در خود مشترک و جمعی اجتماعی جامعه اش غرق می گردد. و خودی بیرون از خود فردی جستجو می کند و این همان از خود بیگانگی است. بنابراین به نظر دورکهمیم دین و مذهب هیچ ریشه ماورائی و الهی ندارد اما در عین حال چون بشر اجتماعی زندگی می کند، مذهب هم همیشه وجود دارد و هرگز از جامعه بشر بیرون نخواهد رفت.

پاسخ این شبهه این نظریه مشهور و معروف می باشد اما از پایه بی اساس است. یکی از لوازم این نظریه پذیرش جبر اجتماعی است. یعنی لازمه اش این است که فرد از خود هیچ اراده ای و هیچ تشخیصی نداشته باشد و در مقابل جامعه از خود هیچ استقلال و هویت آزادی نداشته باشد. حال آن که چنین سخنی با اصول وجدانی ناسازگار است، دیگر این که در نظریه دورکهمیم در تحلیل شخصیت انسان یک دوگانگی آشکاری میان من فردی و من اجتماعی انسان وجود دارد، به طوری که دین و مذهب و پرستش ناشی از من اجتماعی و مشترک انسان است و به من فردی او هیچ ارتباطی ندارد، این سخن نیز آشکارا با اصول وجدانی و اصول بدیهی تفکر ناسازگار است. زیرا هیچ انسانی این دوگانگی را در خود نمی یابد، به طوری که میان کار فردی و کار اجتماعی که فاعلش خودش می باشد فرق قایل شود و کار جمعی را مقدس بداند و قداست ببخشد و آن را پرستش حساب کند اما کار فردی را هیچ گونه ارزش و قداست و تقدسی قایل نباشد. غلط آشکار این نظریه این است که برای انسان و شخصیت فردی و اجتماعی جدا و مستقل از یکدیگر قایل شده است به طوری که یکی از این شخصیت های متضاد موجب از خود بیگانگی می گردد. ایراد دیگر این که همان گونه که در نظر فویرباخ هم گفتیم اگر دین و مذهب و اعتقاد به خدا موجب از خود بیگانگی باشد باید همه افراد مذهبی و متدین و خداپرست و اجتماعی انسان هایی از خود بیگانه باشند حال آن که هرگز چنین نیست و اتفاقاً مطلب بر عکس است یعنی همیشه افراد واقعاً مذهبی و متدین و خداپرست هستند که در عین حالی که مسئولیت اجتماعی در حد بالایی را احساس می کنند در عین حال در توجه به خویشتن و خودسازی و تزکیه نفس نیز اسوه و الگو می باشند، مانند همه پیامبران و همه ائمه بزرگوار شیعه. زیرا بدیهی است که هر انسانی یک شخص واحد می باشد که در عین حال این شخص واحد از نظر قرآن دارای نفس واحدی است که مراتب

گوناگون دارد، (همچون نفس لوامه، اماره، مطمئنه) (1) اما این مراتب متعدد نفس به هیچ وجه موجب تعدد شخص و شخصیت انسان نمی شود و به وحدت شخص و شخصیت انسان آسیب نمی رساند. پس انسان دارای یک خود ذومراتب است.

البته نظریاتی دیگر در مورد منشأ پیدایش دین و مذهب وجود دارد از جمله نظریه نیچه، ماکس مولر، ویل دورانت و غیره که به جهت رعایت اختصار از بیان آن ها خودداری می شود. در این جا بیان این نکته ضرورت دارد که در جامعه شناسی مذهب از ابتدا فرض بر این است که مذهب یک پدیده ای است که مولود فعل و انفعالات جامعه است، یعنی یک ریشه الهی و ماورائی ندارد، و اصلاً این که مذهب ریشه الهی دارد، جزء فرض نیست، مثل این که اگر به ما بگویند راجع به علت پیدایش فکر نحوست سیزده بروید تحقیق کنید که چطور شد که فکر نحوست سیزده در میان مردم پیدا شده، چون انسان می بیند منطقاً هیچ فرقی میان عدد سیزده و عدد چهارده یا عدد دوازده نیست که انسان احتمال بدهد که یک دلیل عقلی یا تجربی در کار است، می گوید این باید یک ریشه غیر منطقی داشته باشد، آن ریشه غیر منطقی چیست؟ اینها درباره دین و مذهب از اول بنا را بر این گذاشتند که دین یک ریشه منطقی که نمی تواند داشته باشد، حال که ریشه غیر منطقی دارد آن ریشه غیر منطقی چیست؟ لذا سعی کرده اند که برای پاسخ دادن به این سؤال به نتیجه ای مطلوب برسند اما در طول تاریخ آن قدر نظریات گوناگون و بی اساس و باطل و بدون دلیل و برهان در این زمینه مطرح گردیده است تا ثابت کنند که دین یک ریشه منطقی و عقلانی و فطری و الهی ندارد، اما همان طور که در بررسی عمده ترین این نظریات و نقد و بررسی آن ها دیدیم، هیچ یک از این نظریات قابل دفاع نیست. لذا ما در این نقد و بررسی به این نتیجه رسیدیم که نیاز بشر به دین و مذهب یک نیاز ذاتی و فطری و معقول و مستدل و منطقی و ثابت و دائمی و اصیل و همیشگی است، به طوری که برای دین الهی که پاسخ گوی نیاز فطری بشر است هیچ گونه جایگزینی وجود ندارد، نه علم و دانش می تواند جایگزین دین شود نه عدالت اجتماعی و نفی نظام طبقاتی و نه نظم و قانون اجتماعی و نه توسعه حیات اجتماعی و نه خودیابی و نه

ص: 75

خودشناسی و نه هیچ نظریه دیگری نتوانسته و نمی تواند که جایگزین دین و حق الهی و توحیدی گردد. و به عبارت دیگر خورشید دین هرگز غروب نمی کند، چنان که تاکنون هم هرگز غروب نکرده است. (1)

35- تحلیل و نقد و بررسی نهایی

آن چه به طور کلی از این تحقیق و بررسی می توان نتیجه گرفت به طور اختصار به این شرح است. فطر، در اصل به معنای شکافتن در طول است که به معنی آفریدن آمده است پس فاطر، آفریننده است، البته آن را به معنی ابداع و اختراع و ایجاد ابتکاری نیز دانسته اند. در آیه 30 سوره روم فطرت الله را مفعول فعل محذوف و فعل آن را (الزم، إتبع) فرموده اند که امر و ملازمت و پیروی از فطرت الهی یعنی دین الهی می نماید. چه دین جزء سرشت و نهاد و فطرت و خلقت انسان است، و خود دین نیز فطرت خدا و مخلوق اوست که از بشر قابل انفکاک نیست و این فطرت خدایی که بشر بر آن آفریده شده است ثابت و غیر قابل تبدیل است، لیکن اکثریت مردم از این امر جاهلند، پس محتاج به معلم هستند یعنی انبیاء الهی آمده اند تا مردم را از فطرت الهی خویش آگاه نمایند از طریق هشدارها، تذکرات، غفلت زدایی ها و هدایت های رسولان خداوند. پس اصل دین فطری بشر است لیکن گرد و غبار غفلت و نسیان و جهل ممکن است بر آن نشسته باشد که این فطرت غبار گرفته با گوش کردن به ندای انبیاء و با عمل به تذکرات آنان غبارروبی می شود. بهر حال دین حق بر فطرت بشر استوار است تمامی تعالیم دین حق چنین است، سازگار با فطرت، رشد دهنده و شکوفا کننده فطرت. از نظر اسلام گرایش به دین استوار و قییم و حنیف و پاک و خالص و بدور از هر گونه انحراف و کجی در عمق جان و سرشت بشر وجود دارد و انحرافات فطری عارضی هستند که از طریق اطاعت از تعالیم انبیاء این انحرافات عارضی زایل می شوند. لذا گرایش به دین و پیروی از آیین الهی اصل اولیه یک فطرت سالم و نشانی از سلامت فطرت است و هر گونه انحراف از دین الهی علامت بیماری فطرت بشری می باشد. پس بی شک نه تنها

ص: 76

1- رجوع شود به مقالات و فصول گوناگون کتاب فطرت استاد مطهری و مقاله خورشید دین هرگز غروب نمی کند در کتاب امدادهای غیبی در زندگی بشر از استاد مرتضی مطهری.

خداگرایی و خداشناسی که تمامی محتوای دین حق فطری است چه در بُعد عقاید و چه در بُعد اعمال و چه در بُعد اخلاق، تمامی کشش ها و جاذبه های آگاهانه ارادی که در عقل و اندیشه بشر اثر می گذارد و او را به انتخاب آزادانه و آگاهانه سوق می دهد فطری بشر است. اما کششی که در آن آگاهی، اراده، عقل و اندیشه و انتخاب آزادانه نقش ندارند، قطعاً مشترک میان حیوان و انسان است، غریزی بشر است، لذا فطرت انسان مجموعه کشش ها، جاذبه ها، گرایشات، تمایلات و ادراکات متعالی انسانی را می گویند. البته بی شک هر نوعی از موجودات فطرت یعنی خلقت خاص نوع خودش را دارد لیکن منظور ما در این بحث از فطرت انسان یعنی خلقت خاص نوع انسان. استاد شهید مطهری فطرت را (ام المسائل) مسائل اسلامی دانسته اند به طوری که هر گونه تربیت از دیدگاه ایشان باید تابع و پیرو فطرت و طبیعت و سرشت متری باشد، تا استعدادهای او را شکوفا نماید. یعنی انسان و شاید هر موجود قابل تربیت دیگری میان تهی، پوچ و بی هویت به دنیا نمی آید بلکه همراه خود مفطور به استعدادهایی خاص است که در پرتو دیانت و تربیت و ارشاد و هدایت مریبان بخصوص انبیاء علیهم السلام به شکوفایی و کمال می رسند و آن چه در بدو خلقت و تولید در آن ها بالقوه است، بالفعل می گردد. به عبارت دیگر هر موجودی حداقل از موجودات زنده با فطرت خاص خودش بوجود می آید، با خلقت اختصاصی و ویژه خودش از سوی خالق و فاطر هستی بدون نقشه و سابقه قبلی ابداع شده است. پس انسان فطرتی خاص خودش دارد، حیوان و گیاه نیز هر کدام فطرتی خاص خود را دارند و شاید جماد و جن و ملک نیز هر کدام فطرتی خاص خود را داشته باشند یعنی هر کدام آثار کمالی مخصوص به خود را دارند که مثلاً آثار کمالی انسان به جهت شمولش نسبت به همه مراتب خلقت بسیار وسیع است و همه از روح الهی انسان ناشی شده و موجب برتری او بر بسیاری از موجودات گردیده است. و لذا در انسان هم طبیعت، هم غریزه و هم فطرت انسانی وجود دارد که هر کدام آثار کمالی موجود در انسان را شامل می شوند. اما بحث ما در مورد فطرت انسانی یعنی خلقت اختصاصی نوع انسان است که امری تکوینی است و شامل یکدسته گرایشات و ادراکات خاص در انسان شده و به نام گرایشات فطری و ادراکات فطری نامیده میشوند و اینها از پیش آورده های انسان هستند، یعنی غیر

اكتسابی می باشند. و برای او جنبه حضوری دارند البته در آغاز بصورت استعداد در انسان نهفته هستند و به تدریج پس از تولد ظهور و تجلی می یابند مانند اندکی از ادراکات و علوم و معارف که اگر تصور شوند تصدیقشان فطری است. یعنی بدیهی فطری است، و مانند گرایشاتی چون عشق، پرستش و عبودیت، کمال طلبی، حس نیکی و خیر و عدالت و مبانی اخلاقی، حقیقت جویی، زیبایی و جمال طلبی، گرایش به ابتکار و خلاقیت و ابداع و نوآوری که به عبارتی همه این ها در دو بُعد (فطرت عقل و فطرت دل) خلاصه می شوند، آثار و شعاع فطریات ابدیت و جاودانگی، نامتناهی بودن و نامحدودیت، دوام و تجاوز و زوال ناپذیری، آرامش و سکینه خاطر و اطمینان قلب و سکون، لذت معنوی و روحی و روانی، انبساط خاطر و بهجت و سرور باطنی و اتصال به مبداء فطرت می باشد و قطعاً کمال و سعادت و فلاح انسان جز این نیست که به قرب حق و جوار الهی نائل شود این است معنی فطری بودن دین امنیت مطلق، کمال مطلق، حقیقت مطلق، عشق مطلق، معبود مطلق، جمال مطلق، خیر مطلق، نیکی مطلق، عدل مطلق، علم مطلق، قدرت مطلق و خلاصه وجود مطلق یعنی الله که جز او الهی نیست.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود*** یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

آری همه هستی مظهر خداست. از جمله جامع ترین مظهر حق فطرت انسان است، یعنی حق تعالی در فطرت انسانی متجلی است، دین او، احکام او، اسماء و صفات او، معارف او همه در فطرت بشر ظهور دارد و برای رؤیت این ظهور باید به فطرت خویش رجوع کرد، گرد و غبار و غرور و خودخواهی و تکبر را از چهره جان خویش زدود و چون حافظ سرود:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم*** ای بی خبر از لذت شرب مدام

36- نتیجه

قرآن کریم دین خالص و حقیقی را آیین توحیدی و یگانه پرستی و بدون هیچگونه شرک و انحراف می داند و آن را ملت ابراهیم می نامد و به همگان می آموزد که مهمترین ملاک حقانیت یک آیین پاک رعایت کامل اصول توحید است، توحید همان اصل یگانه و واحد و مشترک میان همه تعالیم پیامبران خداوند است و به همین سبب قرآن به ما تعلیم می دهد که میان انبیاء الهی

جدایی و تفرقه نیفکنیم و به آیین همه آن‌ها احترام بگذاریم زیرا اصول آیین حق در همه جا یکی است یعنی تسلیم در برابر فرمان حق تنها ملاک حقانیت آیین انبیاء می‌باشد. (1) بنابراین دین الهی چیزی جز تسلیم شدن در برابر قوانین الهی نیست همان قوانینی که جامع‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها در آیین حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) جمع گردیده است. به همین سبب خداوند به پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) و همه مسلمانان دستور می‌دهد که علاوه بر ایمان به آن چه بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شده نسبت به همه آیات و تعالیمی که بر انبیاء سلف نازل گردیده معتقد باشند و اعتراف کنند که ما هیچ گونه فرقی در میان آن‌ها از نظر حقانیت و ارتباط به پروردگار قایل نیستیم و همه را به رسمیت می‌شناسیم، همه رهبران الهی بوده و با هدفی واحد برای هدایت خلق مبعوث شده‌اند و ما در برابر فرمان خداوند کاملاً تسلیم هستیم و اگر کسی این اسلام را نداشته باشد و دین و آیین او تسلیم در برابر فرمان خدا نباشد او در آخرت از زیانکاران است. در نتیجه می‌توان گفت دین و آیین حقیقی و فطری اسلام حقیقی است انسانی، فردی، منطقی و معقول که مافوق نژاد و زبان و رنگ و قومیت و ملیت و سایر تعصبات محدود کننده می‌باشد. لذا اگر کسی خود را از تنگنای خرافات، موهومات و تقلیدهای نابجا و تعصبات کورکورانه و جاهلی رها سازد قطعاً در برابر دین الهی اسلام سر تسلیم فرود خواهد آورد و با کمال رضا و رغبت اسلام را قبول خواهد کرد، همان اسلامی که منشأ در فطرت انسان دارد و با عقل و اندیشه آزاد او نیز کاملاً هماهنگ و سازگار است. (2) دین که به معنی جزاء و پاداش و نیز به معنی اطاعت و پیروی از فرمان آمده و در اصطلاح عبارتست از مجموعه عقاید و قوانین و آدابی که انسان در سایه آن‌ها می‌تواند به سعادت و خوشبختی در دو جهان برسد و از نظر فطری و اجتماعی، اخلاقی و تربیتی در مسیر صحیح گام بردارد، چیزی جز تسلیم در مقابل خدا نیست و از همین روی است که قرآن می‌فرماید: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...) همانا دین و آیین حقیقی در پیشگاه خدا همان تسلیم بودن در برابر فرمان او و تسلیم شدن در برابر حقیقت است و به عبارت دیگر روح دین و دیانت و تدین و دین داری تسلیم بودن در برابر حق است و این مسأله امری است و رای همه زمان‌ها و مکان‌ها و نژادها و زبان‌ها، پس

ص: 79

1- بقره 135 تا 137

2- آل عمران/ 83 تا 85

ملاکی است ثابت و مطلق و جوهر همه تعالیم پیامبران الهی را نیز همین اسلام تشکیل می دهد که البته اسلام چون سایر مفاهیم معنوی مشترک معنوی است یعنی دارای مراتب و درجات مختلف است که عالی ترین مرتبه و درجه آن، آیین پیامبر خاتم (صلی الله علیه واله) است که آن نیز اسلام نامیده شده است. (1) به هر حال دین عبارتست از اصل توحید و اصول دیگری که میان تمام مذاهب و شرایع و تعالیم همه پیامبران الهی مشترک است و لذا دین همیشه یکی است ولی شریعت که به قوانین و احکام و مقررات و عباداتی گفته می شود، در مذاهب و شرایع با هم تفاوت دارند و به همین سبب قرآن کریم می فرماید: (برای هر کدام از شما شریعت و طریقه و راه روشنی قرار دادیم) (2) و در جای دیگر قرآن می فرماید که پنج تن از پیامبران خدا یعنی (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد) (صلی الله علیه واله)) آشکارا صاحب شریعت بوده اند بنابراین شریعت متعدد و متکثر است اما دین پیوسته واحد است. شریعت طریق وصول به ایمان و تقوی و عمل صالح و عدالت و توحید و عبودیت خدای بزرگ و به عبارتی دیگر (شرع لکم من الدین)، بیانگر این است که شریعت از دین است لذا آن چه در همه شرایع انبیاء بوده، در شریعت خاتم الانبیا (صلی الله علیه واله) نیز هست، یعنی (آن چه خوبان همه دارند تو تنها داری). آری اصول و مسائل بنیادی همه شرایع آسمانی یکی است و به عبارت دیگر مجموعه دین الهی از نظر اساسی و ریشه همه جا و همیشه یکی است هر چند تشریعات و قوانین فرعی متنوع و متکثر می باشد.

37- کلام آخر

تجربه تاریخی زندگی بشر خصوصا در دوران مدرن حیات انسانی به خوبی نشان داده است که دین جزئی جدا نشدنی از وجود نسل بشر بوده و خواهد بود به همین دلیل در تمامی نقاط جهان و در تمامی طول تاریخ بشر همواره سخنی از دین رفته، می رود و خواهد رفت. حتی در جهان مبتنی بر انسان محوری (اومانیزم) امروزی نیز، دین شناسی و مطالعه در مورد آن همچنان محوریت خود را حفظ کرده است و شاید بتوان در حد یک ادعا مطرح کرد که پژوهش درباره دین و دین

ص: 80

1- آل عمران/19

2- مائده 48

شناسی و در جهان غرب بیشتر از جهان شرق است و ادبیات وسیعی در این باره تولید شده است. بخشی از این ادبیات وسیع که در سال های اخیر مبتلا به کشور ما نیز شده است، به رابطه ی دین و دموکراسی مربوط است. به هر حال تعاریف متعددی از دین به عمل آمده است. سابقه ی عملیاتی ادیان موجب شده که دین گاه تا حد یک امر قدسی ارتقا یابد و گاه از یک امر عادی در حد امور روزمره ی زندگی بشر مرتبه نازل تری بیابد. قدسیت دین بیشتر به این معنا بوده که دین امری علوی است و هیچ تأثیر مستقیمی در زندگی جاری بشر ندارد و تنها افراد بشر به عنوان پناهگاه روحانی یا دستاویز معنوی از آن استفاده می کنند. در این صورت دین گاه تا حد امری اخلاقی تنزل می یابد که صرفاً در اخلاقی کردن بشر در زندگی فردی اش نقش دارد و به زندگی سیاسی اجتماعی وی ارتباط نمی یابد واضح است که بین این گونه دین و مردم سالاری ربط مستقیمی نمی توان یافت، گرچه تأثیر غیر مستقیم آن بر دین را نیز نمی توان منکر شد. همچنین در این دیدگاه دین، گاه تا حد امری خرافی تنزل می یابد و در عداد خرافات قرار می گیرد. انواع دین هایی که ماهیتی خرافی دارند هیچ گاه تأثیر مستقیمی در زندگی سیاسی بشر نداشته اند. معمولاً خرافات همواره موجب عقب ماندگی زندگی اجتماعی بشر شده و تلاش مصلحان جهان نیز در اولین گام حرکت خود متوجه زدودن خرافات از سنن و عناصر محرکه ی اجتماعی بوده است این تعریف از دین نیز از نظر ارتباط با مردم سالاری با تعریف سابق وجهه ی مشترک دارد. بنابراین باید به دنبال تعریفی از دین گشت که با مردم سالاری وجه مشترکی داشته باشد. اگر دین را به عنوان برنامه ی خداوندی برای سعادت دنیایی و آخرتی بشر تعریف کنیم بین مردم سالاری و دین وجه مشترک زیادی مشاهده خواهد شد. دینی که دنیا را مقدمه ی سعادت همیشگی بشر قرار دهد در واقع به خودی خود متضمن و محتوی برنامه ی سیاسی برای اداره زندگی بشر است بی تردید مشارکت کنندگان در این برنامه سیاسی کسی جز انسان ها نیستند که تحقق بخشندگان به این برنامه الهی اند. این تعریف با آن چه از ماهیت دینی اسلام برداشت می شود، تطابق کامل دارد. دین اسلام به گواهی آگاهان علوم اجتماعی، دینی سیاسی است که تمامی اجزای آن در آن واحد هم عبادی و هم سیاسی هستند و نمی توان بین آن ها تفکیک و تمایزی قایل شد. در واقع با این دیدگاه است که می گوئیم

در متن دین اسلام و به ویژه اسلام شیعی، به خودی خود نوعی مردم سالاری وجود دارد و یقیناً به همین خاطر هم بوده است که همواره مسلمانان و خاصه شیعیان و رهبرانشان بر این عقیده بوده اند که دین اسلام به لحاظ جامعیت سیاسی خود نیازمند اخذ مدل دموکراسی از مکاتب بشری نیست و در بنیاد مدل دموکراتیک خود از استقلال برخوردار است در عین این که در تکامل عملی مدل خود، خود را نیازمند بهره گیری از دستاوردها و تجارب بشری می داند و در ایران از دیرباز اسلام در متن زندگی مردم حضور داشته و از زمان شکل گیری دولت صفویه مذهب شیعه دوازده امامی در این سرزمین به دین اکثریت تبدیل شده است. از طرف دیگر لفظ دموکراسی بیش از یک صدسال است که در فرهنگ نوشتاری و سیاسی کشور ما وارد گردیده است.⁽¹⁾

ص: 82

1- دین پژوهشی ترجمه بهاء الدین خرمشاهی

1- توحید سر آغاز دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله)

پیغمبر که در میان مردم ظاهر می شود دعوتش از چه نقطه ای آغاز می شود؟ حسن مطلع و حسن ابتدا را ببینید. وقتی که در میان مردم می آید فریاد می کند: «ایها الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا» معبودی جز خدا نیست، لایق پرستشی جز خدا نیست، لایق تعظیم و تکریمی جز خدا نیست. همه چیز را غیر از خدا از پیش روی خود بردارید و بگویید خدا.

کسانی که با روش فلاسفه و متکلمین آشنا هستند می دانند، فلاسفه وقتی می خواهند درباره خدا بحث کنند اثبات واجب و اثبات وحدت واجب می کنند از راه های مختلف، ولی اسلام جور دیگر شروع می کند، لاله الا الله. اسلام از نفی شروع می کند و به اثبات می رسد، نفی و اثباتی که توأم با یکی دیگر است. این جمله لاله الا الله که همه حروف آن را (لام) و (الف) و (ه) تشکیل می دهد و دوازده حرف بیشتر نیست، سلب است و ایجاب (لا اله سلب است و الا لله ایجاب)، نفی است و اثبات، عصیان است و تسلیم. نیمی از آن عصیان و تمرد است، نیم دیگر تسلیم، نه است و آری (نه، بلی) هم نه هم بلی. آزادی است و بندگی. قسمت اولش آزادی است، قسمت دومش بندگی و عبودیت، آزادی از غیر خدا و بندگی ذات حق، آن یگانه بندگی در میان بندگی های دنیا که با هیچ آزادی منافات ندارد، بندگی که عین آزادی است. ما کلمه ی ایمان را زیاد شنیده ایم از ایمان فقط جنبه تسلیمش را می دانیم در صورتی که قرآن هرگز ایمانی را که فقط تسلیم باشد و در کنار آن تسلیم، عصیان و تمرد نباشد نمی پذیرد. غیر از کلمه لاله الا الله در آیه الکرسی هم می خوانیم: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة

الوثقی) ببینید کفر و ایمان با همدیگر توأم شده است. آن کسی که به طاغوت کفر و عصیان می ورزد و ایمان به خدا دارد. ایمان به خدا همیشه توأم با کفر است. یک موحد واقعی باید کافر باشد، اگر کافر نباشد نمی تواند مؤمن باشد. اما کافر به ما سوی و مؤمن به حق. عرفای خودمان از قدیم کلمه لا-اله الا-الله را همین طور تحلیل می کردند. مخصوصا جنبه نفی قضیه را فراموش نمی کردند. شاید از همه بهتر حکیم سنایی گفته است. او درباره شهادت لااله الاالله می گوید:

شهادت گفتن آن باشد که هم زاوول بیاشامی *** همه دریای هستی را بدین حرف نهنگ آسا

نیایی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی *** کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت لا

تشبیه شاعرانه ای کرده: لا به شکل یک جاروب است که دسته ای دارد و می شود با آن جاروب کرد. شاعر می گوید در ابتدای لااله الاالله یک جاروب دستی قرار گرفته است که اول باید خار و خاشاک ها را از سر راه توحید جاروب بزیند تا موحد واقعی باشید. (1)

2- خداشناسی و توحید از دیدگاه روایات

مردی به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کرد: یابن رسول الله مرا دلالت کن بر الله که او چیست؟ زیرا بسیار شدند بر من کسانی که مجادله می کنند و مرا به حیرت انداختند. حضرت فرمود: یا عبدالله آیا هرگز کشتی سوار شده ای؟ گفت بلی، فرمود: آیا سوار کشتی شکسته شده ای در جایی که نه کشتی است که تو را نجات دهد، و نه شنایی است که تو را بی نیاز کند؟ گفت: بلی، فرمود: آیا در آن جا تعلق قلب و خاطر به قادر و توانایی پیدا کردی که تو را از آن ورطه خلاص کند؟ گفت: بلی، حضرت فرمود: پس همان الله است که قادر است بر نجات دادن، آن جا که نجات دهنده ای نیست و بر کمک کردن، آن جا که کمک کننده ای نیست. (2)

راه رسیدن به ایمان به پروردگار متعال سه راه است:

الف) معرفت و شناختن خداوند متعال به ذات قدوس او، که این معرفت اولیای خدا است و در کلام سید اولیاء حضرت علی (علیه السلام) آمده: یا من دل علی ذاته بذاته (ای کسی که به ذات خودت

ص: 86

1- پانزده گفتار استاد مطهری ص 83

2- بحار الانوار، ج 3، ص 41

بر ذات خود دلالت کردی) و در کلام حضرت زین العابدین (علیه السلام) آمده است: بک عرفتك و انت دللتني عليك (به تو شناختم تو را، و تو دلالت کردی مرا بر خودت)

(ب) فطرت انسانی که هنگام انقطاع از خلق و ناامیدی از هر دادرسی، ظهور می کند.

(ج) تفکر در مخلوقات خدا، به احتیاج ممکنات در ذات و صفات به غنی بالذات، و آیات علم و قدرت و حکمتی که در خلقت هر موجودی نمایان است و نظمی که بر جزء و کل جهان حاکم است. امام صادق (علیه السلام) در این حدیث شریف طریق دوم را بیان فرموده است و این معرفت و ارتباط فطری با خداوند متعال چنان که هنگام بیچارگی به انقطاع مطلق از غیر او وجدان می شود، می توان در حال اختیار با دو بال علم و عمل به آن رسید:

اول: آن که انسان به نور عقل حجاب جهل و غفلت را برطرف کند و ببیند که وجود و کمالات هر موجود از خودش و به خود او نیست، و بیابد که همه منتهی می شود به ذات قدوسی که (اوست خداوند آفریننده پدید آورنده صورت ساز، برای اوست اسماء حسنی) (1) و (اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست) (2)

دوم: آن که به وسیله طهارت و تقوی کدورت، آلودگی ها و رذایل نفسانی را از گوهر جان بزدايد که بین خدا و بنده او جز حجاب جهل و غفلت و کدورت گناه حاجب و مانعی نیست که باید با جهاد علمی و عملی بر طرف شود. (و آنان که در راه ما جهاد کردند هر آینه آنان را به راه های خودمان هدایت می کنیم) (3)

1. زندیقی از حضرت امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد که چه دلیلی بر صانع عالم است؟ امام (علیه السلام) فرمود: (اگر به بنایی نظر کنی علم پیدا می کنی که آن بنای مشید بنا کننده ای دارد، هر چند بانی را ندیده باشی. پرسید صانع عالم چیست؟ فرمود: چیزی است برخلاف سایر اشیاء، نه جسم است نه صورت، نه به حواس پنجگانه احساس می شود، نه او هام او را ادراک می کند، و نه روزگار بر او نقصان وارد می کند، و نه زمان او را متغیر می نماید. (4)

ص: 87

1- حشر / 24

2- حدید / 3

3- عنکبوت / 69

4- بحار الانوار، ج 3، ص 29

2. به این ابی العوجاء فرمود: آیا مصنوعی یا غیر مصنوع؟ گفت مصنوع نیستیم. فرمود: اگر

مصنوع بودی چگونه بودی؟ متحیر ماند و بیرون رفت. (1)

3. به این ابی العوجاء در مسجد الحرام فرمود: اگر امر چنان باشد که این ها می گویند، آن ها به سلامت نایل شده اند و شما به هلاکت و اگر چنان نباشد شما و آن ها برابرند. گفت: آن ها چه می گویند و ما چه می گوئیم؟ گفتار ما و آن ها یکی است، فرمود: چگونه گفتار شما و آن ها یکی است، آن ها می گویند معاد و ثواب و عقاب است، برای آسمان خدایی است، آسمان معمور است، و شما گمان می کنید خراب است واحدی در آن نیست. گفت: اگر امر چنانست که می گویی چرا خدا برای خلق خود ظاهر نمی شود، که آن ها را به عبادت خود دعوت کند تا اختلاف از میان برود و چرا خود در حجاب است و رسولان را فرستاده؟ و اگر خود مباشر دعوت بود به ایمان به او نزدیک تر بود. حضرت فرمود: چگونه از تو در حجاب است کسی که قدرتش را در نفس تو نشان داده؟!

بود تو بعد از نبودت، و بزرگی تو بعد از کوچکیت، و قوت تو بعد از مرضت، و رضای تو بعد از غضبت و غضب تو بعد از رضایت و حزن تو بعد از شادیت و شادی تو بعد از حزنت و حب تو بعد از بغضت و بغض تو بعد از حبت و عزم تو بعد از ابا و امتناع و امتناع تو بعد از عزم و شهوت تو بعد از کراهت و کراهت تو بعد از شهوت و رغبت تو بعد از هیبت و رهبت تو بعد از رغبت و امید تو بعد از یأس و یأس تو بعد از امیدت، خطور آن چه که نبود به ذهن تو در وهمت و زوال آن چه به او معتقد بودی از ذهنت و همچنان آثار قوت خدا را در نفس من می شمرد که نمی توانستم انکار کنم، تا حدی که گمان کردم بین من و او خدا ظاهر می شود (2).

اگر کسی در بیابانی بنایی مشاهده کند هر چند ساده از نظر قواعد معماری، بی تأمل می گوید: چه کسی این بنا را ساخته است و نمی گوید چه شده که این بنا پیدا شده؟ تردیدی نیست که عقل و فطرت در هر پدیده، پدید آورنده ای را جستجو می کند و معلول را منفک از علت نمی بیند و سطح، سقف، در و دیوار را نشانه دانش و بینشی می بیند که هر قسمتی از بنا را با در نظر گرفتن کاربرد آن

ص: 88

1- الکافی، ج 1، ص 76

2- بحار الانوار، ج 3، ص 43

به کار گرفته و به تناسب دقتی که در نقشه ساختمان از نظر اصول مهندسی به کار گرفته شده، به مراتب دانش سازنده پی می برد. آیا دلالت آن بنا هر چند کاخ سلطنتی باشد بر علم و حکمت بنا با حکایت کاخ رفیع جهان از علم و حکمت بانی آن قابل مقایسه است؟!

4. امام ششم (علیه السلام) به مفضل فرمود: اگر به فکر خود در عالم تأمل کنی و به عقل خود آن را تمیز دهی، جهان را همچون خانه های بنا شده می بینی که تمام آن چه بندگان خدا به آن احتیاج دارند در آن مهیا گشته است، آسمان همچون سقف بلند این خانه و زمین همچون فرش گسترده آن است.

ستارگان مانند چراغ های انباشته و مرتب در سقف آن و گوهرهای مقرونه در معادن همانند ذخیره های آن است و هر چیزی در این خانه مهیا شده است، و انسان همانند صاحب خانه در آن است که انواع نباتات برای حوایج او و اصناف حیوانات برای مصالح و منافع او فراهم شده است، کل این بنا و جهان و هر یک از اجزای آن دلالت می کند که به ید قدرت علیم حکیمی ساخته و پرداخته شده است که هر یک دلیل وجود علم، قدرت، اراده و حکمت بی پایان اوست و ارتباط اجزای جهان و نظام واحد حاکم بر آن دلالت بر خالق یکتا می کند. و همچنین به او فرمود: در حکمتی که آفرینش درخت و گیاهان است تأمل کن که گیاه مانند حیوان محتاج به غذا است و دهانی مانند دهان حیوان ندارد، پس ریشه های آن را در زمین فرو برده تا غذا را از زمین بکشد و به شاخه ها و برگ ها و میوه ها برساند، زمین همچون مادر، نباتات را در دامن تربیت خود گرفته، ریشه گیاه برای غذا گرفتن از این مادر دهان گشوده است و همچنان که خیمه اگر بخواهد راست بایستد و در مقابل تندبادها سقوط نکند باید به وسیله طناب ها از هر طرف استوار شود، ریشه های درخت هم در زمین از هر طرف منتشر می شود تا درخت را سرپا نگاه دارد، و اگر این چنین نبود چگونه این نخل بلند در مقابل تندبادها ثابت قدم می ماند. تأمل کن مفضل! آفرینش یک برگ را می بینی که در هر برگ درخت عروق و رگ هایی است از عروق درشتی که در طول و عرض برگ پراکنده شده اند و از عروق باریکی که در خلال آن عروق درشت با دقت در کنار اجزای برگ بافته شده اند، که اگر با دست بافته می شد دست بشر در یک سال از ساختن برگ های یک درخت فارغ نمی شد، و محتاج به آلات و حرکت ها بود. در چند روز بهار کوه و دشت از این برگ های با آن بافت ها پر می شود بدون هیچ حرکت و کلامی و فقط به اراده نافذ در همه چیز و

امر مطاع خداوند متعال. آن عروق باریک مانند موی رگ های بدن در تمام اجزای برگ پراکنده شده، که غذا را به هر جزئی برساند، و عروق درشت به صلابت و متانتش اجزای برگ را از پراکندگی نگه دارد.

تأمل کن در حبوب و دانه ها، که آن ها را در ظروفی مانند کیسه قرار داده تا از آفت ها محفوظ بمانند و به ثمر برسند و از دست برد طیور مصون باشند. این چه علم و حکمتی است که در آب و خاک مایه و مرگ پوست و دانه را فراهم کرده اند اما مغز آن را به حیات گیاهی زنده می کند؟ ریشه را قدرتی می دهد که زمین را بشکافد و در ظلمت خاک قوت و غذای گیاه را جذب کند، و در هر قسمت از سفره خاک قوت درختان مختلف را مهیا کرده تا هر گیاهی و درختی غذای مخصوص خود را بیابد و ریشه هر درختی را طوری قرار داده است که جز قوت مخصوص خود را که میوه مخصوص درخت را می دهد جذب نکند و با قوه جاذبه زمین مبارزه کند و آب و غذا را به ساقه و شاخه بفرستد و مقارن با فعالیت ریشه در دل خاک برای جستجوی غذا و آب، فعالیت ساقه در فضا برای تهیه نور و هوا شروع شود. و هر چه کوشش شود ریشه ای را که برای فرو رفتن در اعماق خاک ساخته شده و ساقه ای را که برای سر کشیدن به فضا پرداخته شده از آن سنت حکیمانه باز دارند و برعکس، ریشه را به جانب فضا و ساقه را به زیر خاک ببرند. آن دو با قانون شکنی مبارزه می کنند و مسیر طبیعی خود را می پیمایند. (و هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی یابی) (1)

تنها تأمل در آفرینش یک درخت و عروقی که از ریشه آن به هزاران و برگ و با نظامی بهت انگیز کشیده شده و قدرتی که به هر سلولی از سلول های برگ داده شده که آب و غذای خود را توسط ریشه از اعماق زمین جذب کند، کافی است که انسان به علم و حکمت نامتناهی ایمان بیاورد.

(چه کسی آفرید آسمان ها و زمین را، و برای شما از آسمان آبی نازل کرد، پس رویانید درخت ها را، آیا الهی است بالله، بلکه آن ها قومی هستند که عدول می کنند از حق) (2)

و (آیا شما درختش را پدید آوردید یا ماییم پدید آورندگان) (3)

ص: 90

1- احزاب/62

2- نمل/60

3- واقعه /72

(و رویانیدیم در آن از هر چیز موزون و سنجیده شده) (1)

و هر گیاهی و درختی که بنگرید از ریشه تا میوه اش آیت علم، قدرت و حکمت حق است و سر سپرده آیینی است که برای پرورش آن مقرر شده است: (و گیاه و درخت سجده می کنند) (2) همچنان که تأمل در زندگی هر حیوانی راهنمای آدمی به خدا است.

5. ابوشاکر دیصانی بر امام صادق (علیه السلام) وارد شد و گفت: با جعفر بن محمد مرا بر معبود من دلالت کن.

طفل صغیری با تخم مرغی بازی می کرد، امام (علیه السلام) آن تخم مرغ را گرفت و فرمود: ای دیصانی این حصاری است مکنون، پوستی غلیظ دارد و زیر پوست غلیظ پوست رقیقی است، و زیر آن پوست رقیق طلای مایع و نقره روانی است که هیچ یک به دیگری مخلوط نمی شود، نه از اندرون این حصار محکم مصلحی بیرون آمده تا خبر از اصلاح آن بدهد و نه از بیرون مفسدی در آن داخل شده تا خبر از افساد آن بدهد و نه کسی می داند که این تخم مرغ برای نر آفریده شده است یا برای ماده. این حصار محکم از ماده آهکی تصفیه شده را که در آن اسراری نهفته است، کدام تدبیر ساخته است و آن را از دانه هایی که مرغ می خورد جدا کرده و در تخمدان او همچون مأمنی برای پرورش جوجه فراهم کرده و در آن نطفه را مانند گوهری در صدف جا داده و چون جوجه از مادر جداست و در دوران جنینی رحمی نیست که جوجه از آن غذا بگیرد، غذای او را در همان حصار کنار او آماده کرده است و بین جدار آهکی غلیظ و جوجه و غذای او، پوست لطیفی را قرار داده است که از غلظت آن حصار آسیبی به جوجه و غذای او وارد نشود و در آن عرصه تاریک و ظلمانی اعضاء و قوای جوجه از استخوان ها، عضلات، عروق، اعصاب و حواس، که تنها مطالعه در ساختمان چشم آن حیوان، محیر العقول است، هر یک را به جای خود به وجود آورده است و چون باید برای ارتزاق دانه ها را از لابلای سنگ و خاک تهیه کند، دهان او را به منقاری از جنس شاخ مجهز می کند که از برخورد با سنگ های زمین آسیب نبیند و برای این که رزق او فوت نشود، چینه دانی به او می دهد که هر دانه را که پیدا می کند از دست ندهد و در آن محفظه نگهداری می کند

ص: 91

1- حجر 19/

2- الرحمن 6/

که به تدریج به هاضمه تحویل دهد و پوست او را به بال و پر می پوشاند به این وسیله از سرما و گرما و آسیب ها و آزار جانوران آن پوست لطیف را حفظ می کند، گذشته از ضروریات و واجبات زندگی حیوان از مستحبات هم که آرایش ظاهر اوست غفلت نمی کند و آن بال و پر را به رنگ های دل پذیر رنگ آمیزی می کند. و چون برای این تکامل حرارت موزون سینه مرغ لازم است، حیوانی که فقط تاریکی شب او را از حرکت و تلاش باز می دارد، ناگهان حالتی پیدا می کند که از تکاپو می افتد و تا زمانی که احتیاج به آن حرارت است بر روی تخم می خوابد. آیا کدام حکمت است که این خمودی را بر مرغ مسلط می کند تا جنبش حیات را در جوجه به وجود آورد؟ و کدام استاد است که به او می آموزد که تخم را در شبانه روز بگرداند تا تعادل اعضاء به هم نخورد و هنگامی که خلقت جوجه تمام شد، جوجه را راهنمایی می کند که با منقار خود حصار محکم را بشکند و پا به عرصه جهانی بگذارد که برای زندگی در آن جهان، آن اعضاء و قوا به او داده شده است و مرغی که به غریزه حیوانی جز جلب ملایمات و دفع ناملایمات حیات خود، عامل دیگری در او مؤثر نبود ناگهان انقلابی در او به وجود می آید، که برای حفظ جوجه سینه خود را سپر بلا می کند و تا وقتی که جوجه احتیاج به نگرانی دارد این عاطفه در او باقی می ماند؟ آیا مطالعه در یک تخم مرغ کافی نیست که ما را راهنمایی کند به آن کسی که (خلق فسوی والذی قدر فهدی) آن کس که آفرید پس راست و برابر کرد و آن که تقدیر کرد پس هدایت کرد(1).

به این جهت امام(علیه السلام) به ابوشاکر فرمود: آیا مدبری برای آن می بینی؟ پس مدتی طولانی سکوت کرد و سپس شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیغمبر و امامت آن حضرت داد و نسبت به آن چه در آن بود توبه نمود.(2)

6. ابوشاکر دیصانی از امام صادق(علیه السلام) پرسید: دلیل آن که برای تو صانعی وجود دارد چیست؟ آن حضرت فرمود: چیزی که نبود و موجود شد یا خود او، خود را موجود کرده است یا غیر او، اگر خودش، خود را موجود کرده یا هنگامی که موجود بوده سبب وجود خود شده، یا هنگامی که نبوده، در صورت اول، به موجود، وجود بخشیده است و این محال است و در صورت دوم باید

ص: 92

1- اعلیٰ/3 و 2

2- بحار الانوار، ج 3، ص 32

معدوم، علت وجود شود و آن هم محال است و اگر غیر او، او را به وجود آورده، اگر آن غیر مانند آن چیز نبوده و موجود شده حکم او حکم همان چیز است. پس به ضرورت عقل هر چه نبود و موجود شده باید وجود آورنده و سازنده ای داشته باشد که عدم و نیستی در ذات او راه نداشته باشد. از این رو تمام تطورات و پدیده های جهان، دلیل وجود، پدید آورنده ای است که پدید آورنده ندارد و همه آن ها مصنوعات و مخلوقات خالق است که مصنوع و مخلوق نیست.

7. عبدالله بن نسان از حضرت امام صادق (علیه السلام) از لاتدر که الابصار سؤال کرد، حضرت فرمود: آیه (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَن عَمِيَ فَعَلَيْهَا) مراد از آیه احاطه بصیرت به خداوند متعال است و مراد کوری و بینایی چشم نیست. آیات الهی و کتب آسمانی که سبب بصیرت شما استالته از طرف خدا آمده پس هر کس بصیرت یافت خود به سعادت رسید و هر کس کور بماند خود در زیان است. (1)

خدایی که به دیده باطنی دیدنی نیست بزرگتر از آن است که به چشم دیده شود. این منتهای معرفت شایسته مقام ربوبیت است که انوار حواس و افکار و عقول در مقابل نور ذات قدوس او خاموش است و رؤیت ذات قدوس او نه به رؤیت قلوب و بصر و بصیرت و نه به مشاهده عیان و ادراک اذهان است، بلکه رؤیت او رؤیت قلوب به حقایق ایمان است.

8 از هشام بن حکم روایت شده که: مردی از حضرت امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد که: خدا رضا و سخط دارد؟ فرمود: بلی ولی رضا و غضب او مانند رضا و غضب خلق نیست، چون رضا و غضب در خلق موجب انتقال از حالی به حال دیگر می شود. و خالق منزله از آن است که عارضه ای بر او عارض و دخیلی بر او داخل شود، این خاصیت موجود مرکب است و خداوندی واحد است، احدی در ذات خود و معنای رضای او ثواب او، و معنای سخط او عقاب او است، تحول حالات صفت آفریده عاجز و محتاج است و خداوند تبارک و تعالی قوی و عزیزی است که حاجتی به چیزی از آن چه آفریده است، ندارد و خلق او همگی محتاج او هستند، این است و جز این نیست که همه چیز را بدون حاجت و سبب آفرید.

ص: 93

9. در حدیث دیگر از آن حضرت آمده است: (الله نوری است که ظلمتی در او نیست، زیرا هر نوری چه مادی چه مجرد آمیخته به ظلمت احتیاج، در هستی و وجودش، به نور بالذات است) و زنده ای است که مرگ در او نیست، و عالمی است که جهل در او نیست، و صمدی است که راه برای نفوذ در او نیست، او نوری الذات، حی الذات، عالم الذات، صمدی الذات است.

واحدی است که ثانی ندارد و احدیتی است که اجزای خارجی و ذهنی ندارد.

10. در روایتی از عبدالله بن نسان است که ابو عبدالله فرمود: در ربوبیت عظمی و در الهیت کبری است به جز خدا کسی چیزی را از ناچیز به وجود نمی آورد، به جز خدا کسی جوهری را به جوهری منتقل نمی کند به جز خدا کسی چیزی را از وجود به عدم منتقل نمی کند. هستی بخش بعد از نیستی و نیست کننده بعد از هستی و تبدیل کننده گوهر ذات قدرت مطلقه خداوندی است که (علی کل شیء قدير) است و اراده نافذهای است: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنَّ فَيَكُونُ) (1)

11. در روایتی آمده است: از حضرت امام صادق (علیه السلام) سؤال شد: از این کلام خدا: (هو الاول والآخر) اما اول را دانستیم، تفسیر آخر را بیان فرما. فرمود: هیچ چیز نیست جز آن که در معرض تغییر و زوال و انتقال از رنگی به رنگی، و از هیئتی به هیئتی و از صفتی به صفتی، و از زیاده به نقصان و از نقصان به زیاده است الا- رب العالمین که لم یزل ولا یزال به یک حالت است، او اول است قبل از هر چیز، و او آخر است بر آن چه که زوال پیدا نکرده، اسماء و صفات او لایتغیر است.

12. مردی از آن حضرت پرسید: اساس دین توحید و عدل است و علم آن بسیار، آن چه وقوف بر آن سهل و حفظ آن میسر است بگو! فرمود: اما توحید آن است که بر پروردگار خود روا نداری آن چه را بر خود روا می داری و اما عدل آن است که آن چه تو را به آن ملامت کرده به خالق خود نسبت ندهی. مستفاد از کلام آن حضرت (علیه السلام) در توحید این است که وجود و کمالات وجود است، و تغیر و تبدل و تجزیه و ترکیب است، اگر حیاتی است قبلش عدم و بعدش مرگ است و اگر علمی است توأم با جهل، و قبل و بعدش جهل است و اگر قدرتی است توأم با عجز و قبل و بعدش عجز و ناتوانی است هر کمالی آمیخته به نقص، و هر وجدانی ملازم با فقدان، و هر وجودی مقرون و مسبوق و ملحق به عدم است و اگر این صفات بر خدا و خالق روا باشد، متصف به این

ص: 94

صفات مربوب است نه رب و مخلوق است نه خالق، پس توحید آن است که آن چه بر خود جایز می دانی بر پروردگار خود جایز ندانی 13.

13. امام ششم (علیه السلام) دو جمله در عدل و توحید به هشام تعلیم کرد و به او فرمود: از عدل است که خدا را متهم ننمایی و از توحید است که خدا را توهم نکنی. جمله دوم ناظر به این است که آن چه در عقل و ادراک بگنجد قائم به عقل و ادراک است و خداوند قیوم عقل، وهم و حس است و ساخته و پرداخته عقل و وهم ممکن نیست که خالق عقل و وهم باشد، پس توحید آن است که خدا را توهم نکنی (1).

14. حضرت امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند تبارک و تعالی از شباهت به خلق خودش خالی و به دور است و خلق خدا نیز از شباهت با خدا خالی و به دور است و هر چیزی که اسم شیئی بر او واقع شود به جز خداوند تبارک و تعالی، مخلوق است و خداوند عزوجل خالق هر شیئی است. همان خداوند تبارکی که هیچ چیزی مانند او نیست «لیس کمثله شیء» (2).

قدر گوهر این معرفت را کسانی می دانند که عظمت خلقت عالم و علم و حکمتی که در یک سلول تا بزرگترین منظومه ها و کهکشان ها تجلی کرده بیابند و نظمی که بر جزء و کل نظام عالم حاکم است، با ذره بین علوم ببینند که چگونه علم و قدرت لایتناهی میلیاردها کواکب را با نظم اداره می کند. و آیات علم و حکمت و قدرت در ترکیب کائنات دلیل اسماء حسنی و صفات علیای اوست و حکومت نظم واحد بر جهان گواه وحدت اوست. و احتیاج و فقر ذاتی کائنات وابستگی وجود آن ها را در حدوث و بقاء به آن غنی بالذات نشان می دهد که خدایی است که شباهت او به خلق و شباهت خلق به او محال و تشبیه او به خلق و تشبیه خلق به او کفر است و ادراک او به حس خیال و وهم و عقل غیر ممکن است.

3- آثار اعتقاد به خدا

1. اعتقاد به خدا سنگ بنای سلامت معنوی فرد و جامعه است.

ص: 95

1- بحار الانوار، ج 5، ص 58

2- التوحید شیخ صدوق، ص 105

2. با اعتقاد به خدا قلب و فکر انسان به نجات از ناراحتی‌ها و نگرانی‌ها اطمینان و آسایش پیدا خواهد کرد.
3. پاسخ مثبت به ندای وجدان و نیاز فطرت است.
4. در اثر ایمان به خدا انسان آرامش کامل پیدا می‌کند. و خود را متکی به قدرت و نیروی پروردگاری دانند.
5. به زندگی انسان جهت و هدف و محتوی می‌دهد.
6. ایمان به خدا و اعتقاد به مبدأ اعلی کاملاً اطمینان بخش است.
7. مسیر وجودی انسان را از ابتدا تا انتها روشن می‌کند.
8. وقتی انسان به چیزی ایمان داشته باشد و در راه آن چیز محبت و علاقه و حرارتی به خرج دهد زندگی او دارای ارزش می‌شود.
9. هدایت و کمال و سعادت بشر را تأمین می‌کند.
10. عقل و خرد به ما می‌گوید برای رفع ضرر بزرگی اجتماعی لازم است که در پی خداشناسی برویم.
11. آرامش و تعادل روحی روانی انسان را تأمین می‌کند.
12. مؤثرترین داروی شفابخش نگرانی همانا ایمان و اعتقاد به خدا است.
13. فضایل اخلاقی و نفسانی درون را شکوفا می‌کند.
14. ایمان به خدا معالجه غم و نگرانی است.
15. پشتوانه قانون‌گرایی، حق‌گرایی و روابط سالم اجتماعی است.
16. خداشناسان چون دارای معرفتند و می‌توانند به وسیله اطاعت از خدا رضایت کامل پروردگار را جلب کنند در نتیجه نیروی بی‌نهایت خدایی پشتیبان آن‌ها می‌گردد.
17. نجات از شرک و بت پرستی و انحراف.
18. روابط میان انسان و خدا و خودش و دیگران و جهان را به طور متعادل، معقول و هماهنگ به نحوی تنظیم می‌کند که تأمین‌کننده کمال و سعادت دنیوی و اخروی او می‌باشد.

19. با اعتقاد به خدا هدف داری انسان و جهان معنی یافته ضرورت وحی و نبوت و معاد

ادراک می شود.

20. انسان های با ایمان در مقابل تمام دستورات دینی چه در خلوت و چه در جلوت همیشه

تسلیم هستند.

4- راه های کلی خداشناسی

اشاره

حکمت: حکمت عبارت است از کمال نفس انسانی در متخلق شدن به اخلاق الهی علما و عملا به اندازه قدرت و طاقت بشر. حکمت یعنی این که نفس ناطقه انسانی جهانی شود عقلی و علمی مشابه جهان عینی. البته در فعلیت نه در قوه و ماده.

حکمت الهی از احوال موجود مطلق بماهو موجود حکایت می کند و غایتش که نفس انسانی را به عقل فعال متصل می کند و به سعادت حقیقی می رساند. زیرا صاحب صورت های علمیه، همه ی موجودات خواهد شد.

موضوع حکمت الهی موجود به معنای عام است یعنی خداوند و ماوراء طبیعت و وجود طبیعی را شامل می شود. زیرا فیلسوف بر خلاف عارف موجود را منحصر به خدا نمی داند. لذا بحث خدا یکی از مسائل حکمت الهی یا الهیات است. که این بحث را در الهیات به معنی اخص می گویند، که در زمینه شناخت خدا و صفات و افعال او بحث می کند. یعنی با ادله و براهین فلسفی درباره ذات الهی و صفات کمالیه آن ذات مقدس و در مورد چگونگی انتساب و صدور این جهان از او بحث می کند.

بر خلاف امور عامه که در آن از اوصاف کلی عارض موجود بماهو موجود بحث می شود. به هر حال غرض و مقصود از الهیات به معنی اخص پی بردن به ذات واجب الوجود است و یا اثبات این مطلب است که واجب الوجود در خارج دارای مصداق و فردی هست و صرفا یک مفهوم ذهنی نیست به طوری که همه موجودات عالم نسبت به صانع خود علم بسیط دارند، یعنی می دانند اما نمی دانند که می دانند. پس هر چند انکار خدا کنند اما در فطرت و طبیعت خود به وی قایل هستند ولی اظهار نمی کنند. و به همین جهت است که انبیاء هرگز به اثبات خدا دعوت نکرده اند

ص: 97

بلکه به توحید دعوت کرده اند، زیرا اصل وجود صانع را همگان باور دارند اما برای اوشریک و مظاهری قایل می شدند. حکما برای اثبات واجب الوجود دلایلی ذکر کرده اند که محکم ترین آن ها برهان صدیقین است که در آن از خود ذات واجب الوجود بر ذات او استدلال می کنند.

حال به بررسی و بیان برهان های اثبت وجود باری تعالی می پردازیم:

دانشمندان برای خداشناسی مراتبی را قایل هستند و می گویند اول مرتبه خداشناسی علم الیقین است که از طریق عقل و استدلال میسر می گردد. این مرتبه گاهی از راه آیات آفاقی و گاهی از راه آیات انفسی قابل پیمودن است و در هر صورت این برهان بر شناخت خدا، برهان این است که در آن استدلال از اثر خاص بر مؤثر می شود. ولی استدلال از وجود مطلق به واجب الوجود برهان لیم است. راه های کلی خداشناسی را سه دسته دانسته اند که عبارتند از:

1. راه حس و علم یا راه طبیعت، 2. راه عقل یا راه برهان و استدلال، 3. راه دل یا راه فطرت.

البته برخی هم راه وحی و تعالیم معصومین (علیه السلام) را نیز محسوب داشته و برخی دیگر راه عرفان و کشف و شهود را از راه دل یا فطرت جدا و مستقل دانسته اند.

1. راه حس و علم یا راه طبیعت

برهان نظم

انسان با مطالعه در خلقت و آفرینش موجودات و درک نظم و انتظام و هماهنگی شگفت آن ها به وجود آفریدگار متعال که خالق و ناظم حکیم و علیم و مدبر جهان و جهانیان است پی می برد (1). بی شک هر مصنوعی صانع و سازنده ای دارد، هر مخلوقی خالق و هر پدیده ای پدید آورنده ای دارد. پس هر چه حادث است و روزی نبوده است محال است که خود به خود بوجود آمده باشد و خالق دارد که بوجود آورنده همه پدیده ها و مخلوقات است و او همان خدای قادر متعال است. همان خدایی که حاکم بر همه هستی است بر تصمیمات و اراده ها و تدبیرها و همت های انسان نیز حاکم است. همان خدایی که با دل و با فطرت بیدار و پاک از راه ایمان می توان او را درک کرد. عموم مردم خدا را از طریق آثارش می شناسند، با تفکر در مخلوقات به خالق پی می برند، از اثر به

ص: 98

مؤثر می‌رسند و از مصنوع صانع را درک می‌کنند. (1) اگر آدمی در خلقت آسمان به درستی تفکر کند، در آفرینش زمین و کوه‌ها و شتر خوب اندیشه کند سرانجام به مهمترین نعمت‌های گوناگون پی می‌برد، این نعمت‌ها او را به وجود مُنعم دلالت و هدایت خواهد کرد و اقرار خواهد کرد که این جهان دارای حساب و نظم دقیق و هدف و غایت و برنامه‌ی معقول و حکیمانه است پس خود به خود به وجود نیامده بلکه دارای خالق‌ی حکیم و حسیب و عالم و قادر که همان خدای بزرگ است، می‌باشد. (2)

آیا عقل می‌پذیرد که مثلاً علامه مجلسی مردی بی‌سواد بوده و چشم خود را بسته و قلم را روی کاغذ گذاشته و پس از سیاه کردن چند هزار صفحه، اتفاقاً و به صورت تصادفی چندین جلد کتاب علمی و مفید به وجود آمده است؟ اگر عقل چنین مطلبی را جایز می‌داند که محال است که هیچ عقلی آن را جایز بداند، آن وقت جایز می‌داند که این جهان با عظمت و نظم دقیق به طور تصادفی و اتفاقی به وجود آمده است. بنابراین نظم تربیت و هماهنگی جهان بهترین گواه است بر این که جهان دارای خالق‌ی است عالم و حکیم و قادر که این جهان را بر اساس علم و شعور و غایت آفریده است. (3)

بی‌شک هر جا نظم و هماهنگی و انسجام باشد دلیل بر علم و دانش و تدبیر است و هماهنگی نشانه‌ی وحدت و یگانگی است، لذا هنگامی که در این جهان با دیده تدبیر و اندیشه نگاه کنیم نظم و هماهنگی و وحدت عمل را در پدیده‌های عظیم جهان که هر یک دستگاهی منظم است، خواهیم یافت، لذا قهراً متوجه مبدایی عالم و قادر و یگانه می‌شویم که همه این شگفتی‌ها و زیبایی‌ها و جهان سراسر نظم و انسجام و هماهنگی را آفریده است. آری این جهان با عظمت و تک‌تک پدیده‌های آن، حتی یک اتم، یک سلول، یک مورچه و یا یک شتر و یک کهکشان برای کسی که اهل تفکر و اندیشه باشد گواه بر این است که جهان پروردگاری حکیم دارد و او این جهان را حکیمانه آفریده نه لغو و باطل و بیهود و عبث. این راه برای وصول به شناسایی و

ص: 99

1- بقره/164

2- غاشیه/ 22 تا 17

3- خدا و ایمان، ص 8

معرفت خدا بسیار سهل و ساده می باشد زیرا از آن اثر پی به مؤثر و از نظم پی به ناظم و با دلیل نظم، خدایی را اجمالا ثابت می کنیم. از خصوصیات این راه این است که آرامش بیشتر و سکون فکر و اطمینان دل به انسان می بخشد. و از این طریق انسان آسان تر و سریع تر به وجود خدا پی می برد.

از پیامبر (صلی الله علیه واله) نقل شده است که فرمود: ذات اقدس حق وحی فرو فرستاده که اگر مردم تأمل و تفکر در عجایب مخلوقات من و طرز ساختمان آن ها می کردند غیر مرا عبادت نمی نمودند و اگر در ریزه کاری ها و لطایف اعمال نیک من دقت می نمودند با دیگری مانوس نمی شدند.

قرآن کریم در سوره حج آیه 72 می فرماید: مردم، مثالی زده شده است گوش فرا دارید کسانی که معبودی جز پروردگار عالم ستایش می کنند هرگز مگسی نتوانند آفرید اگر چه دسته جمعی در ایجاد آن شرکت کنند و اگر مگسی چیزی از اینان بر باید، از آن نتوانند باز گرفت ایشان و خدایانشان ناتوانند و خدای عالمیان را آن چنان که باید نشناخته اند و هم حق گذاری او را ننموده اند پروردگار نیرومند و عزیز است.

خلاصه این که برهان نظم ارجاع دادن انسان به عقل او است به طوری که همه افراد خوش استعداد چه کوچک و چه بزرگ و چه مرد و زن می توانند از این راه و با آسان ترین صورت معرفت خدا را دریابند. دانشمندان خداشناسی می گویند در عالم خلقت همه موجودات عالم هستی مانند لشکر انبوهی تحت فرماندهی واحدی به سوی هدف و مقصد خود حرکت می کنند این موجودات گوناگون یک نوع هماهنگی عجیبی با یکدیگر دارند که هر عاقلی بدون تأمل متوجه می شود که آن ها را آفریدگاری بوجود آورده و به سوی مقصدی راهنمایی می کند. بنابراین ما به حکم عقل و وجدان می دانیم هر دستگاهی که این چنین با نظم و ترتیب بنا شده باشد سازنده عاقل و حکیمی دارد، پس بدن انسان، عالم و منظومه های شمسی که با این عظمت با ترتیب عجیبی در حرکتند هم آفریننده ای قادر و دانا دارند و آن خداوند بزرگ متعال است. به تعبیر استاد شهید آیت الله مطهری: (مطالعه احوال موجودات نشان می دهد که ساختمان جهان و ساختمان واحدهائی که اجزاء جهان را تشکیل می دهد حساب شده است هر چیزی جائی دارد و برای آن جا قرار داده شد است و منظوری از این قرار دادن ها در کار بوده است. جهان درست مانند کتابی است که از طرف مؤلف آگاهی تألیف شده است، هر جمله و سطر و فصلی محتوی یک سلسله معانی و مطالب و

منظورهایی است، نظمی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار برده شده است از روی دقت خاصی است و هدف را نشان می‌دهد. (1)

برهان هدایت و راهیابی موجودات

قرآن در سوره طه آیه 50 می‌فرماید: پروردگار ما آن است که در پیکر هر موجودی آن چه را که شایسته است نهاده و سپس او را در راهی که باید برود هدایت کرده است.

موجودات این جهان علاوه بر نظم داخلی از نوعی هدایت و راهیابی نیز برخوردار هستند به طوری که هر موجودی در مسیر کمال خاص خودش قرار دارد. این هدایت و راهیابی شامل همه موجودات می‌شود. از کوچک‌ترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره، از پست‌ترین موجودات تا عالی‌ترین آن‌ها هر موجودی در این جهان به سوی غایب و مقصودی روان است.

و به عبارت دیگر نوعی میل و کشش در هر موجودی نهفته است که آن را به سوی مقصدی هدایت می‌کند یعنی موجودات با نیروی مرموزی که در درونشان هست به سوی مقصدشان کشیده می‌شوند، این نیرو همان است که از آن به هدایت الهی تعبیر می‌شود. در این مورد در سوره اعلیٰ آیه 3 و 4 چنین می‌خوانیم: (آن که آفرید و سامان داد و آن که اندازه‌گیری نمود و سپس هدایت و راهنمایی کرد.) جهان ما جهانی هدفدار است یعنی در دوران موجودات کششی به سوی هدف کمالی آن‌ها موجود است و هدف داری موجودات جهان همان هدایت الهی است.

در این جهان هر موجودی آن چه نیاز داشته در خلقت به آن داده شده اگر ما اندکی درباره گیاهان و جاندارانی که در مناطق مختلف جهان زندگی می‌کنند اعم از پرندگان، حیوانات دریایی، حشرات و خزندگان با دقت مطالعه کنیم خواهیم دید که هر کدام هماهنگی کاملی با محیط خود دارند و آن چه مورد نیازشان است در اختیارشان می‌باشد. ساختمان پرندگان آن چنان است که از نظر شکل و وزن و حواس مختلف آن‌ها را برای پرواز و جهت‌یابی و یافتن مقصدشان آماده می‌کند و اصولاً ساختمان تمام جانوران خشکی‌ها و اعماق دریا همین گونه است. هر کدام از آن‌ها توان و نیروهایشان را دقیقاً در مسیر ادامه حیاتشان به کار می‌گیرند. می‌دانند که چگونه لانه بسازند، چگونه و در چه زمانی تولید مثل کنند. چگونه فرزندان خود را پرورش دهند و چگونه از

ص: 101

دست رس دشمن مخفی شوند و چگونه با دشمن مبارزه کنند. و این ها همه مسایلی است ورای نظم موجودات و دلیل بر دخالت نوعی قصد و عمد و تدبیر در هدایت و راهیابی موجودات. و بیانگر این است که قدرت مدبری بر موجودات سیطره دارد و آن ها را تدبیر می کند. به همین دلیل است که آن ها دارای ابداء و ابتکار هستند. کارهای خارق العاده ای انجام می دهند، به مکان های دور دست مهاجرت می کنند، قدرت انطباق با محیط را دارند، قدرت تقسیم کار و درک وظیفه خود را دارند، توان تجدد ساختمان عضو از میان رفته و یا ایجاد عضو مورد نیاز خود را دارند و بدون وساطت تعلیم و تعلم نیازمندی های خود را کشف می کنند. اینجاست که بی شک باید معتقد شویم که یک نیروی غیبی و غیر مادی ورای ساختمان دقیق و منظم مادی آن ها، پیوسته آن ها را هدایت و رهبری می کند. و به تعبیر قرآن، آن هادی همان خداوند بزرگ است که همه موجودات را آفریده و هدایت فرموده است. (1)

برهان حرکت

هر متحرکی محتاج محرک است و اگر آن محرک هم متحرک باشد آن هم محتاج محرک دیگری خواهد بود و اگر همین امور را ادامه دهیم تسلسل لازم می آید و تسلسل تا بی نهایت باطل است پس سلسله حرکات جهان به محرکی منتهی می شود که خودش متحرک نیست بلکه ثابت است یعنی به محرک دیگری محتاج نیست و آن همان واجب الوجود است که ثابت بالذات و غنی بالذات و مستقل از ماسوای خود می باشد و همه موجودات دیگر به او وابسته و محتاجند. اصل برهان حرکت به ارسطو نسب داده شده و به سه وجه بیان شده است.

1. جهان دارای حرکت است و هر متحرک را حرکت آورنده ای لازم است که خود حرکت

نداشته و محرک محض است و آن خداوند عالمیان می باشد.

2. حرکت افلاک به نظر ارسطو و پیروان او حرکت ارادی است و به همین سبب آن ها برای افلاک نفس قایل بودند و به عبارت دیگر حرکت افلاک را عقلانی می دانستند. زیرا افلاک فاقد غضب و شهوت هستند. از سوی دیگر حرکت عقلانی باید غرض و غایتی داشته باشد و هر غرض

ص: 102

1- تفسیر نمونه، جلد 13، ص 218، 219 و اصول فلسفه، ج 5، ص 48 تا 54

و غایتی باید عالی تر و والاتر از خود موجود باشد. در نتیجه ارسطو گفت غایت افلاک امری مجرد از ماده است که همان واجب الوجود می باشد.

3. حرکت نفس، چون نفس از قوه به سوی فعلیت حرکت می کند یعنی پیوسته در حال تکامل است و در این حرکت ناچار علتی هست که آن را به حرکت آورده و خودش فعلیت محض می باشد و هرگز قوه به آن راه ندارد و آن علت ناچار خود واجب الوجود و یا مجرد دیگری هست که بالاخره به واجب می رسد. (1)

برهان حدوث

هر حادثی محتاج به مُحدث است و حادث موجودی است که سابقه نیستی دارد به همین جهت معدوم بوده و چنین موجودی برای هستی یافتن محتاج به محدث است و اگر آن محدث هم سابقه نیستی داشته باشد درحقیقت او هم حادث است و همین طور اگر این کلام ادامه یابد موجب تسلسل می گردد که باطل است پس جهان سراپا حدوث، و پر از موجودات حادث حتما وابسته به موجودی است، که حادث نیست سابقه نیستی نداشته و ندارد. و به اصطلاح ذاتاً قدیم است و آن هم واجب الوجود است که ثابت، غنی و قدیم بالذات و سرچشمه و مبدأ وجود همه موجودات عالم است. (2)

متکلمین مسلمان برهان حدوث را به چهار بیان مختلف به قرار زیر نقل کرده اند:

1. حدوث و پدید آمدن اشیاء و رویدادها دلیل امکان آن ها است و ممکنات همیشه محتاج به

علتند که به آن ها هستی بخشد و آن پروردگار جهان است.

2. موجودات جهان حادث یعنی مسبوق به عدم و یا به وجود دیگری هستند، پس ناچار علتی آن ها را به وجود آورده است که خود حادث نبوده و هستیش ازلی و همیشگی می باشد و هرگز عدم و غیر بر او پیشی نگرفته اند و آن خدا است.

3. با این که اجسام مانند هم هستند لیکن بعض آن ها دارای خصوصیات و صفاتی هستند که دیگری آن خصوصیات را ندارد و این اختلاف به خاطر جسمیت و لوازم و عوارض آن نبوده و

ص: 103

1- حکمت الهی و نهج البلاغه، دکتر مفتاح ص 38 و 39

2- انعام / 102

مستند به طبیعت نیز نمی باشد، زیر اقتضای جسمیت و لوازم و عوارض، در همه اجسام مساوی است و طبیعت در شیء واحد اثرهای مختلفی نمی گذارد، پس این اختلاف اجسام در صفات و خصوصیات معلول علت خارجی بوده است و آن خدا می باشد.

4. صفاتی که موجودات جهان دارند حادثند و محتاج علت و محدث می باشند. (1)

چهار دیدگاه در مورد اصل و منشأ جهان

دیدگاه ایده آلیسم: از دیدگاه ایده آلیست ها جهان هیچ واقعیتهایی جز خواب و خیال ندارد و اصولاً هیچ موجود محسوس و معقولی وجود ندارد هر چه هست ساخته خیالات انسان است. این تفکر افراطی همان تفکر سوفسطائیان یونان باستان است که به طور آشکار و بدیهی خلاف فطرت و وجدان و بیدار سالم انسان می باشد زیرا بی شک جهان پوچ در پوچ نیست، هستی اشیاء و همی و خیالی نیست. بلکه زمین، آسمان، جماد، نبات و انسان و حیوانات گوناگون نیازها و اعمال و حرکات موجود در جهان همه واقعی هستند. بنابراین دیدگاه سوفسطائیان و ایده آلیست ها از اساس باطل است.

دیدگاه صدفه: بر اساس این دیدگاه جهان خود به خود به وجود آمده است و هیچ علت و خالق در پیدایش جهان نقش نداشته است. این دیدگاه خلاف عقل سلیم و وجدان آگاه است زیرا چیزی که نبوده و سابقه عدم و نیستی دارد چگونه می تواند در حال عدم و نیستی خودش را به وجود بیاورد و به خودش هستی ببخشد؟ بدیهی که عدم و نیستی نمی تواند منشأ هستی واقع شود. بنابر این دیدگاه صدفه نیز خلاف عقل و فطرت می باشد و باطل است.

دیدگاه ماتریالیسم: این دیدگاه مدعی است که جهان طبیعت ابتدا و آغازی ندارد هم چنان که پایانی نیز ندارد. به عبارت دیگر ماتریالیسم ها می گویند جهان ماده بی آغاز و بی پایان یعنی ازلی و ابدی است. این دیدگاه نیز باطل است و آشکارا بر خلاف علوم تجربی می باشد زیرا این جهان پیوسته در حال حرکت و تغییر است و رو به نقصان و نیستی می رود بنابراین نمی تواند ابدی و ازلی باشد. از دیدگاه علم نجوم و فیزیک فضایی جهان دارای ابتداء است و در مسیر فنا حرکت می کند

ص: 104

همچنین قانون ترمودینامیک نیز این را ثابت کرده است که جهان در حال کِهولت و کاستی انرژی می باشد. در نتیجه ابدی و ازلی نیست. از سوی دیگر جهان ماده جهان ترکیب است، جهان قوه و فعل است، و بدیهی است که هر موجود مرکب به اجزاء ترکیب دهنده خود محتاج و وابسته است و هر موجود متحرکی دارای مبدأ و غایت می باشد، بنابراین عالم طبیعت نیز عالمی محتاج و وابسته بوده که دارای مبدأ و غایتی می باشد.

دیدگاه الهیون: پس از ابطال دیدگاه های ایده الیسم، صدفه و ماتریالیسم به ناچار باید بپذیریم که جهان دارای پدید آورنده ای دانا و حکیم و خالقی مقتدر و مدبر می باشد که بر اساس قدرت و علم و حکمت و تدبیر خود این جهان را به وجود آورده و تدبیر می کند و او خدای یگانه و بی همتا می باشد. (1)

2. راه عقل یا راه برهان و استدلال

برهان علیت یا امکان و وجوب

هر موجودی که ذاتا وجود و عدمش مساوی است یعنی هم ممکن است موجود شود و هم ممکن است موجود نشود، چنین موجودی برای وجود یافتن محتاج علتی غیر از خودش می باشد. بنابراین این خودش معلول علتی غیر از خودش است و بدون علت ذاتا محال است که به وجود آید. این که می گوئیم هر موجودی که در این جهان است ذاتاً محتاج و وابسته به غیر خود می باشد و از سویی این وابستگی ها نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد و پیش برود یعنی نمی توان گفت جهان مجموعه ای است از محتاج ها و نیازمندا و وابسته ها زیرا محتاج و نیازمند تا رفع احتیاج و رفع نیازش نشود به وجود نخواهد آمد پس حتما موجودی غنی و مستقل و قائم بالذات وجود دارد که همه این موجودات فقیر و محتاج و نیازمند، وابسته به او هستند و در اثر ربط و ارتباط با او بوجود آمده اند، این موجود خود ذاتا معلول و مشروط و وابسته و فقیر نیست بلکه علت العلل همه اشیاء و همه موجودات است او علت حقیقی و علت مستقل است و خود هرگز معدوم نبوده و عدم نمی -

ص: 105

پذیرد و لذا هیچ نحوه وابستگی و نیاز و معلولیت در ذات او راه ندارد و اوست خدای غنی حمید و سایر موجودات از جمله انسان ها همه فقیر و وابسته به اویند. (1)

موجود اگر ممکن باشد لابد محتاج است به مرجح و علتی و آن مرجح و علت هم اگر ممکن باشد محتاج است به مرجح و علت دیگر تا این که دور یا تسلسل لازم آید که هر دو باطل است. لهذا سلسله ممکنات باید منتهی به موجودی شوند که خودش علت وجودش باشد و علت دیگری نخواهد و یک چنین موجودی که بذاته اقتضای وجود کند واجب الوجود است.

می دانیم که ممکن الوجود، وجود و عدم به ذاتش علی السویه است. تا امر خارجی یکی از آن دو متساوی را بر دیگری ترجیح ندهند، هیچ یک واقع نشود که ترجیح بلا مرجح بدیهی است که محال است. و چون می بینیم که ممکنات موجودند و از استوا بیرون آمده اند پس معلوم است که یک امر خارجی هست که این ها را موجود ساخته است و آن امر خارج اگر واجب الوجود است عین مطلوب است. اگر ممکن الوجود است نقل کلام به او می شود. چه او نیز محتاج به علت است پس دور لازم آید یا تسلسل و هر دو محال است یا منتهی شود به واجب الوجود بالذات و هو المطلوب.

طریقی دیگر در برهان علیت

موجودات عالم به حکم عقل از پنج حالت بیرون نیستند:

1. بدون علت به وجود آمده اند. 2. خود، علت و به وجود آورنده خود هستند. 3. سایر معلول های جهان، آن ها را به وجود آورده اند. 4. هر موجودی علت موجود دیگر است و این وابستگی و علیت تا بی نهایت ادامه دارد و هرگز به علت حقیقی ختم نمی شود. 5. موجودات عالم همه مخلوق و معلول و وابسته به وجودی هستند که ذاتا معلول نیست، ذاتا مخلوق و ممکن الوجود نیست بلکه واجب الوجودی است که هستی عین ذات اوست و هستی بخش سایر موجودات عالم است. بی شکی چهار حالت اول باطل هستند زیرا: 1. تحقق معلول بدون علت محال است. 2. محال است که معلولی علت خودش باشد چون معنی اش این است که این معلول قبل از وجود یافتن، موجود باشد تا بتواند علت خودش واقع شود. 3. این که سایر معلول ها علت واقع شوند نیز محال است زیرا معلول ذاتاً محتاج و فقیر است. لذا اگر میلیاردها معلول متحد شوند، غنی و بی نیاز نمی شوند و از

ص: 106

معلولیت خارج نمی شوند و نمی توانند علت وجودی برای چیزی واقع شوند. 4. امتداد علل و معلول به صورت زنجیره و سلسله گونه تایی نهایت نیز باطل و محال است. بنابراین حالت پنجم صحیح و معقول است. یعنی جهان خالق دارد که او واجب الوجود است. (1)

برهان ارسطو

اصول برهان ارسطو که به نام محرك اول هم معروف است، چنین است:

الف: حرکت نیازمند به محرك است.

ب: محرك و حرکت از نظر زمانی توأم هستند یعنی انفکاک زمان آن ها محال است.

ج: هر محرك یا متحرك است یا ثابت.

د: هر موجودی جسمانی متغیر و متحرك است.

ه: تسلسل امور مترتبه غیر متناهی محال است.

پس سلسله حرکات منتهی می شود به محركی که متحرك نیست.

از نظر ارسطو هر حرکتی در زمان حرکت خود محركی همراه دارد که آن محرك یا ثابت و

ماوراء الطبیعی است و یا متغیر و طبیعی است. که در نهایت امر توأم است به محركی ماوراء الطبیعی در زمان خود حرکت. این برهان بر امتناع تسلسل علل مبتنی است. زیرا می گوید: هر متحركی محتاج به محركی است و در طبیعت ثابت شده است که نمی شود شیء واحد هم متحرك باشد و هم محرك. پس هر متحركی لابد محركی می خواهد غیر از خودش. حال در مورد محرك می گوییم که آن محرك، خودش متحرك است یا نه؟

اگر متحرك باشد باز محركی می خواهد و همین طور تا...، بالاخره باید برسیم به محركی که متحرك نباشد. برای این که دور و تسلسل لازم نیاید و آن محرك اگر ممکن الوجود باشد باز محتاج خواهد بود به محركی. پس باید آن محرك غیر متحرك واجب الوجود باشد و همین مطلوب ماست.

از نظر ارسطو این محرك باید هیچ نوع جهت قوه و استعداد نداشته باشد و تمام کمالاتش

ص: 107

بالفعل باشد. چو بالاترین تغییر از عدم به وجود است و واجب الوجود از عدم به وجود نیامده است و وجودش مسبوق به عدم نیست ولی ممکنات وجودشان به عدم است و او باید مسبوق به عدم زمانی نباشد. پس محرکی که غیر متحرک باشد باید هیچ جهتی نداشته باشد. معنی کلام ارسطو که موجود یا کامل است بالفعل از تمام وجوه که هیچ جهت نقصی در او نیست و آن را واجب الوجود گویند، یا از جهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه و چون موجود نمی شود از تمام جهات بالقوه باشد و لابد باید فعلیتی داشته باشد پس تمام موجودات ممکنه جهت قوه ای دارند. ولو این که از عدم به وجود بیایند و مسبوق به عدم ذاتی باشند و وجودی که در او هیچ جهت قوه ای و تغییری نباشد منحصر است به ذات مقدس واجب الوجود.

برهان خواجه نصیر بر اساس قاعده وجوب

(الشيء ما لم يجب لم يوجد) این برهان بر امتناع تسلسل استوار است. خواجه می فرماید اگر فرض کنیم، سلسله ای از علل و معلولان را که در میان آن ها واجب الوجود بالذات نباشد، آن سلسله در مجموع و هیچ یک از آحاد آن جدا جدا وجوب پیدا نخواهد کرد، و چون وجوب و ضرورت پیدا نمی کند وجود پیدا نخواهد کرد. زیرا هر معلولی آن گاه وجوب و سپس وجود پیدامی کند که امکان عدم به هیچ وجه در وی نباشد. اکنون هر یک از آحاد سلسله و یا مجموع سلسله را اگر در نظر بگیریم می بینیم وجوب ندارد. زیرا بدیهی است که خود آن واحد به دلیل آن که ممکن بالذات است نمی تواند ایجاب کننده خود باشد. یعنی هر یک از معالیل را که در نظر بگیریم راه عدم بر او از طریق عدم جمیع علل قبلی باز است. یعنی برای این معلول امکان عدم از راه امکان عدم بر جمیع آحاد آن که تا به مرحله وجود نرسد وجود پیدا نمی کند، تنها با وجود واجب الوجود در سلسله است که تمام امکانات عدم سد می شود. اما چون نظام هستی وجود است پس واجب است و چون واجب است پس واجب الوجود در رأس این نظام قرار گرفته.

برهان فارابی بر اساس مفهوم تقدم

می دانیم که علت تقدم وجودی بر معلول دارد، معلول با این که هم زمان با علت است و از این نظر تقدم و تأخری در کار نیست در مرحله و مرتبه بعد از علت قرار گرفته و مشروط به وجود علت است، بر خلاف علت که مشروط به وجود معلول نیست.

یعنی درباره معلول صادق است که تا علت وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی کند اما درباره علت صادق نیست که تا معلول وجود پیدا نکند از وجود پیدا نمی کند کلمه (تا) مفید همان مفهوم شرطیت و مشروطیت است.

اگر سلسله ای غیر متناهی از علل و معلولات فرض کنیم، چون همه ممکن الوجود می باشند وجود هر کدام مشروط به وجود دیگری است که آن دیگر نیز به نوبه خود مشروط به دیگری است، تمام آن ها به زبان حال می گویند (تا) آن یکی دیگر وجود پیدا نکند ما وجود پیدا نخواهیم کرد. و چون این تا زبان حال همه است بلا استثناء، پس همه یک جا مشروط هایی هستند که شرطشان وجود ندارد. پس هیچ یک وجود پیدا نخواهد کرد. از طرف دیگر چون می بینیم موجوداتی در عالم هستی وجود دارد پس ناچار واجب بالذات و علت غیر معلول غیر مشروطی در نظام هستی است که این ها وجود پیدا کرده اند.

اثبات مبدأ از راه نفس ناطقه

می دانیم که نفس ناطقه مجرد است بذاتها از مواد و جهات و اوضاع و زمان و مانند این ها و ممکن است بلکه با اعتبار نفسیت حادث است و امکان و حدوث مناط است، پس حاجت دارد به علت و علت او نتواند که جسم یا جسمانی باشد. زیرا هم جسم و هم جسمانی ذاتا ممکن بوده و خود محتاج به علت و حادث هستند. بنابراین علت وجود نفس ناطقه نه جسم است نه جسمانی و نه ممکن که همه این ها محتاج علت و نیازمند مرجحی هستند، پس تنها واجب الوجود است که علت وجودی نفس ناطقه است.

برهان متکلمین

متکلمین می گویند که هیچ جسمی خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادثند، پس جسم خالی از حوادث نیست و هر چه خالی از حوادث نیست حادث است. پس اجسام حادثند و هر حادثی محتاج است به محدثی. متکلمین حدوث را مناط و ملاک نیازمندی عالم به علت می دانند و می گویند چون عالم حادث است پس معلول است. بنابر این نیاز به علت دارد و آن علت که قدیم است ذات واجب الوجود است. زیرا غیر ذات واجب هر چه هست حادث زمانی است. یعنی مدعی هستند که قدّم مساوی وجوب است و حدوث مساوی امکان. یعنی یک

موجود بدان جهت نیازمند به علت و فاعل است که حادث است و اگر حادث نباشد بی نیاز از علت یعنی واجب الوجود است. اما فلاسفه به حدوث ذاتی قایلند و ملاک احتیاج معلول به علت را در ذات ماهیت و امکان ذاتی می دانند نه حدوث.

البته مرحوم میرداماد به نوعی حدوث به نام حدوث دهری قایل بود که دهر در اصطلاح حکما ظرف ثابتات و مجردات است. به هر حال متکلمین برهان حدوث را در اجسام آورده اند. ولی از نظر محقق مرحوم ملاصدرا حدوث را می توان به مجموع موجودات تعمیم داد و گفت مجموع موجودات حادثند و سابقه عدم دارند ولو عدم زمانی نباشد. یعنی همه موجودات از مجرد و مادی مسبق به عدم ذاتی هستند. یعنی ذاتاً حادث هستند. به نظر ملاصدرا حتی جواهر نیز ذاتاً در حرکت و سیلان بوده دائماً در تجدد هستند. پس جوهر عالم هر لحظه جدید است و عالم هر لحظه حادث است پس هر لحظه نیاز به محدث دارد، محدثی غیر حادث و واجب الوجود که در غیر این صورت دور و تسلسل به وجود می آید که هر دو باطل است.

برهان سینوی

موجوداتی را که مشاهده می کنیم یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود و مسلماً ممتنع الوجود نیستند. زیرا که اگر ممتنع الوجود بودند وجود نمی گرفتند. پس امر از دو حال بیرون نیست که یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود. اگر واجب باشند که مدعای ما ثابت است و جهان واجب الوجود دارد. اما اگر ممکن باشند چون ممکن در حد ذات نسبت به عدم و وجود مساوی است هیچ یک از وجود و عدم بر دیگری ترجیح پیدا نمی کند والا ترجیح بلا مرجح لازم می آید که به اتفاق عقلاً محال است. پس وجود موجودات محتاج است به مرجحی و آن مرجح اگر واجب الوجود باشد همان مطلوب است و اگر ممکن الوجود باشد او نیز محتاج خواهد بود به مرجحی تا بالاخره منتهی شود به واجب و اگر منتهی نشود یا دور لازم می آید یا تسلسل که هر دو محال و باطل است. بوعلی سینا برهان معروف خود را که از راه تقسیم موجود به واجب و ممکن و نیازمندی ممکن در وجود به مرجح و امتناع دور و تسلسل علل وارد شده است (برهان صدیقین) می خواند و مدعی است این برهان بر سایر براهین شرافت دارد، زیرا اشیاء و مخلوقات واسطه برای اثبات حق قرار نگرفته است. در این برهان بوعلی، اشیاء واسطه اثبات ذات واجب قرار نگرفته اند آن چنان که

متکلمان و ارسطوئیان اشیاء را از این جهت که حادث یا متحرکند واسطه قراردادده اند. آن چه در برهان بوعلی وجودش مسلم و قطعی گرفته شده است مطلق موجود است که نقطه مقابل آن انکار هستی به طور مطلق است. پس از آن که در اصل وجود موجودات تردید نکردیم یعنی همین قدر که سوفسطائی نشدیم یک تقسیم عقلی به کار می بریم که موجود یا واجب است یا ممکن، شق سوم محال است. سپس نیازمندی ممکن را به مرجح که بدیهی اولی است مورد استناد قرار می دهیم، آن گاه با امتناع دور و تسلسل که مبرهن است نتیجه نهایی را می گیریم. چنان که پیداست در این برهان مخلوقات و موجودات جهان واسطه اثبات قرار نگرفته اند بلکه یک محاسبه صرفا عقلانی ما را به نتیجه رسانیده است. (1)

برهان صدیقین

پی بردن از خدا به مخلوقات آن و این استدلالی است که در آن بی واسطه وجود حق تعالی ادراک و اثبات می شود و هرگز هیچ معلول و هیچ مخلوق و هیچ اثری از آثار حق واسطه اثبات و ادراک وجود حق واقع نمی شود. در این برهان حتی نیازی به ابطال تسلسل و بحث فقر ذاتی ممکن الوجود نیست. البته این برهان مخصوص انسان های کامل است، انسان هایی چون علی (علیه السلام) و سایر اولیاء و انبیاء و پیروان خاص آنان که با چشم دل به هستی نگاه می کنند. آری آنان به حق خدا را تنها نور وجود می دانند و نور عین ظهور است و ظاهر کننده غیر خود می باشد که محتاج دلیل نیست زیرا غایب نیست، تاریک و گم نیست تا محتاج روشن شدن و پیدا کردن باشد حتی مجهول نیست تا محتاج اثبات شدن باشد. بلکه او عین وجود و عین نور و عین ظهور است، او شاهد بر همه چیز است، او خود شاهد بر خویشتن و نور همه عالم و نور آسمان ها و زمین است.

آری خداوند خود گواهی می دهد که معبودی غیر از او نیست. (2)

آیا برای آن ها کافی نیست که خداوند شاهد و گواه بر هر چیز است. (3)

آیا ندیدید پیروان دگارت چگونه سایه را گسترده (4)

ص: 111

1- رجوع شود به نمط چهارم اشارات

2- آل عمران / 18

3- فصلت / 53

4- فرقان / 45

خداوند با همه چیز است نه این که قرین آن ها باشد و مغایر با همه چیز استنه این که جدا از

آن ها باشد(1).

الهی آیا برای موجودات دیگر ظهوری است که برای تو نیست تا آن ها نشان دهنده تو باشند؟(2)

3. راه دل یا راه فطرت

اشاره

هر انسانی به حکم آفرینش و خلقت اختصاصی و روحی و روانی خود، بدون این که نیازی به اکتساب داشته باشد خدا را می شناسد.(3)

آری در وجود خداوند متعال هیچ شکی نیست زیرا نظام هستی و نظام آفرینش و همه آن چه در آسمان ها و زمین است قطعاً پدید آورنده ای دارند و آن پدید آورنده همان خدا بزرگی است.(4)

انسان تا زمانی که دارای وجدان و فطرتی بیدار و پاک و سالم است خداگرا و خداجو و خداشناس است. اما هر گاه دچار غفلت و غرور و لجاجت و عناد، رفاه و آسایش و خود خواهی و آلودگی فطرت و سرگرمی های متعدد شد از خداوند نیز غافل می گردد و هر گاه خود حقیقی خود را فراموش کرد، دچار خدا فراموشی هم می گردد و بر عکس. همین انسان هر گاه به مصیبت و بلا و سختی و بن بستگی گرفتار شود، ناامید و مضطرب می گردد و حوادث تلخ و رنج آور اغلب او را از غفلت می رهند و به یاد خدا می اندازد و با خدا او را آشنا کرده و آشتی می دهد. انسان در لحظات سخت گرفتاری فقط خدا را می خواند و همین بهترین دلیل بر فطری بودن خداجویی و خداگرایی و خداشناسی است. هر چند انسان فراموشکار و ناسپاس است، اما خداوند کسی است که انسان ها او را در هنگامه بلا و گرفتاری با اخلاص می خوانند و از او طلب کمک و یاری می کنند و به او پناه می برند. این است که گفته اند بلاها و مصایب فطرت ها را شکوفا و بیدار می کنند. به هر حال انسان در خلقت خویش با استعدادها و قابلیت ها و آمادگی و زمینه های گوناگونی مخلع شده که از جمله آن ها استعداد و قابلیت خداشناسی و موحد بودن و خدا پرستی است. به عبارت دیگر همه افراد بشر

ص: 112

1- نهج البلاغه خطبه اول

2- دعای عرفه

3- روم/30 و زمر / 38 و عنکبوت /65 و اسراء /83، 67 و یونس /12، 22 و انعام /63 و اعراف /172 و ...

4- ابراهیم/10

دارای روح خداشناسی، خداجویی، خداگرایی و خداپرستی هستند. یعنی تکوین، خلقت، فطرت و خمیر مایه وجودی آنان چنین است. به همین سبب است که در گرفتاری‌ها و درماندگی‌ها و اضطراب‌ها و حیرت‌ها و بیچارگی‌ها که از خود و از علل و اسباب ظاهری قطع امید می‌کند و قدرت‌های ظاهری مادی برای او بی‌ارزش می‌شود، به درون خود رجوع کرده خدا را می‌یابد و خالصانه او را می‌خواند و به درگاه او عرض نیاز می‌کند و خواهان دستگیری و نجات الهی می‌شود. (1)

آری اولیاء و انبیاء الهی خدا را به خودش می‌شناسند نه به غیر او، آنان از آفتاب به وجود روز

پی می‌برند، از خدا به مخلوقات می‌رسند، اول به خدا می‌نگرند سپس به آثار او. (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) (2)

البته با مختصر مراجعه به قرآن و احادیث اهل بیت این مطلب به ثبوت می‌رسد که در موضوع خداشناسی عمده بر فطرت و وجدان بشر تکیه شده و در مقام‌های حساس از انگیزه فطری استمداد جسته‌اند، انبیاء و ائمه توحید را می‌بینیم که در برخورد با مردم منکر خدا کمتر به استدلال و برهان پرداخته‌اند و اگر احیاناً دلیل و برهان آورده‌اند یا برای بیدار کردن حس وجدان بوده و یا در برابر معاندین و کسانی که لجاجت‌نشان داده و مغالطه کرده‌اند، قرار گرفته‌اند. قرآن در آن موقعیت‌های حساس که فطرت و وجدان بشر کاملاً بیدار است وی را مخاطب قرار داده و درباره وجود صانع او را سخت محکوم کرده است و می‌فرماید: (هنگامی که در روی آب دریا خوف و اضطراب به شما روی آورد جز خدا دیگری را نمی‌خوانید ولی وقتی که به سوی خشکی شما را نجات داد اعراض کرده و کفر می‌ورزید.) و نیز می‌فرماید: (زمانی که سوار کشتی‌ها شدند و بادهای موافق آن‌ها را به جریان انداخت و به این نعمت و رفاه خشنود گشتند در آن وقت باد مخالف تندی که وزیده و امواج دریا خروشان شد و دانستند هلاک‌شدنی هستند، در چنین وقت خدا را با تمام اخلاص می‌خوانند و می‌گویند اگر ما را از ورطه هلاک، نجات دهی از شکر گذاران خواهیم شد ولی پس از آن که

ص: 113

1- هزار و یک نکته از قرآن کریم، ص 43

2- فرقان / 45

سایر براهین صدیقی

1. حقیقت وجود ذات قبول عدم نمی کند زیرا موجب اجتماع نقیضین می شود که باطل است و هر چیزی که ذاتاً قبول عدم نکند واجب الوجود است. پس حقیقت وجود واجب الوجود است.
2. حقیقت وجود اگر واجب است همان مطلوب ما است. اگر ممکن است پس در وجود محتاج به غیر خواهد بود یعنی باید منتهی شود به واجب الوجود، در غیر این صورت دور و تسلسل لازم می آید که باطل است.
3. وجود مطلق یا مبدأ دارد یا ندارد. اگر مبدأ ندارد پس واجب است و همان مطلوب ماست و اگر مبدأ داشته باشد. تقدیم شیء بر نفس لازم می آید که محال است.
4. حقیقت وجود احق اشیاست بتحقق و نور حقیقی است و اظهر الظواهر. حقیقتی است محیط بر همه چیز که عدم بر او ممتنع است و ذاتاً از قبول عدم ابا دارد و حقیقتی که بالذات عدم بر آن ممتنع است واجب الوجود بالذات است و صرف وجود است. و هیچ نسبتی با ماهیت ندارد.
5. وقتی در عالم بیش از سه چیز (وجود، ماهیت، عدم) تصور نمی شود. از این سه چیز ناگزیر وجود باید واجب الوجود باشد، زیرا در غیر این صورت یا باید ماهیت علت وجود باشد یا عدم و چون ماهیت و عدم نمی توانند علت وجود باشند ناگزیر باید وجود واجب الوجود باشد.
6. هستی واقعیت دارد و این بدیهی است. واقعیت هستی نفی نمی پذیرد. واقعیت هر جزء از جهان هستی اوست بدون هستی هیچ جزئی واقعیت نمی پذیرد. چون نور که اجسام تاریک با آن روشن و بی آن تاریک هستند. پس هستی عین واقعیت است همان طوری که نور عین روشنی است. لذا اجزاء جهان در ذات خود استقلال و واقعیت ندارند. بلکه واقعیتشان به خاطر تکیه و اتصال به مبدأیی است که عین هستی و عین واقعیت است.
7. حقیقت هستی موجود است به معنی این که عین موجودیت است و عدم آن بر آن محال است و از طرفی حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط

به هیچ شرط و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون که هستی است موجود است. نه به ملاک و مناط دیگر و که به فرض وجود شیء دیگر، یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست و از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لاحدی که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می باشند از وجود هستی بر می خیزند یعنی جز وجود حقیقتی ندارند، پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی با وجوب ذاتی ازلی و نیز مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت پس نتیجه می گیریم که حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از هر تعینی که در خارج به آن ملحق گردد مساوی است با ذات لایزال حق تعالی.

تذکر: در برهان صدیقین بر خلاف سایر برهان ها برای اثبات ذات هیچ چیزی واسطه قرار نگرفته است یعنی هیچ رابط و حد وسطی برای اثبات مطلوب در این برهان وجود ندارد. از خود ذات واجب استدلال بر ذات واجب شده، لذا این شریف ترین برهان ها است چون از خود شیء استدلال بر خود او شده است.

چنان که از سیدالسادین (علیه السلام) نقل شده که فرمود: (بک عرفتك و انت دللتني عليك و لولا انت لم أدر ما انت) یعنی تو را به تو شناختم و تو مرا به خود راهنمایی کردی و اگر تو نبودی من حقیقت ترا نمی دانستم. حضرت امیر (علیه السلام) فرمود: (یا من دل علی ذاته بذاته) یعنی ای آن کسی که بر ذات خود به ذات خود دلالت می کنی. و حضرت حسین (علیه السلام) فرمود: (الغیرک من الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك، متی غبت تحتاج إلى دلیل یدل علیک) آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد تا این که مظهر تو واقع شود چه هنگام غایب بوده ای که محتاج دلیلی باشی که بر تو دلالت کند. (1)

ص: 115

1- دعای ابوحمزه از حضرت سجاد، دعای صباح از حضرت علی (علیه السلام)، دعای عرفه از امام حسین (علیه السلام)

افلاطون می گوید: اثبات وجود باری با برهان میسر نیست، با کشف و شهود است هم چنان که وجود خورشید را جز به مشاهده آن نتوان مدلل نمود.

فلاسفه محور بحث را در اصل هستی خداوند و کلیه مسائل مربوط به ذات و صفات او، وجود مطلق قرار داده و دلیل وجود او را خود هستی او که سرچشمه و مبدأ موجودات دیگر می باشد، می دانند ولی دانشمندان علوم طبیعی و متکلمین اسلامی در اثبات خدا از راه آثار و معلولات وارد شده و از راه دلالت به مؤثر پیش آمده اند. طریق اول را به اصطلاح علمی دلیل لمی و دومی را دلیل ائی می نامند. ابن سینا فیلسوف مشهور اسلامی می گوید: استدلال بر وجود خدا به خود هستی او بهتر از استدلال به آثار و افعال است، زیرا در اولی احتیاج به امر خارج از ذات نیافتند، خداوند می فرماید: بزودی نشانه های هستی خود را در گوشه و کنار جهان و در وجود خود ایشان به آنان می نمایانیم تا وجود حق و هستی مطلق او بر همه روشن گردد(1).

آیا درباره وجود پروردگار تو کافی نیست این که او بر همه چیز گواه و ناظر است؟ این آیه از قرآن بر دو نحوه استدلال اشاره کرده؛ صدر آیه دلیل متکلمین و آن کسانی است که با آثار وضع خداوند به هستی او پی برده اند ولی ذیل آیه دلیل حکماء صدیقین می باشد آنان که در تمام پدیده های عالم جز خدا و تجلیات او چیز دیگر ندیده و در شناختن او احتیاجی به غیر او ندارد.

خودشناسی طریقی به سوی خدانشناسی

پیامبر (صلی الله علیه واله) فرمود: (اعرفکم بنفسه اعرفکم بر به). علی (علیه السلام) فرمود: (من عرف نفسه عرف ربه) توجه به نفس از جهات متعددی موجب توجه به خدا می شود از جمله: الف) حدوث نفس، ب) حیات نفس، ج) تجرد نفس، د) تدبیر نفس بر بدن، ه) احاطه نفس بر بدن، و عدم رؤیت نفس، ز) مکانمند نبودن نفس، ح) قدرت نفس، ط) علم و سماع و بصر نفس، ی) مادی و طبیعی و جسمانی

ص: 116

نبودن نفس، ک) امری بودن نفس، ل) محسوس نبودن نفس، م) وحدت نفس، ن) کل قوا بودن نفس، س) ادراک نفس به علم حضوری (1).

حضرت علی (علیه السلام) فرمود: (خدائی را که نینم هرگز نمی پرستم. هرگز او به وسیله چشم ها ظاهر دیده نمی شود اما دل ها به وسیله حقایق ایمان او را می بینند).

مقصود از نفس انسانی همان روح انسانی است چون آن چه مایه تشخیص شخصی انسان است علم و حیات و قدرت است که همه این ها هم قائم به روح آدمی است. لذا روشن می گردد که شخص انسان موجودی است مرکب از روح و بدن که گاهی کلمه نفس را در مورد روح انسانی هم استعمال می کنند. ای کسانی که ایمان آورده اید بر شما باد به رعایت نفس خودتان (2). و در نفس های خودتان آیا بصیرت نمی یابید. (3) سیر و مطالعه در نفس خویش و اطلاع یافتن بر ذات و قوا و استعداد های روح و پی بردن به آثار اعتدال و افراط و تفریط و ملکات فاضله و رذایل نفسانی و تقوا و فجور آن برای کمال و سعادت و فلاح دنیا و آخرت انسان بسیار ضروری است و علاوه بر آن موجب خودشناسی و درک خویش و شنیدن ندای باطنی خویش می گردد، ندایی که بسیار نزدیک است. این شناخت انسان را به شناخت مبدأ و معاد خود نیز موفق می کند، معرفت نفس معرفتی است شهودی و حضوری و از قبیل مشاهده و عیان است. جمیع صفات نفس و تمام افعال و آثار روح قطره ای است از دریای بی کران نور و جمال و جلال و کمال و علم و حیات و قدرت مطلق و غیر متناهی خداوندی که آفریننده جهان و انسان و جسم و روح انسان است. خودشناسی و تفکر در خویشتن و خلوت کردن با خود سبب می شود که انسان به هویت انسانی خود پی برد و وابستگی و فقر و نیاز خود را به خدا درک کند، همان گونه که خود فراموشی و خدا فراموشی او را از همه حقایق غافل می کند (4). پس خودیابی موجب خدایابی می شود، خودشناسی موجب خداشناسی می گردد و موجب می گردد انسان حضور دائمی خدا را بر همه هستی درک کند، علم و احاطه او را بر همه اشیاء و اعمال در درون خود وجدان کند، چون روح انسان بر همه اعضای

ص: 117

1- کتاب منبر الوسيله، ص 108 تا 114

2- مائده / 105

3- ذاریات / 21

4- حشر / 19

بدن حضور و علم و احاطه دارد. در حدیث مشهور، حضرت رسول (صلی الله علیه واله) به علی (علیه السلام) می فرماید: (خودشناسی کلید خداشناسی است) احادیث متعددی را علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه 105 سوره مائده در همین مورد آورده است. از جمله (اعرفکم بنفسه اعرفکم بر به) انسان هرگاه به درستی خود را مطالعه کند خواهد دید که سر تا پای وجود او فقر و احتیاج و وابستگی است و هر چه دارد عاریتی است و تمام وجودش از ظاهر و باطن همه متعلق به خدا است. پس انسان می یابد که عاجز است و جاهل و نمی تواند خود را ایجاد کرده باشد و حتماً قادری عالم او را آفریده است. انسان از تجرد روح خود درک می کند که عالم مجرد و حقایق غیر مادی وجود دارد و به عالم غیب باور پیدا می کند و درک می کند که پس خدا هم مادی نیست قیامت و ملائکه و برزخ هم قطعاً وجود دارد، او با این شناخت به عوالم وسع ماورای طبیعت معرفت پیدا می کند. انسان از وحدت روح خود به یگانگی خدا پی می برد، از حکومت روح بر بدنش، به سلطه و حاکمیت خدا بر جهان آگاه می شود، از علم و قدرت روحش به علم و قدرت خدا می رسد، از خالقیت روح در خلق صورت های ذهنی و خیالی به خالقیت خدا اقرار می کند، او از این که ذات و کنه و حقیقت روح را درک نمی کند می فهمد که کنه ذات خدا را نمی توان شناخت. (1)

انسان از این که روح او مجرد است و مکان و جهتی ندارد می یابد که خدای تعالی در مکان و جهت نیست و مکان و جهتی ندارد. پس در چیزی حلول نکرده و نمی کند. از این که روح، جسم و جسمانی نیست پس خدا هم جسم و جسمانی نیست. پس مکان و زمان و جهت و شکل و رنگ و حجم و مقدار و اندازه و ترکیب و مزاج و لذت و الم ندارد. انسان با شناخت نفس خود می فهمد که خدای تعالی همه چیز را به علم حضوری می داند و همه چیز در نزد او حاضر است. در می یابد که بر خدا خواب و چُرت عارض نمی شود و خدا محل حوادث و عوارض نیست. از آن جایی که انسان به وجود خود و نفس و روح خود هیچ شکی ندارد بلکه علم و یقین دارد پی می برد که در وجود خدا هیچ شکی نیست و به وجود او علم و یقین پیدا می کند. (2)

خلاصه این که نفس: 1. بی شک وجود دارد، 2. حیات دارد، 3. مجرد از ماده است، 4. بدن را

ص: 118

1- خدا و ایمان، ص 31-30

2- اصول دین مقدس اردبیلی، ص 25

تدبیر می کند، 5. بر بدن احاطه دارد، 6. واحد است، 7. قدرت دارد، 8. علم دارد، 9. خلاقیت دارد، 10. سمع و بصر دارد، 11. امری است نه خلقی، 12. مادی و طبیعی نیست، 13. مرکب نیست، 14. محسوس و جسم نیست، 15. مرئی و قابل رؤیت نیست، 16. مکان و جهت ندارد، 17. زمان ندارد، 18. خواب و مرگ ندارد، 19. در عین وحدت همه قوای ادراکی، احساسی و فعاله را رهبری می کند، 20. به بدن وابسته نیست.

توجه به نعمت های موجود راهی برای پی بردن و نزدیک شدن به خالق نعمت ها است

شناخت منعم از طریق توجه به نعمت امری بسیار ساده و طبیعی است هم چنان که شکر گزاری از منعم در قبال نعمت های او صفت پسندیده هر انسان آزاده است. با اندکی توجه به خودمان و محیط اطرافمان به وجود نعمت های گوناگون الهی اقرار خواهیم کرد. نعمت های مادی و معنوی، ظاهری و باطنی، فردی و اجتماعی اقرار به این نعمت های بی شمار موجب پی بردن به وجود صاحب این نعمت ها یعنی خدای متعال می گردد و به ما درس خداشناسی و توحید می دهد و عظمت آفریدگار مهربان را یاد آور می شود، همچنین موجب تقویت عشق و محبت ما انسان ها به خدای منان گردیده، همگان را به سپاسگزاری و شکر گزاری از خالق محبوب برمی انگیزد. قرآن کریم نیز همین راه را تأیید کرده و در سوره ها و آیات متعددی به بیان نمونه هایی از نعمت های بی حد و حصر خداوند پرداخته تا ما انسان ها:

1. در مورد ارزش، اهمیت، ضرورت و منشأ این نعمت ها تفکر و اندیشه نمائیم. 2. بر غفلت و فراموشی خود غلبه کنیم و متذکر و متوجه خالق نعمت ها شویم و این نعمت ها را موجبی برای تذکر و بیداری و یادآوری خود قرار دهیم. 3. سپس حس شکر گزاری و سپاسگزاری در مقابل منعم بزرگ و با عظمتی که این نعمت های بی کران را به رایگان به ما بخشیده در ما بیدار می شود، لطف و احسان بیکران خدای متعال را در خواهیم یافت. 4. پس به دنبال راهی به سوی او، در تلاش و کوشش خواهیم بود. یعنی طالب هدایت الهی می شویم. 5. و سرانجام عبدو مطیع و تسلیم فرمان او می گردیم. آری توجه به نعمت های الهی یعنی حرکت در مسیر تربیت و سازندگی، حرکت در مسیر تعالی و تکامل معنوی و اجرای برنامه های هدایت آفرین انبیاء و اولیاء خدای بزرگ. اینک نمونه هایی از نعمت های بیکران الهی را بر می شمیریم:

1. آفرینش آسمان 2. آفرینش انسان 3. آفرینش زمین 4. آفرینش چهار پایان 5. استفاده از پشم پوست و گوشت و منافع اقتصادی حیوانات و بهره‌گیری از آن‌ها برای حمل و نقل 6. هدایت انسان‌ها به صراط مستقیم 7. نعمت نزول باران برای تأمین آب آشامیدنی و پرورش مراتع و چراگاه‌ها و رویدن انواع زراعت و زیتون و نخل و انگور و انواع میوه‌ها به برکت آن باران 8. نعمت تسخیر شب و روز 9. تسخیر خورشید و ماه 10. تسخیر ستارگان 11. موجودات و مخلوقات گوناگون دیگر که در زمین آفریده شده و در اختیار بشر قرار داده 12. تسخیر دریاها برای استفاده از گوشت و جواهرات دریایی 13. حرکت کشتی‌ها بر روی آب‌ها، 14. آفرینش کوه‌ها که آرام‌بخش زمین هستند 15. آفرینش نهرها 16. استفاده از ستارگان برای راهیابی در شب‌ها 17. زنده شدن زمین‌های مرده به وسیله آب باران 18. فرآورده‌هایی که از میوه‌های نخل و انگور گرفته می‌شود 19. نعمت غسل یک غذای شفابخش 20. نعمت همسرانی برای انسان از جنس خود او 21. نعمت فرزندان 22. انواع روزی‌های طیب و پاکیزه 23. نعمت گوش 24. نعمت چشم 25. نعمت عقل و هوش 26. نعمت خانه‌ها و مسکن‌های ثابت 27. خانه‌های سیار و خیمه‌ها 28. وسایل و ابزارهایی که از پشم و کرک و موی حیوانات ساخته می‌شود 29. نعمت سایه‌ها 30. پناهگاه مطمئن در کوه‌ها 31. انواع لباس‌ها که انسان را از سرما و گرما حفظ می‌کند 32. زره و لباس جنگی که در برابر ضربات دشمن انسان را حفظ می‌کند (1) 33. نعمت ابزارهای شناخت حسی، عقلی و قلبی (2) 34. نعمت تعلیم قرآن و آفرینش انسان 35. نعمت تعلیم بیان و قدرت سخن گفتن به انسان (3) 36. نعمت بهشت‌های جاوید (4) 37. نعمت کشت و زرع (5) 38. نعمت‌های آب شیرین نوشیدنی و آتش که بر افروخته می‌شود (6) 39. نعمت چهره زیبای انسان (7) 40. نعمت امنیت (8) و اسلام و صالح بودن و نعمت علم و دانش و حکومت حق (9)

ص: 120

1- تفسیر نمونه ذیل آیه 128 سوره نحل

2- نحل/ 78

3- رحمن/ 4.1

4- الرحمن/ 46

5- واقعه/ 63.64

6- واقعه / 68 تا 72

7- مؤمن/ 64

8- یوسف/ 99

9- یوسف/ 101

41. نعمت دو چشم و یک زبان و دو لب و نعمت هدایت. (1) 42. نعمت عقل و دانش و هدایت (2) 43. نعمت تسویه و تعدیل انسان در آفرینش (3) 44. نعمت نظم و ترتیب و انتظام و قانونمندی جهان و انسان (4) 45. و هزاران نعمت دیگر که قابل احصاء و شمارش نیستند. (5)

برهان ابراهیمی

حضرت ابراهیم می خواست شخصا درباره خداشناسی اندیشه کند و معبودی را که با فطرت پاک خویش در اعماق باطن خود می یافت پیدا کند. این جریان احتمالا مربوط به دوران قبل از بلوغ او بوده و شاید مربوط به آغاز بلوغ او است. در هر صورت با دقت و اندیشه در آسمان نگریستن و بر نفی خدایی اجرام نورانی، جذاب، زیبا و بزرگ آسمان استدلال کردن و با قدم تحقیق پدیده ها را بررسی کردن و سرانجام به حق رسیدن طریقی است بسیار شایسته و برای هر محققى قابل پیمودن می باشد. حضرت ابراهیم از افول کردن و غروب کردن آفتاب و ماه و ستارگان بر نفی ربوبیت آن ها استدلال کرد و نتیجه گرفت (موجود افول کننده محبوب من نیست). شاید شیوه استدلال او یکی از این راه ها بوده است.

1. پروردگار و مربی و صاحب اختیار و مالک موجودات نباید لحظه ای از موجودات جدا شود و همیشه باید با آن ها ارتباط و پیوند داشته باشد، پس آن چه افول و غروب می کند و ساعت ها ارتباط و پیوند خود را با موجودات قطع می کند قطعاً رب و پروردگار موجودات نیست چون موجودات بدون وجود و حضور او و باز هم موجود هستند یعنی وجود موجودات هیچ ربطی به آن چه غروب می کند ندارد.

2. آن چه خود دارای غروب و افول است وابسته به قوانین و محکوم اصول و نظاماتی است که به فرمان آن ها افول می کند، پس خودش نمی تواند مستقل و حاکم و مالک و خالق باشد. بلکه

ص: 121

1- بلد/ 8.10

2- طه/ 54.50

3- انفطار/ 7

4- اعلیٰ/ 1 تا 5

5- ابراهیم/ 34

مخلوق و مملوک و محکوم قوانین و نظامات و اصولی است که موجب غروب کردن و افول کردن او می شوند پس قطعاً چنین موجودی رب و پروردگار موجودات نیست. لذا پروردگار من هم نیست.

3. آن چه افول و غروب می کند دارای تغییر و حرکت است و آن چه دارای تغییر و حرکت است قطعاً حادث است. هر حادثی هم در معرض حوادث است. پس یک موجود قدیم، ثابت و ابدی و ازلی و مستقل که رب و پروردگار موجودات و پروردگار من باشد نخواهد بود. پس پروردگار من کسی است که فاطر و خالق آسمان ها و زمین است، من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم. سیر ذهنی حضرت ابراهیم (علیه السلام) سیر از نفی به اثبات بوده، از نفی خدایان دروغین به اثبات خدای حق، سیر از نفی الهه به اثبات الهه، همانند کلمه طیبه توحید که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) دعوت خود را با آن آغاز کرد: (قولوا لا اله الا الله تفلحوا) (1).

خدا در آینه وحی

خداوند وجودی است مطلق و نامحدود و به همین جهت یکتا و یگانه و بی همتا و بی مثل و مانند است. (2) پس هرگز خدا را تشبیه نکنید زیرا هر تشبیهی در مورد خداوند باطل است، خدا را با اوصاف مخلوقاتش توصیف نکنید زیرا هر مخلوقی، معلول و حادث و وابسته و محدود است اما وجود و صفات حق تعالی ذاتی، قدیم، مستقل و مطلق و بی نهایت است. در شناخت خدا باید اصل تنزیه را پیوسته مراعات کرد. سبوحیت و قدوسیت خدا را، پاک دانستن و پاک شمردن او را از نقائص ممکنات همیشه باید در نظر داشت، او واجب الوجود است و همه کمالات وجودی را بالفعل دارا می باشد پس (لیس کمثله شیء) پس خدا همچون بنا نیست، همچون نور و انرژی و ماده المواد نیست، خدا همچون انسان و پدیری آسمانی نیست، همچون روح و باد و دریا و مغناطیس و الکتریسیته نیست.

ص: 122

1- اقتباس از آیات 75، 79 سوره انعام بر اساس تفسیر نمونه

2- شوری/11

خدا را نباید: در بین موجودات و همانند یکی از موجودات این عالم دانست. نباید در آسمان ها او را جست، نباید در عرض سایر موجوداتش تصور کرد. خدا را نباید در آغاز خلقت، در عرش، در ذهن، در عقل، در فطرت و در دل یک فرد معین جستجو کرد و خدا را نباید در مجهولات بشری یافت. زیرا این همه محدودیت است و خدای تعالی نامحدود و بی نهایت و مطلق است. پس مقید به هیچ قیدی نیست و محدود به هیچ حدی نیست. حتی مطلق بودن برای خدا یک قید نیست. وجود او مطلق است و نامحدود پس در عرض وجود او وجودی نیست. علم و قدرت و حیات او مطلق است پس در عرض علم و قدرت و حیات او علم و قدرت و حیاتی نیست، خالقیت، ربوبیت، فاعلیت، ولایت، بینایی و شنوایی او و تمامی صفات کمال از آن حق تعالی است و هیچ شبیه و نظیر و مثل و ماندنی در ذات و صفات و افعال ندارد، اراده کامله مطلقه خاص اوست، پس اوست معبود حقیقی و مطلق و هیچ موجود دیگری جز او معبود نیست و خلاصه هر ثانی و ثالثی که برای خدا از هر نظر که فرض شود عقلا باطل و محال است زیرا با مطلق بودن و بی نهایت بودن و لاحدی و لا قیدی. جود مطلق حق تعالی در تعارض است. آری خداوند تعالی موجود مطلق است که:

1. وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ: هر کدام از شما هر کجا هستید او با شماست. (1)

2. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ: او اول موجودات و آخر موجودات است. (2)

3. لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ: هیچ چیزی مانند او نیست، او مانند ندارد. (3)

4. سُبْحَانَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ: خدا منزّه از تمام توصیفاتی است که این ها می کنند. (4)

5. فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجَّهَ اللَّهُ: رو به هر طرف بایستید رو به خدا ایستاده اید. (5)

یعنی وجود خدا بر همه اشیاء احاطه دارد او با همه اشیاء هست.

6. وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ: اوست خدا در آسمان ها و در زمین. (6)

ص: 123

1- حدید / 4

2- روم / 7

3- شوری / 11

4- صافات / 180

5- بقره / 115

6- انعام / 13

یعنی خدا اوست که در آسمان ها و در زمین و در میان تمام ذرات است. موجودات و همه

مخلوقات از کوچک و بزرگ آسمانی و زمینی برای او مساوی هستند.

7. وکان الله بكل شیء محیطاً؛ و خدا بر همه اشیاء و موجودات محیط است. (1)

پس همه عالم هستی از جمله مکان و زمان در تحت احاطه و سیطره وجود مطلق خداوند است و او بر همه مکان ها و زمان ها احاطه دارد و او اراده او بر مکان و زمان مقدم است و مکان و زمان و عالم ماده، همچون عالم غیر ماده و روح و نفس تماماً معلول و مخلوق خداوند هستند و همگی در تحت سلطه، سلطنت و ولایت و ربوبیت او قرار دارند، همان گونه که خدا بر همه آسمان ها و تمام زمین نیز احاطه و سلطنت دارد. پس نباید خدا را در آسمان ها و در مکان خاصی از زمین یا زمان خاصی جستجو کرد. و خلاصه زمان و مکان در اراده خدا و در آفرینندگی خدا نقشی ندارد بلکه این خداست که مکان را مکان کرده و زمان را زمان، زمین را زمین و آسمان را آسمان قرار داده و او هر لحظه جهان را خلق می کند. زیرا مخلوق معلول هر لحظه به خالق و علت حقیقی خود محتاج و وابسته و نیازمند است.

8. كُنَّ لَ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ: هر لحظه او در کاری است. (2) آفرینش تعطیل پذیر نیست، خدا هر لحظه در آفرینش است و ما و همه اشیاء هر لحظه آفریده می شویم و به عبارت دیگر جهان عین وابستگی به خداست و خدا قدیم الاحسان و فیاض بالذات و دائم الفیض و دائم الفضل و دائم الوجود است پس پیوسته خدا خالق بوده و پیوسته مخلوق داشته و دارد.

9. إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: خدا بر هر چیزی گواه و شاهد است. (3) یعنی خدا بر همه اشیاء حضور و وقوف و آگاهی دارد و به عبارت دیگر همه اشیاء مشهود و محضر خدای تعالی هستند. به تعبیر نورانی علی (علیه السلام) خدا با همه اشیاء هست اما قرین آن ها نیست و غیر از تمام اشیاء است اما مباین و مزایل آن ها نیست. (4) و به عبارتی دیگر خدا نه در اشیاء فرو رفته و نه از اشیاء بیرون است. (5)

ص: 124

1- فصلت / 54 و نساء / 126

2- الرحمن / 29

3- نساء / 33

4- خطبه 1 نهج البلاغه

5- خطبه 184 نهج البلاغه

این همان معیت قومی خدای تعالی است زیرا هر چیزی قائم و وابسته به اوست و او قوم همه اشیاء و موجودات است.

10. و قریب یکی از اسماء الله است. (1) بلکه او قریب ترین و بسیار بسیار نزدیک است. (2)، بی شک میان علت و معلول نهایت قرب از سوی علت است. پس نزدیک ترین موجود به معلول، علت او است. البته این قرب، قرب وجودی قرب علی و حقیقی است، نه قرب مکانی و زمانی و مادی و اعتباری و قراردادی که به آن معیت وجودی نیز می گویند: و هو معکم اینما کنتم: و او با شماست هر کجا که باشید. (3)

11. یگانه منبع فروغ بی نهایت و با عظمت خداوندی، که کامل ترین حقیقت است، خود ذات فیاض مطلق الهی است. یعنی دریافت خداوندی از الطاف الهی است. فیض و عنایت ربانی اساس دریافت او است، زیرا حقیقت اعلای خداوند و دریافت مفهوم کامل این هستی مطلق نمی تواند از موجودات عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد. چون هیچ گونه شباهتی میان کوه و دریا و آسمان و کهکشان و اقیانوس با حیات وجود ندارد لذا از تصور و تعقل طبیعت هرگز مفهوم حیات تجدید نمی شود. گذشته از این خدا وجود کامل هیچ یک از موجودات نامبرده شده نیست بلکه خدا حقیقتی فوق و برتر از انسان و آسمان و کهکشان و اقیانوس و کوه و دریا است هر چند بزرگ تصور شوند، خداوند حقیقتی است یگانه، بی مثل و بی مانند و بیشبیه و بی نظیر و بی نهایت مطلق و دارای همه کمالات بلکه عین همه کمالات، که تنها با علم حضوری و توجه به نفس و خود هشیاری در ک می شود و هیچ گونه صورت ذهنی و تصور ذهنی حصولی ناشی از محسوسات ندارد. یعنی مفهوم خدا منزه از صورت و تصویر ذهنی است. علی (علیه السلام) می فرماید: آیا چیزی را که ندیده باشم می پرستم؟ (4) علی (علیه السلام) در جایی دیگر می فرماید: ای موجود برین که با ذات خود و به ذات خود دلالت می کند (5) امام حسین (علیه السلام) می فرماید: خداوند آیا حقیقتی غیر از تو، آن روشنایی را

ص: 125

1- بقره/186 و هود/61

2- ق/16 و واقعه/85

3- حدید/4

4- خطبه 179 نهج البلاغه

5- دعای صباح

دارد که بتواند تو را بر من آشکار بسازد؟(1)

امام سجاده(علیه السلام) می فرماید: خداوندا تو را با خود تو شناختم اگر نبود، نمی دانستم تو کیستی.(2) و علی(علیه السلام) می فرماید: خداوندا زبانم را به ذکرت گویا و قلبم را در محبت بی قرار بفرما.(3)

نتیجه این که، مفهوم وجود برین بی نهایت کامل مطلق که ذاتا وحدت مختص اوست، مفهومی ساخته شده از قدرت تجریدی مغز نیست، بلکه ناشی از قرار گرفتن انسان بیدار در شعاع جاذبیت الهی است. یعنی این شعاع جاذبیت ربوبی است که چنین دریافتی را از مفهوم خدا به طور بديهی و وجودی برای انسان بیدار ارائه می دهد. یعنی فیض و عنایت ربانی اساس این دریافت است. (و خداوند بر همه چیز محیط است). ذات اقدس حق احاطه و استیلا و وجودی بر همه هستی دارد و لذا شهود خداوند بر همه ذرات عالم هستی که شهود قلبی و فطری است امکان پذیر است. به همین سبب فرمان داده که با نگرش عمیق در ملکوت آسمان ها و زمین بنگرید.(4)

همچنین می فرماید: (به هر طرف که رو کنید وجه الله در آن است)(5) بديهی است دریافت وجه الله و ملکوت هستی برای انسان ها قابل درک و شهود است که اگر نبود خداوند عموم مردم را برای توجه به آن ها مورد خطاب قرار نمی داد.

12. عناوین براهین و دلایلی که برای ثبات خدا اقامه می شود، (هر چند وجود خداوند در عرفان بديهی و بی نیاز از اثبات است و هیچ شک و تردیدی در این وجود برین بديهی راه ندارد و لذا بديهی تر از آن است که محتاج دلیل باشد) عبارتند از: 1. برهان فطرت 2. برهان نظم 3. برهان علیت 4. برهان وابستگی تمامی موجودات عالم هستی 5. برهان هدفداری که در عالم جانداران به وضوح دیده می شود 6. برهان مرور پدیده زیست(حیات) در روی زمین 7. برهان حرکت 8. برهان احساس تکلیف 9. برهان جمال در هستی 10. برهان کمال (وجوبی) 11. برهان امتناع استناد دریافت مفهوم حقیقت اعلی به غیر خود او 12. برهان استناد فضایل و اصول عالی اخلاقی بر فیض

ص: 126

1- دعای عرفه

2- دعای ابوحمزه ثمالی

3- دعای کمیل

4- اعراف/185

5- بقره/115

ذات اقدس 13. براهین شخصی 14. برهان اتفاق نظر انسان هایی که قدم بر روی زمین گذاشته و از فطرت و عقل سلیم برخوردار بوده اند.

5- توحید

علاوه بر این که تمام انبیای الهی و ائمه معصومین و قرآن و دیگر کتب آسمانی، همه قایل به یکتایی خدا هستند ادله دیگری هم وجود دارد از جمله اگر بیشتر از یک خدا وجود داشت به قول حضرت علی (علیه السلام) باید خبری از او به ما برسد و پیغمبری یا کتابی فرستاده باشد و در فلسفه هم کاملاً یکتایی خدا به اثبات رسیده است، به این عبارت که خدا واجب الوجود است و اگر غیر از این خدای واجب الوجود، واجب الوجود دیگری می باشد یا با هم فرق می کنند یا این که فرق نمی کنند، در صورت اول ترکیب لازم می آید و این باطل است چون ترکیبی در واجب الوجود راه ندارد زیرا ترکیب مستلزم حاجت است و در صورت دوم که با هم فرق نمی کنند و از هر جهت یک جور هستند دیگر دو تا نمی شوند بلکه یکی می شوند و آن هم خدای یکتا می باشد.

حضرت محمد (صلی الله علیه و اله) نیز همچون پیامبران گذشته ولی به نحوی اساسی تر و فطری تر، فلسفی تر و طبیعی تر و استدلالی تر بشر را به پرستش یک خدا که دارنده ی قدرت حکیمانه و مطلقه ی خلقت و اسماء نیکو و صفات جلال و جمال است فراخواند و با پرستش هر چیز به جز او به مبارزه برخاست و به زبان قرآن چنین فرموده: او خدایی است یکتا که جز او خدایی نیست، پادشاه توانای جهان، پاک از هر آلائش و نقص، ایمنی بخش و نگهبان جهان، چیره بر همه آفریدگان، با جبروت و عظمت، بزرگ و برتر، زهی منزله و پاک خداوند از هر چه بر او شریک پندارند اوست آفریدگار جهان و جهانیان و نگارنده چهره آفریدگان و او را نام های نیکوتر بسیار است و آن چه در آسمان ها و زمین است همه به ستایش اوصاف جلال و جمالش مشغولند و اوست یکتا خداوند توانا و دانا. (1)

پیامبر (صلی الله علیه و اله) فرمان داشت که به مردم بگوید خدایی جز (الله) را نپرستند و تسلیم فرمان او باشند. و این است مفهوم حقیقی و درخشان اسلام. سوره ای کوتاه و پر معنی که مسلمانان در نماز به

ص: 127

تلاوت آن می پردازند، حقایقی از یکتایی خدا را به مفهومی عالی و بلند مرتبه پیاده می دارد: ای رسول ما به مردم بگو خدا یکتاست، خدایی که همه به او نیاز مندند و او از همه بی نیاز است، نه کسی فرزند اوست و نه او فرزند کسی است و نه هیچ کسی نظیر و همتای اوست. (1) و این خدا با همه بزرگی و کبریائیش به انسان ها از رگ جانشان نزدیک تر است. (2) و می گوید: مرا بخوانید تا به نیازتان پاسخ دهم. (3) و بالاخره اوست که انسان را در آغاز می آفریند و در انجام به پهنه رستاخیز می کشاند و او آمرزنده و دوستدار است (4).

پس انسان باید به سوی یک خدا روی آورد و یک خدا را بپرستد و یک خدا را دوست بدارد و از یک خدا بترسد و کمال انسانی خود را در توجه به سوی مقصدی واحد احساس کند و با ستایش او از گمراهی ها و پلیدی ها بازماند و به مقام عالی انسان بالا برود و عنصری پاک و ارزنده و کمال یاب و توانا به وجود آید که هدف تمدن انسان همین است و بس.

6- توحید ذاتی

اعتقاد به این است که آفریدگار جهان یگانه بوده و هرگز مانند و شریک نداشته و کمک و یآوری در آفرینش جهان به خود نگرفته است و ذاتش بسیط و غیر قابل تجزیه و تبعیض می باشد. به عبارت دیگر خداوند دارای ذاتی یگانه بوده و هیچ شریک و مثل و مانندی ندارد. و هیچ گونه تعدد و کثرت و ترکیبی در ذات مقدس خداوند راه ندارد.

اگر فرض کنیم دو واجب الوجود بالذات وجود دارد. تمایزشان اگر به تمام ذات باشد، پس وجوب وجود وجه مشترک آن ها نخواهد بود. و در مرتبه ذات واجب الوجود نخواهد بود. که این خلاف فرض و محال است، اما اگر تمایز شان به بعض ذات باشد، در این صورت ترکیب در ذات لازم می آید و هر مرکبی محتاج است و هر محتاجی ممکن الوجود است و اما اگر تمایزشان به

ص: 128

1- سوره اخلاص

2- ق/16

3- مؤمن/60

4- بروج/13

خارج از ذات باشد در این صورت در تشخیص و هویت به خارج از ذات می باشند که خلاف فرض است زیرا واجب بالذات در تشخیص هویت غنی است.

واجب الوجود بالذات از جمیع جهات واجب الوجود است، و لذا مستجمع همه کمالات است

پس اگر واجب الوجود باشد، باید یکی از آن ها فاقد وجود آن دیگری و آن نیز فاقد وجود این باشد، و هر فاقدی محدود و ناقص است و می تواند دارای کل کمالات باشد، پس واجب الوجود از جمیع جهات نخواهد بود. واجب الوجود وجود غیر متناهی و کامل و بدون حد است و از طرفی وجود محض و وجود صرف می باشد و اصولاً وجود محض قابل تکرار و تعداد نیست زیرا کثرت و تعدد ناشی از محدودیت است پس آن جایی که محدودیت نیست و سراسر اطلاق و نامتناهی است هیچ کثرت و تعددی معقول نیست پس واجب الوجود که مطلق و بی نهایت است، واحد است. از دیگر دلایل توحید، وحدت تکوین و وحدت نظام تشریح می باشد.

7- صفات واجب الوجود

صفت آن چیزی است که عرض است و قائم به غیر می باشد. مانند سرخ و سبز و نیز هر لفظی که دلالت بر ذاتی کند که اعتبار صفتی از صفات، آن لفظ را صفت گویند مانند: عالم، قادر یعنی شخصی و ذاتی که دارای علم و دارای قدرت است.

اسم آن چیزی است که دلالت بر ذات و بر آن چه قائم به ذات است بکند و نیز اسم دلالت بر شخص معینی بدون عوارض می باشد. اسما خدا همه مرکبند و صفات خدا همه بسیط می باشند و در اسماء خدا ذات او با تعینی از تعنیات خاص مورد نظر است. مثلاً ذات واجب با تعین مخصوصی اسم مخصوصی دارد. و هیچ صفتی شامل صفت دیگر نمی شود و اما اسم الله ذاتی است که شامل جمیع صفات و کمالات واجب الوجود می باشد.

صفات واجب الوجود بر دو قسم است: 1. ثبوتیه 2. سلبيه

صفات ثبوتیه یا جمالیه: صفاتی هستند که برای خدا محقق هستند و خدا دارای این صفات می باشد.

صفات سلبيه یا جلالیه: صفاتی هستند که ذات باری تعالی از آن ها مبرا و منزه است. و خدا

دارای آن صفات نمی باشد.

به عبارت دیگر آن چه برای واجب الوجود نقص است صفات سلبيه نامیده می شوند و حقیقت آن ها (سلب سلب) است یعنی بازگشت آن ها به صفات ثبوتیه است. زیرا صفات سلبيه سلب امکان است و امکان خودش سلب است پس سلب سلب می شود ثبوت، نفی ترکیب و نفی جسمانیت.

8- برهان تمناع در اثبات توحید

ما بدون شک نظام واحدی را در این جهان حکمفرما می بینیم نظامی که در همه جهات

هماهنگ است، قوانین آن ثابت در آسمان و زمین جاری است برنامه هایش با هم منطبق و اجزایش متناسب است. این هماهنگی قوانین و نظامات آفرینش از این حکایت می کند که از مبدأ واحدی سرچشمه گرفته زیرا اگر مبدأها متفاوت و اراده های مختلف وجود می داشت هرگز این نظام واحد و هماهنگ به وجود نمی آمد. چون تعدد و تفاوت و اختلاف اداره ها خواه ناخواه در اداره و تدبیر امور جهان اثر می گذاشت و موجب هرج و مرج و فساد نظام عالم می شد. اما هنگامی که ما آفرینش را با دقت نظاره می کنیم می بینیم که نظام واحد و قوانین ثابت و نوامیس یکسان برپهنه آفرینش حکومت می کند. آسمان و زمین و همه مخلوقات و موجودات عالم خلقت را اعم از کواکب، خورشید، ماه و انجم و کهکشان ها و اتم و گیاه و جماد و حیوان و بدن انسان را منظم و هماهنگ و منسجم و قانونمند می یابیم و سیر سیارات و شب و روز و ماه و خورشید را در مدار خودشان با برنامه ای دقیق و نظم عمیق می یابیم و به حکم عقل و خرد بشری پی می بریم که: این نظم و هماهنگی و تدبیر و برنامه ریزی و انسجام دلیل بر این است که جهان صاحب، خالق و پروردگاری واحد، حکیم و مدبر دارد. آری پیوستگی و انسجام تدبیر جهان و کامل بودن آفرینش بهترین دلیل بر یگانگی خداوند است. (1)

9- وجوب وجود در اثبات توحید

ما معتقدیم که خداوند یکتا و بی شریک است و او مبدأ کل هستی و از هر جهت بی همتا است. خداوند تنها قطب و محور جهان هستی می باشد. مهمترین ویژگی واجب الوجود در ذات غنا

ص: 130

و بی نیازی استقلال او در وجود است زیرا ممکن الوجود سراپا فقر و نیازمندی و وابستگی است از سوی دیگر لازمه واجب الوجود در ذات این است که هیچ گونه محدودیت، فقدان، کاستی و نیستی در وجودش راه نداشته باشد. یعنی همه کمالات را بالفعل دارا می باشد در نتیجه از هر گونه تعدد و کثرتی به دور خواهد بود زیرا تعدد و کثرت موجب محدودیت و ترکیب و احتیاج و وابستگی خواهد بود. بنابراین محال است که واجب الوجود لذاته متعدد باشد یا شریک داشته باشد و یا مثل و مانند داشته باشد. هم چنان که محال است واجب الوجود لذاته مرکب باشد و از اجزایی ترکیب شده باشد. در نتیجه واجب الوجود، وجودی است مستقل، مطلق و بسیط که هیچ گونه اجزای خارجی و عقلی و وهمی برای او قابل تصور نیست و به همین سبب است که حتی ضدی هم در عالم وجود برای واجب الوجود قابل تصور نیست. و آن وجود مقدس از هر جهت یگانه و یکتا و بی همتا است. (1)

10- برهان صرف الوجود در اثبات توحید

وجود صرف و محض و بدون ماهیت، وجود مطلق، لایتناهی، بی نهایت و نامحدود است و هیچ گونه قید و شرط و حدی ندارد و واجد همه کمالات است و هیچ گونه ترکیبی را نمی پذیرد. از طرفی محدودیت و ترکیب مستلزم آلودگی به عدم و نقض و احتیاج است اما صرف الوجود محدودیت و ترکیب ندارد چون او محدود به هیچ حدی نیست و جایی برای غیر از او باقی نگذاشته که به او محدود یا با او ترکیب شود. بی شک لازمه مطلق بودن، وحدت است. چون دوگانگی مستلزم محدودیت و آن نیز مستلزم فقدان و وجدان کمالات است. پس آن چه دو گانه پذیر و کثرت پذیر است، محدود است و ناقص، لذا واجب الوجود که صرف الوجود و مطلق و بی نهایت می باشد، محال است دو گانه و کثرت پذیر باشد، یعنی جز یکی نیست.

11- هفت نکته اساسی در مورد توحید و یگانگی خدای متعال

1. خدا ترکیب و اجزاء ندارد چون مستلزم نیاز است و خدا غنی و بی نیاز است.

ص: 131

1- شرح کشف المراد، ص 146. 150.

2. ترکیب عقلی (جنس و فصل و ماهیت) ندارد چون وجود محض و بسیط است.

3. حد وجودی و محدودیت ندارد چون مطلق و بی نهایت است.

4. چیزی از او زاییده نشده و خودش نیز مولود نیست. لذا مخلوق و معلول و وابسته و مشروط

به چیزی نیست .

5. شبیه و مانند و همتایی ندارد و با چیزی مساوی نیست. هم طرازی ندارد (نه در ذات و نه در صفات) و از هر جهت یگانه و بی مثل و بی نظیر و بی مانند است و تنها او مقصود همه است.

6. ادعای پسر خدا بودن مسیح و عزیر یهود و ملائکه دختران خدایند مشرکان و ادعای دو

خالق زرتشتیان و مانویان و خیر و شر همه باطل و ضد توحید است.

7. صمد است، توپُر است، جسم نیست، نمی خورد و نمی آشامد و نمی خوابد. اجوف نیست، دائم، باقی، ازلی و جاوید است، تو خالی نیست، همه نیازمند اویند، او از همه غنی و بی نیاز و پر و کامل است. تغییر و دگرگونی، تبدیل و تحویل نمی پذیرد، همه نواقص از او به دور است. همه صفات مخلوقات از او به دور است، قائم به ذات و به نفس خویش است، سید بزرگ، سرور و مولا است.

12- مباحثی در باب خداشناسی

«و خدا شما را از شکم های مادرانتان بیرون آورد، در حالی که چیزی نمی دانستید(1)»

یکی از ویژگی های انسان معرفت و ابعاد و سطوح ادراکات و بینش و دریافت او در مورد هستی است به طوری که ادراکات هستی شناسانه او نشان از رشد و تکامل و برتریش نسبت به حیوانات دارد و به همین جهت او را حیوان ناطق گفته اند.

13- ادراکات اکتسابی آدمی

انسان دارای ادراکات اکتسابی مختلفی است که در بعضی با حیوان مشترک است و بعضی

مختص او هستند.

ص: 132

1. ادراکات مقداری: ادراکاتی هستند که از طریق حواس ظاهری حاصل می شوند و دارای

کمیت و مقدارند و به علاوه جزئی و غیر قابل تغییر هستند.

2. ادراکات خیالی: ادراکاتی هستند که از طریق نیروی خیال و براساس ادراکات حسی حاصل شده و آدمی توان تغییر در آن ها را دارد و این ادراکات نیز جزئی هستند. همچنین جزء ادراکات مقداری محسوب می شوند.

3. ادراکات غیر خیالی و وهمی: ادراکاتی هستند که بر خلاف ادراکات حسی و خیالی قابل انطباق بر محسوسات نمی باشند و به وسیله نیروی غیر خیال یعنی نیروی واهمه ادراک می شوند و جزء معانی غیر مقداری هستند و اساس آن ها خلاقیت خود ذهن است.

4. ادراکات عقلی: ادراکات کلی هستند که به وسیله قوه عاقله ادراک می شوند که هم فاقد مقدار و هم فاقد مابه ازاء عینی هستند. لیکن دارای مصداق های فراوان هستند و این ادراکات از اختصاصات انسان هستند که موجب برداشت و تفسیر آدمی از جهان شده و پایه کشف قوانین و نظایر این هاست. خلاصه این که:

انواع ادراکات انسانی

1. مقداری

(الف: حسی = جزئی، غیر قابل تغییر

ب: خیالی = جزئی، قابل تغییر

2. غیر مقداری

(ج: وهمی = جزئی، فاقد مابه ازاء حسی

د: عقلی = کلی، فاقد مابه ازاء حسی، دارای افراد متعدد

ص: 133

14- جهان بینی

آدمی، قادر است به مدد نیروی عقل و ادراک عقلی از جهان هستی تفسیر و تحلیل کلی داشته

باشد و چنین شناخت کلی و عقلانی را که به طور فراگیر تفسیری از جهان هستی ارائه دهد جهان بینی نامیده می شود و بدیهی است که خاص انسان است، اما شناخت انسان بر پایه حس چون اولاً کلی نیست و ثانياً اختصاص به انسان ندارد، جهان بینی نیست بلکه جهان احساسی است که حیوان نیز چون انسان دارای چنین شناختی از جهان (محیط خویش، نیازهای خویش) می باشد، پس جهان بینی یعنی تفسیر عقلانی از کل هستی که قابل تعلیم و انتقال و دفاع و استدلال است.

15- انواع جهان بینی

از آن جایی که منابع شناخت انسان متعدد است و جهان بینی نیز مبتنی بر شناخت است، لذا قضاوت وی نسبت به هستی نیز بر اساس منبع شناختش متفاوت است، یعنی به تعداد منابع شناخت، جهان بینی وجود دارد، که عبارتند از:

1. جهان بینی تجربی بر اساس علوم تجربی و حس.

2. جهان بینی فلسفی بر اساس تعقل و استدلال.

3. جهان بینی عرفانی مبتنی بر کشف و شهود.

4. جهان بینی مذهبی بر پایه وحی و نبوت.

و به همین دلیل نیز جهان بینی های افراد با هم مختلف است که اینک تا حد امکان و لزوم و

ضرورت به تشریح آن ها می پردازیم.

16- جهان بینی علمی

آن جهان بینی را گویند که عموماً یک تفسیر الحادی از نظام آفرینش است، مبتنی بر علم و تجربه است، و آن ادراکی است که انسان از اشیاء محسوس به واسطه تجربه یعنی مشاهده مکرر و همگانی به دست می آورد که دارای مشخصات زیر است:

الف: شیء مورد تجربه به واسطه حواس قابل مشاهده و ادراک حسی است.

ب: شیء مورد تجربه در حیطه قدرت آزمایش کننده می باشد یعنی او هرگاه بخواهد می تواند در آن آزمایش دخل و تصرف نموده، عناصری را بیفزاید یا عناصری را حذف نماید.

ج: ضمن مشاهده دقیق، نتیجه به دست آمده را ضبط و در قالب اعداد و ارقام نمایش دهد.

جهان بینی علمی که از طریق علوم تجربی به دست می آید، به دو صورت قابل تصور و ادراک

است:

الف: به این صورت که بگوییم هر علمی به تنهایی قوانین مربوط به کل هستی را، ارائه داده و به انسان جهان بینی می دهد.

اما این باطل است زیرا هیچ یک از علوم تجربی قادر نیست قانونی در مورد کل هستی به ما بدهد، چون هر علمی فقط بخشی از طبیعت را مورد مطالعه قرار می دهد، حال آن که جهان بینی یعنی شناخت کلی از جهان هستی.

ب: به این صورت که بگوییم ما از قوانین علمی، علوم مختلف، قانون کلی بر اساس تعمیم ساخته و بر آن اساس جهان را تفسیر می کنیم یعنی هر علمی قانونی را که مربوط به بخش مورد مطالعه خویش می باشد، شناسایی نموده و قانون آن را ارائه می دهد و مانند فیلسوف از جمع بندی دستاوردهای علوم تجربی قانونی برای تفسیر کل هستی می سازد، این گونه ادراک کلی از جهان را (جهان بینی علمی) می نامیم مثلاً شیمی در محدوده مطالعه خویش، فیزیک، طب و غیره هر یک در محدوده خویش می گویند (هر حادثه ای که ما آزمایش کردیم تابع علت خاص خودش بود) و سپس از همه این ها چون یک فیلسوف، قانونی واحد و کلی ساخته بگوییم (هر علتی معلولی دارد) و این معنای فلسفه علمی است که (بیکن) و (آگوست کنت) بنا نهادند و مارکسیسم آن را اساس جهان بینی الحادی خویش قرار داده، به هر حال ادعای جهان بینی علمی به طور کلی غلط است زیرا:

اصولاً - جهان بینی علمی چون ریشه اش تجربه حسی است و تجربه حس نمی تواند وجود و یا عدم چیزی را ثابت کند لذا جهان بینی علمی هم غلط می باشد چون در جهان بینی بحث از هستی و نیستی اشیاء است نه اوصاف ظاهری یک شیء خاص، مثلاً می خواهیم بدانیم که آیا ماده هست یا نیست؟، خدا هست یا نیست؟ روح، معاد و غیره هست یا نیست؟

ص: 135

آری به فرض هم که جهان بینی علمی داشته باشیم که نداریم (چون جهان بینی علمی، جهان

احساسی تکنیکی است) باز هم ناقص است یعنی جهان بینی نخواهد بود و خلاصه اشکالاتی پیش می آید که برخی از این اشکالات به قرار زیر است:

الف: علم تجربی همیشه پس از پذیرش بودن شیء مطرح است. و چون جهان بینی در مورد وجود و یا عدم یک شیء بحث می کند، لذا علم تجربی که نمی تواند وجود و یا عدم چیزی را اثبات کند، چون اگر چیزی موجود نباشد اصولاً به تجربه در نمی آید که بشود به عدم آن حکم کرد مثلاً این قانون که می گوید (اجتماع نقیضین باطل است) مسلماً به واسطه تجربه قابل اثبات نیست زیرا ما در خارج از ذهن خود در هیچ جایی نمی توانیم بیابیم که دو نقیض با هم جمع شده و به وحدت رسیده باشند زیرا اگر جمع نقیضین در خارج از ذهن تحقق داشته باشد دیگر این اصل غلط خواهد بود. و اگر کسی ادعای بطلان این اصل را به واسطه تجربه بنماید معنی آن ادعا این است که دو یا چند بار دو نقیض در خارج از ذهن جمع شده و به وحدت رسیده اند و او مشاهده و تجربه کرده است، در این صورت حرف قبلی ما که گفتیم اجتماع نقیضین باطل است غلط می باشد، اما اگر بگوییم که (اجتماع نقیضین باطل است)، درست می باشد در این صورت هیچ گاه در هیچ کجای جهان خارج دو نقیض را متحد و مجتمع نخواهیم یافت و نخواهیم تجربه کرد، پس این اصل به واسطه تجربه قابل اثبات نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید به واسطه تجربه عدم یا قوانین کلی هم قابل اثبات است مثلاً من وقتی که می بینم تخته هست می فهمم که نمی تواند نباشد و یا هر گاه شیئی را به واسطه حواس و مشاهده و تجربه نیافتیم پیمی بریم که نیست.

پاسخ: می گوییم از کجا می فهمی که نیست مگر نیست بودن آن را هم حس و تجربه کردی؟ یا به واسطه عقل حکم می کنی؟

اگر به واسطه عقل حکم می کنی که صحیح است. اما از موضع تجربی خود خارج شده ای، و اگر بگوید نبود آن را هم تجربه می کنم مستلزم این است که نبود شیء هم در خارج وجود داشته باشد تا قابل تجربه باشد و بدیهی است که این باطل است. چون اجتماع نقیضین پیش می آید و لازمه آن اجتماع بود و نبود، هستی و نیستی و وجود و عدم یک شیء واحد است در زمان و

مکان واحد (و سایر شروط نه گانه) که بدیهی البطلان است.

ب: فلاسفه و دانشمندان مادی و الهی قبول دارند که همه اشیاء مادی صورت ها و اشکال مختلفی هستند که در یک حقیقت واحد با هم مشترکند و نام آن حقیقت واحد را، ماده گذاشته اند. اما وجود آن حقیقت واحد یعنی ماده از طریق تجربه قابل اثبات نیست. زیرا اگر شیء به عنوان ماده یا حقیقت واحد با تجربه قابل اثبات باشد می بایستی دارای طول و عرض و ارتفاع نیز باشد چون تا شیء بُعد نداشته باشد با حواس ادراک نمی شود زیرا شیء که به عنوان ماده با حواس قابل اثبات است حتما بعد هم دارد. از این روی عقل حکم می کند که قابل تجربه است. پس به حکم عقل ذرات کوچک تر نیز باید وجود داشته باشد لذا چنین شیئی دیگر حقیقت واحد نیست، پس هیچ گاه نمی توان ادعا کرد که از طریق تجربه حقیقت واحدی به نام ماده قابل اثبات است. در نتیجه علم تجربی نمی تواند به انسان جهان بینی بدهد، چون از اثبات وجود ماده که یکی از مسایل جهان بینی است عاجز است.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که شما چگونه وجود ماده را اثبات می کنید؟ اگر از طریق عقل هم اثبات کنید، آن چه اثبات کرده اید یا بُعد ندارد که در آن صورت ماده نیست و یا بعد دارد که در این صورت قابل تجزیه بوده و واحد نیست.

پاسخ: ادراک مقدم بر حکم است و ما به وسیله عقل اثبات می کنیم که ماده هست و این گونه ادراک اصولا فاقد بعد است چون در عقل صورت می گیرد و به طور واحد و بدون بعد ادراک می گردد و این خاصیت ادراک عقلی است همان گونه که گذشت.

به علاوه این ادراک وجود مستقلی از اشیاء مادی نیست تا گفته شود که چون بعد ندارد پس وجود ندارد یا غیر مادی است زیرا اصولا عمل تعقل همین است که حقایق را برهنه از اوصاف مادی آن ها یعنی مجرد از ابعاد آن ها و به طور کلی و واحد ادراک کند به عبارت دیگر نحوه ادراک کننده دلالت بر وجود ادراک شده دارد و این ملاک صحت و سقم احکام است و همان واقع نمایی ادراکات است که انکارش ایده آلیسم و سفسطه است. (تطابق ذهن و عین و نحوه وجود ذهنی و عینی است).

ج: تا شیء ادراک نشود نمی توان گفت آن شیء هست، پس شیء برای آن که وجود داشته

باشد یا وجودش اثبات شود می بایستی ادراک کننده ای و یا ادراک شونده ای یعنی مدرک و مدرکی وجود داشته باشند زیرا مدرک و مدرک با هم تلازم دارند یعنی ادراک شونده یا مدرک یا شیء بدون ادراک کننده یا مدرک معنی ندارد، پس هر وقت که می خواهیم بگوییم شیء هست باید آن را ادراک کنیم، یعنی هر شیء با ادراک ما تحقق دارد و نمی توان ادعا نمود که بدون ادراک ما نیز هست.

اشکال: ممکن است کسی ادعا کند که من اشیاء را تجربه می کنم و هر چه که تجربه شده

مستقل از تجربه و تجربه کننده وجود دارد پس اشیاء مستقل از ادراک ما وجود دارند.

پاسخ: می گوییم مقدمه دوم شما همان چیزی است که باید اثبات شود و شما آن چه را باید

اثبات کنید به عنوان قانون اثبات شده به کار می برید که این مصادره به مطلوب و باطل است.

د: علوم تجربی اگر هم بتوانند مبنای جهان بینی واقع شوند، آن جهان بینی که از علوم تجربی بدست می آید نمی تواند پایگاه ایدئولوژی (بایدها و نبایدها) و پایگاه ایمان قرار گیرد، زیرا علوم تجربی متغیر و متزلزلند و بر پایه فرضیه استوارند، لذا آن جهان بینی هم که به واسطه علوم تجربی به دست می آید متزلزل و متغیر خواهد بود، در نتیجه نمی توان مردم را به چنان جهان بینی متزلزلی که ایمان را نیست دعوت کرد.

تزلزل و تغییر علوم تجربی به دو صورت زیر قابل تصور است:

الف: این که هیچ قانون ثابتی در علوم نداریم، زیرا: اولاً وقتی که ما دو شیء را با هم ترکیب می کنیم تا نتیجه را به دست بیاوریم فقط در صورتی می توانیم ادعا کنیم که آن دو شیء قطعاً این نتیجه را می دهند که تمام عوامل و عناصری را که در تجربه امکان دخالت دارند حذف نماییم و این با توجه به محدودیت تجربی امکان ندارد. ثانیاً تجربه، مشاهده مکرر را گویند، در صورتی می توان ادعا نمود که ترکیب دو شیء نتیجه مشخص را به طور قطعی می دهد که مشاهدات مکرر ما عین هم باشند و این درست نیست پس هیچ گاه نمی توان ادعا کرد که فلان قانون علمی صددرصد مطابق با واقعیت است لذا نمی توان مردم را به جهان بینی غیر قطعی دعوت کرد زیرا، ایمانی را به وجود نمی آورد تا کسی به آن ایمان آورد.

ب: اگر فرض شود که قوانین علمی بر دو نوعند: بعضی ثابت و بعضی متغیرند، در این صورت

نیز جهان بینی که از علوم به دست می آید نمی تواند پایگاه ایدئولوژی واقع شود زیرا ما اگر قوانین علمی را مورد توجه قرار دهیم می بینیم آن قوانین علمی که ثابت به نظر می رسند به قوانین علمی متغیر، جزئی تر می باشند، منطقاً نیز بایستی چنین باشد زیرا در صورتی انسان می تواند قانونی را به صورت ثابت به دست آورد که بتواند آن را تجربه کند، اما آن مواردی که امکان تجربه کمتری دارند، قوانینی که به دست می دهند متغیر خواهند بود و کلی ترند چون جهان بینی که ما از علوم به دست می آوریم کلی سازی دستاوردهای جزئی علوم است، لذا به طور طبیعی بایستی از قوانین کلی تری که در حد فرضیه باقی مانده است به دست بیاید. به هر حال باز هم پایگاه ایمان نمی توانند واقع شوند، چون بنیانش بر فرضیه است و فرضیه نیز ثابت ندارد و متغیر و متزلزل می باشد.

17- نتیجه

جهان بینی علمی بر پایه تجربه و آزمون و فرضیه بدست می آید، علوم تجربی فقط حقایق جزئی را بررسی می کنند، چون مبنای علم تجربی آزمایشگاه است، مسلماً کل جهان هستی را در آزمایشگاه نمی توان جای داد و بررسی کرد. شناختن علمی در حیطه مادیات و جزئیات بسیار دقیق و خطا ناپذیر است، علاوه بر آن از یک مطلب کوچک هزاران اطلاع به انسان می دهد اما محدود، به حد حس و ماده و آزمایشگاه است. یعنی در مورد حقایق غیر مادی و غیر محسوس توان قضاوت و حکم ندارد. لذا بسیاری از مسایل و مشکلات آدمی را بی پاسخ می گذارد: مبدأ جهان؟ مقصد جهان؟ شر بودن یا خیر بودن وجود؟ سعادت و شقاوت انسان؟ وحی؟ عالم قبر؟ وجدان؟ اخلاق؟ و سؤالاتی از این قبیل همه در این بینش بدون پاسخ اند. به علاوه این بینش، مبتنی بر حال نگری است لذا نه از گذشته خبر می دهد و نه از آینده. و نیز در شناخت ماهیت حقیقی انسان ناتوان است و با این محدودیت هاست که جهان بینی علمی ادعایی پوچ است.

18- نقد و بررسی جهان بینی الحادی (مادی)

جهان بینی مادی از جمله دیدگاه های فاقد استدلال و سراپا مغالطه است و بر هیچ برهان و دلیل منطقی استوار نمی باشد. از جمله این که چون اصولاً موضع علم تجربی موضع لادری است نه

انکار، لذا پیروان جهان بینی الحادی بنام جهان بینی علمی منکر ماوراء الطبیعه و روح و حقایق مجرده اند پس این انکارشان فاقد استدلال منطقی صحیح است بدین معنی که به جای نمیدانم، نیست می گویند، یعنی به جای موضع لا ادری، موضع انکار دارند و این سفسطه است.

توضیح این که چون پیروان مکتب الحادی معتقد به اصالت تجربه اند و چون کل هستی قابل آزمایش و تجربه نیست، بلکه جزئی از هستی که همان ماده باشد قابل آزمایش و تجربه است، حال به این مطلب می رسیم که حقایقی که غیر قابل تجربه هستند بر اساس اصالت تجربه نمی توان درباره آن ها چه نفیا و چه اثبات قضاوت کرد، در نتیجه ادعای پیروان جهان بینی الحادی مبنی بر نبودن خدا یک مغالطه بیشتر نیست، زیر اصولا بود و نبود خدا قابل تجربه نیست.

19- پایه های جهان بینی مادی

جهان بینی مادی مبتنی بر دو اصل است: 1. اصالت تجربه 2. اصالت ماده

طبق اصالت تجربه از دیدگاه مادی ها، تنها راه شناخت حقایق حس و تجربه است و پیروان این نظریه به غیر از ابزار حس و تجربه هیچ ابزار دیگری را برای شناخت حقایق قبول ندارند.

طبق اصالت ماده، همه هستی منحصر در ماده می باشد و از دیدگاه آنان هیچ حقیقت غیر مادی

وجود ندارد

20- نقد و بررسی

آنچه مسلم است انسان به مدد نیروی حس قادر است که برخی از واقعیت ها را بشناسد مثلا دیدن نور، شنیدن صوت، درک زبری و نرمی و غیره که این گونه شناخت را، شناخت مستقیم گویند، که چنین شناختی بوسیله حس صورت می گیرد. اما غیر از شناخت مستقیم شناخت های دیگری نیز داریم، مثلا هیچ یک از ما الکتروسیته را ندیده است اما منکر آن هم نیست زیرا از طریق حواس با آثار آن تماس داریم. این گونه شناخت ها را، غیر مستقیم گویند. اما آن چه مسلم است این که شناخت حسی محدوده ای معین دارد، یعنی این که ما به واسطه حواس فقط از چیزهایی می توانیم آگاه شویم که در حوزه حواس ما باشد به عبارت دیگر محسوس باشد، پس اگر فرض

ص: 140

کنیم موجودی وجود داشته باشد که خارج از حوزه حواس ما باشد بوسیله حس در مورد آن نمی توان قضاوت کرد.

21- ناسازگاری میان دو اصل جهان بینی مادی

یکی از اشکالات مهم جهان بینی مادی ناسازگاری میان دو اصل، اصالت ماده و اصالت تجربه است، زیرا: طبق اصل اصالت ماده (چیزی غیر از ماده وجود ندارد)، این اصل از راه حس و تجربه، به هیچ وجه قبل اثبات و نفی نیست، یعنی اصل اصالت ماده اصلی غیر قابل تجربه است چون بوسیله حس و تجربه، همه چیز را نمی شود بررسی کرد تا در نتیجه به این حکم کلی برسیم که: (چیزی غیر از ماده وجود ندارد) بنابر این اصل اصالت ماده، اصلی است غیر تجربی، در نتیجه این اصل، اصل دیگر جهان بینی ماده را رد می کند و اصل اصالت تجربه نیز اصل اصالت ماده را، رد می کنند، زیرا طبق اصل اصالت تجربه تنها راه شناخت حقیقت فقط حس و تجربه است، حال آن که محتوای اصل اصالت ماده غیر تجربی است پس باطل است.

22- مقایسه جهان بینی مادی و الهی

1. در جهان بینی مادی، هستی محدود به حدود ماده و احساسات است، یعنی جهانی را که جهان بینی مادی به ما نشان می دهد تنگ و محدود است اما از دیدگاه الهی، جهان بسیار وسیع و فراتر از ماده است.

2. در جهان بینی مادی مبدأ هستی، حقیقتی است مجهول، گنگ و فاقد شعور به نام ماده، ولی در جهان بینی الهی مبدأ هستی موجودی است حی، حکیم و فرزانه، واحد و با شعور و مطلق به نام الله.

3. در جهان بینی مادی، غایت و نهایت و سر منزل هستی نیز مجهول است و اصولاً غایتی برای خلقت مطرح نیست، همه آفرینش در اثر تصادف کور ماده موجود شده، لذا هدفی برای آن متصور نیست، اما در جهان بینی الهی مقصد و غایت جهان نیز مانند مبدأ آن معین و روشن است که همان وصول به کمال حقیقی یعنی لقاء الله است و به تعبیر قرآن (انا لله و انا الیه راجعون) یعنی جهان در کل از اوست و نهایتاً هم به سوی او خواهد رفت.

4. در جهان بینی مادی انسان نیز یکی از موجودات مادی محسوب می شود و فاقد هر گونه کرامت و شرافت ذاتی است. اما در جهان بینی الهی انسان اگر چه از نظر جسم هم سنخ با ماده است اما جوهر حقیقی اش از عالمی برتر از عالم ماده است (و نفخت فیه من روحی) لذا دارای کرامت و شرافت ذاتی، معنویت و ارزش فوق دنیا و مافیهاست، خلیفه خدا، مسجود ملائک و برترین مخلوق است.

5. در جهان بینی مادی اراده و اختیار انسان قابل تفسیر نیست زیرا در جهان بینی مادی همه اتفاقات و حرکات و تحولات بر اساس جبر ماده یا جبر تاریخ صورت می گیرد، در نتیجه اراده و اختیار انسان در این بینش معنایی ندارد، اما در جهان بینی الهی انسان موجودی است مختار، آزاد که می تواند زندگی خود را بر اساس عدل یا ظلم، عدل یا جهل، هدایت یا ضلالت طی نماید زیرا در این بینش انسان خودش سازنده انسانیت خودش است لذا، اراده او حاکم بر جبر طبیعت و محیط و توارث است.

6. در جهان بینی مادی چون کل نظام هستی فاقد شعور است لذا هیچ عکس العملی نسبت به اعمال انسان از سوی جهان نشان داده نمی شود و چون چیزی جز ماده موجود نیست لذا جهان هستی و حیات آدمی منحصر در همین نظام است. اما در جهان بینی الهی، کل هستی دارای شعور است و لذا هر عملی در این نظام عکس العمل مناسب خود را دارد و بعلاوه هستی چون یک موجود زنده است و منحصر در این حیات محدود دنیا نیست بلکه حیات آدمی فنا ندارد و مستمر است و در آخرت به شکل دیگری که لازمه عدالت و عکس العمل حقیقی این حیات است ادامه پیدا می کند.

7. در جهان بینی مادی مسأله خیر و شر، عدل و ظلم، وجدان و مسئولیت و نظایر این ها مفهوم ندارد و قابل تفسیر نیست لذا همه این واژه ها در عمل توجیه می شوند زیرا آنان همه روابط را بر پایه مادیات و لاشعوری استوار دانسته ناظری بر اعمال خویش قایل نیستند قاضی عادل را مستقل از جهان و انسان نمی پذیرند، ولی در جهان بینی الهی چون در رأس نظام هستی مبدایی آگاه، باشعور، عادل و ناظر بر همه احوال و افعال قایلند، لذا یک انسان الهی خود را در مقابل خدا مسئول می داند، نه وجدان و قانون، تنها او را ناظر خویش می بیند و بر این اساس در این دیدگاه مسئولیت

و وجدان و نظایر این ها مفاهیمی ثابت، مطلق و غیر قابل توجیه اند.

23- جهان بینی فلسفی

فلسفه دانشی است کلی و تعقلی که بر اساس منطق و استدلال به شناسایی جهان می پردازد، موضوع فلسفه «وجود بما هو موجود» است یعنی فلسفه درباره احکام کلی وجود بحث می کند، به طور کلی احکامی که از اشیاء بدست می آیند بر دو نوعند:

1. احکام ماهیت (چیستی): احکام اختصاصی معینی هستند که قابل تعمیم نمی باشند.

2. احکام وجود (هستی): احکام عمومی و کلی صادق بر همه اشیاء و به عبارت دیگر احکامی که به صرف این که شیء هست بر آن شیء قابل حمل و قابل صدق می باشد، احکام ماهیت مثل خواص آب، خواص الکتربسیته و غیره. احکام وجود مثل علیت، سنخیت، امتناع اجتماع ضدین و غیره.

24- روش فلسفی

تعقلی است، به این صورت که احکامی را که برای اشیاء اثبات می کند با استدلالات عقلی و با تکیه بر اصول ثابت بدیهی اثبات می نماید، توضیح این که علم از نظر منطق صورت حاصله از اشیاء در ذهن را گویند که گاهی تصور است و همراه آن هیچ اسناد و حکمی نیست و گاهی تصدیق است که همراه آن حکم و اسناد است و هر کدام نیز یا بدیهی و بین الثبوت اند و یا نظری و محتاج به استدلال و تأمل نظر، که پایه اصلی استدلال های فلسفی همان بدیهیات است که برای همگان قابل ادراک و قابل قبولند مثل اجتماع نقیضین محال است، کل بزرگتر از جزء خود است و نظایر این ها.

1. حضوری

علم حق تعالی به جهان هستی

علم هر کس به نفس خود

2. حصولی

الف: بدیهی

ب: نظری

25- اثبات اشیاء در جهان بینی فلسفی

ابتدا می‌بایست ادراکات تصویری و تصدیقی را از هم جدا نمود، بدین معنی که ادراکات تصویری ابتدا، از طریق حواس طبیعی ادراک می‌شوند و سپس انسان از آن ادراکات حسی، ادراکات خیالی را ساخته و بعد از ادراکات عقلی را انتزاع می‌نماید.

اما در بخش ادراکات تصدیقی ابتدا ادراکات تصدیقی بدیهی در ذهن ایجاد می‌شود و سپس

بر اساس آن ادراکات بدیهی، ادراکات تصدیقی نظری اثبات می‌گردد، به این دلیل که:

اولاً: برای فهمیدن یک تصدیق بدیهی احتیاج به مقدمات تصدیقی نیست زیرا به صرف پیدایش آن‌ها در ذهن مورد قبول واقع می‌شوند، مثلاً کافی است که انسان یا یک کودک، تصویری از سفیدی و تصویری از سیاهی داشته باشد فوراً حکم می‌کند که (سفید، سفید است)، (سیاه، سیاه است)، (سیاه، سفید نیست) یعنی اصول (هو هویت و این همانی) و اصل امتناع اجتماع ضدین را در هر ذهن سالمی بداهتاً درک می‌کند.

ثانیاً: اگر ما اصول بدیهی مثل اصل علیت، اصل سنخیت و غیره را نداشته باشیم هیچ حکم تجربی قابل اثبات نخواهد بود، بنابراین اولین احکام تصدیقی، بدیهیات اولیه است و از آنجائی که بدیهیات مختص یک ماهیت معین نیستند و از احکام وجودند پس همانند همه احکام وجود، بدیهیات نیز احکامی عام و کلی هستند.

لذا جهان بینی فلسفی که از بدیهیات شروع می شود و از احکام وجود بحث می نماید یک جهان بینی کلی است و چون بدیهیات ثابت بوده و قطعیت دارند لذا جهان بینی فلسفی نیز که احکامش با تکیه بر بدیهیات و به وسیله تعقل به دست می آید از ثبات و قطعیت برخوردار است (برخلاف جهان بینی علمی که تجربی، محدود و متزلزل است)، این است که گفته اند انسان ابتدا فیلسوف است و سپس عالم تجربی.

26- اثبات اشیاء در جهان بینی فلسفی

وقتی که تصویری از یک شیء در ذهن انسان ایجاد می شود چون قبلاً در ذهن وجود نداشته و بعداً به وجود آمده، لذا معلول است و از آن جایی که هر معلولی علتی دارد، به وجود آمدن این تصور در ذهن نیز علتی دارد، و حضوراً درک می کنیم که علت آن خود ما به تنهایی نیستیم، زیرا صرف اراده ی ما نمی تواند هر صورتی را که می خواهیم در ذهنمان بدون فراهم بودن شرایط و مقدماتش ایجاد کند، پس علت به وجود آمدن این تصور حتماً خارج از ذهن ماست. و از آن جایی که بین علت و معلول می بایستی سنخیتی وجود داشته باشد، پس تصویری که ما داریم می بایستی ماهیتش، ماهیت همان علت خارجی باشد، پس شیء در خارج وجود دارد که ما چپستی و ماهیت آن شیء را ادراک می کنیم. یعنی وجود شیء خارجی به ذهن ما نیامده است بلکه ماهیت آن را، ادراک کرده ایم و ماهیت آن به ذهن ما آمده است.

27- علیت

یکی از مفاهیم بدیهی است و آن بدین صورت است که اگر وجود دو شیء به نحوی باشد که یکی از آن دو در وجود یافتن وابسته و محتاج به دیگری باشد، شیء محتاج را معلول و شیء محتاج الیه را علت و رابطه بین آن دو شیء را علیت گویند.

28- سنخیت

مشابهنهت و تجانس میان علت و معلول را سنخیت گویند و آن یعنی این که هر معلولی، علت

مخصوص به خودش را دارد و همین طور هر علتی، معلول مشابه و هم جنس و مخصوص به خودش را دارد یعنی علل مشابه، معلول های مشابه دارند و نهایتاً این که از هر علتی هر معلولی صادر نمی شود و برعکس هر معلولی نمی تواند از هر علتی صادر شود.

29- اقسام علت

علت را از یک جهت به اقسام زیر تقسیم می کنند:

1. علت تامه: مجموعه عوامل و عللی را که برای وجود یافتن یک معلول هم لازمند و هم کافی علت تامه گویند، پس علت تامه آن است که به معلول هستی و وجود می بخشد و به وجود آمدن معلول وابسته به آن است، یعنی با وجود علت تامه، معلول به وجود می آید و با عدم آن، معلول به وجود نمی آید. نام دیگر علت تامه، علت حقیقی و علت فلسفی است.
2. علت معده: جزئی از اجزای ناقصه است که هر چند در پیدایش معلول مؤثر است اما در بقاء و استمرار معلول هیچ نقشی ندارد مثل بنا نسبت به ساختمان.
3. علت ناقصه: علتی است که برای وجود یافتن معلول لازم است اما کافی نیست. به عبارت دیگر به صرف وجود پیدا کردن آن، معلول به وجود نمی آید اما با عدم آن معلول معدوم می شود. نام دیگر این علت، علت غیر حقیقی یا علمی است.

30- انواع علت حقیقی

- الف: علت فاعلی: ایجاد کننده شیء یا علت ایجاد شیء را که معلول از او، و به وسیله او موجود می شود و فعل تحقق معلول به دست او انجام می گیرد علت فاعلی نامیده می شود مثل نجار برای میز.
- ب: علت غایی: ایجاد کننده شیء یا علت ایجاد شیء را که معلول برای او و به خاطر وصول به آن موجود شده، علت غایی نامیده اند مثل تحریر برای میز.

31- انواع علت مُعَدّه

الف: علت مادی: علتی که زمینه ساز تحقق معلول و در اصل ماده اولیه تشکیل دهنده معلول

است، علت مادی نامیده می شود. مثل چوب برای میز که در اصطلاح علت بالقوه معلول است.

ب: علت صوری: علتی که زمینه ساز تحقق معلول و در اصل هیئت و شکل ظاهر معلول را

تشکیل می دهد. مثل شکل بیضی میز که در اصطلاح علت بالفعل معلول است.

اقسام علت

1. حقیقی

الف: فاعلی، علت ایجادی معلول

ب: غایی، علت ایجادی معلول

2. مُعدّه

الف: مادی، زمینه ساز معلول، علت بالقوه معلول

ب: صوری، زمینه ساز معلول، علت بالفعل معلول

32- ضرورت میات علت و معلول

هرگاه علت تامه یک شیء تحقق داشته باشد، معلول آن قطعاً و ضرورتاً به وجود می آید و محال است که علت تامه یک شیء موجود باشد، اما آن شیء موجود نباشد، این نحوه ارتباط و تقدیم وجودی علت بر معلول و تأخر رتبی معلول از علت تامه اش را که ضروری و تخلف ناپذیر است ضرورت علی و معلولی گویند، پس هر معلولی، زمان تحقق می یابد که علتش موجود باشد و زمانی که موجود نیست، هنوز به مرحله ضرورت و قطعیت نرسیده یعنی هنوز علتش موجود نشده و این همان است که می گویند وجوب بر وجود مقدم است و یکی از قواعد مهم فلسفه اسلامی محسوب می شود، آری (الشئیء ما لم یجب لم یوجد).

33- دور

هرگاه دو شیء وجودشان به نحوی باشد که وجود یافتن هر کدام از آن ها متوقف بر وجود یافتن دیگری باشد، دور نامیده می شود که گاهی صریح و آشکار و بی واسطه است و گاهی مُضمِر و پنهان و با واسطه، مثلاً اگر «الف» علت به وجود آمدن «ب» باشد و «ب» نیز علت به وجود آمدن

ص: 147

«الف» باشد، آن را دور می گویند.

34- دلیل ابطال دور

دور باطل است چه مصرح و چه مضمهر، زیرا مبتنی بر تناقض است، زیرا اگر «الف» را علت

«ب» و «ب» را علت «الف» فرض کنیم لازمه این حرف این است که «الف» چون علت ب» فرض شده می بایستی قبل از «ب» وجود نداشته باشد، زیرا اگر قبل از «ب» وجود داشته باشد، معنا ندارد که «الف» معلول «ب» باشد و «ب» علت و ایجاد کننده «الف» باشد و بر عکس که در هر دو صورت لازم می آید که «الف» قبل از «ب» هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد و «ب» نیز قبل از «الف» همین طور و این تناقض بوده و باطل است، لذا چون دور مستلزم اجتماع نقیضین است پس باطل است.

35- تسلسل

تسلسل در علل فلسفی باطل است، اما در علل علمی باطل نیست، تسلسل باطل را، تسلسل تعاقبی هم گویند و آن عبارتست از تعاقب و ترتب یک سلسله از علل و معلولان تا بینهایت، مثلاً «الف» علت «ب» باشد، به علت «ج» باشد، «ج» علت «دال» باشد تا بینهایت.

36- دلایل ابطال تسلسل

1. اگر ما بینهایت علت را که معلول نیز هستند در نظر بگیریم، می پرسیم، آخرین معلولی که صادر شده از کجا بوده؟ پاسخ خواهیم شنید از علت ما قبل، و شیء قبل نیز وقتی می تواند علت واقع شود که وجود داشته باشد و چون وجود یافتن آن نیز وابسته به علت قبلی است، پس در اصل علیت آن نه نقشی در ایجاد شدن خودش دارد و نه در ایجاد شدن شیء بعدش. اگر به همین صورت در مورد تمام افراد این سلسله سؤال کنیم علت همه آن ها ابطال خواهد شد، یعنی ما دارای بینهایت معلول بدون علت خواهیم بود که محال و باطل است، لذا تسلسل نیز باطل است.

2. وقتی که یک سلسله علت و معلول را در نظر بگیریم که همه آن ها در عین این که علت هستند، معلول نیز می باشند، از آن جایی که همه معلولند، ممکن الوجود بالذات نیز هستند، یعنی

وجود و عدم ذاتاً برای همه آن‌ها یکسان و ذاتاً نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، لذا برای آن‌ها که از حالت تساوی بین وجود و عدم خارج شوند نیازمند علتی خارج از ذات خود هستند، حال اگر این سلسله تا بینهایت علت و معلول باشند، باز هم همه آن‌ها ممکن الوجودند، در نتیجه همه آن‌ها وابسته و نیازمند به غیر خود هستند تا آن‌ها را از حالت تساوی بین وجود و عدم خارج کرده، موجود نماید و در غیر این صورت هیچ شیئی نباید موجود باشد. پس از آن جایی که وجود اشیاء واقعیت دارد حتماً باید علت وجودی آن‌ها نیز وجود داشته باشد به هر حال تسلسل باطل است چون مستلزم وجود یک سلسله از معلول‌های بدون علت است.

37- اثبات مبدأ از نظر فلسفه (برهان امکان و وجوب)

38- اصطلاحات

1. واجب الوجود بالذات: به موجودی گفته می‌شود که هستی و وجود عین ذات اوست، یعنی وجودش برایش ذاتی و ضروری است و هرگز عدم در او راه نداشته، ندارد و نخواهد داشت.

2. واجب الوجود بالغیر: به موجودی گفته می‌شود که وجود برایش ذاتاً ضرورت ندارد بلکه ضرورت وجود برای آن از ناحیه علتش می‌باشد، به همین جهت ممکن الوجود بالذات هرگاه علتش موجود شود و به آن تعلق گیرد، واجب الوجود بالغیر نامیده می‌شود زیرا ضرورت وجودش از ناحیه غیر او یعنی از ناحیه علتش است.

3. ممکن الوجود بالذات: به موجودی گفته می‌شود که ذاتاً نه وجود برایش ضروری است و نه عدم، به بیان دیگر هر موجودی که صرف نظر از علتش نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم ممکن الوجود بالذات خوانده می‌شود.

4. ممتنع الوجود بالذات: به موجودی گفته می‌شود که عدم، ذاتی آن باشد و هرگز موجود

نمی‌شود، مانند اجتماع تقیضین و ضدین.

5. ممتنع الوجود بالغیر: به موجودی گفته می‌شود که عدم، ذاتی آن نیست بلکه عدمش معلول عدم علتش می‌باشد و هرگاه علتش موجود شد از حالت امتناع بالغیر خارج می‌شود مثلاً عدم بارندگی در روز آفتابی به خاطر عدم ابر مستعد بارش است.

پس از آن که به وجود اشیاء خارج از ذهن اعتراف کردیم و از ایده آلیسم و سفسطه و ذهنی-گرایی، خویش را نجات دادیم و واقعیت اشیاء عینی و مستقل از ذهن را پذیرفتیم، اکنون می‌گوئیم این اشیاء از سه حالت بیرون نیستند:

1. هر چه وجود دارد همه ممکن الوجود هستند.

2. هر چه وجود دارد همه واجب الوجود بالذات هستند.

3. در آن چه وجود دارد، هم واجب الوجود بالذات هست و هم ممکن الوجود.

شِقِّ اول باطل است چون موجب تسلسل می‌شود. شِقِّ دوم نیز باطل است زیرا، به علم وجدانی و حضوری درک می‌کنیم که افعال خود ما واجب الوجود بالذات نیستند بلکه ممکن الوجود بوده یعنی معلول نفس و اراده ما هستند.

باقی می‌ماند شِقِّ سوم که صحیح است یعنی اشیاء موجود ممکن الوجودند که دارای علتی هستند که آن علت واجب الوجود بالذات است، زیرا در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید که باطل است.

40- تبصره

لازمه این برهان علاوه بر نفی سفسطه و نفی ایده آلیسم و اقرار و پذیرش واقعیت عینی اشیاء، مبتنی بر انکار و نفی صُدْفَه و تضادف یعنی مبتنی بر پذیرش علیت عمومی و همچنین مبتنی بر نفی ورد تسلسل نیز می‌باشد.

41- استدلال بر توحید ذاتی مبدأ (برهان فرجه)

اگر واجب الوجود را واحد ندانیم، ناچار بیش از یکی است و اگر به فرض دو واجب الوجود (الف و ب) را در نظر بگیریم از آن لحاظ که هر دو واجب الوجود بالذات اند پس در واجب الوجود بودن مشترکند و از آن لحاظ که دو تا هستند می‌بایستی با هم اختلاف داشته باشند، بعد در مورد جنبه اختلافشان سؤال می‌کنیم که آیا جنبه اختلاف آن‌ها امتناع است؟ یا امکان؟ اگر جنبه

اختلافشان ممتنع الوجود باشد، اجتماع میان ممتنع و وجوب پیش می آید که تناقض است و باطل و اصولاً هیچ اختلافی در بین نخواهد بود یعنی اصولاً فرض دو واجب الوجود ننموده ایم و اگر جنبه اختلاف آن ها را امکان بدانیم باز هم اجتماع نقیض پیش می آید که محال و باطل است.

یعنی اگر فرض اول را در نظر بگیریم لازم می آید که هر واجب الوجودی ممتنع الوجود نیز باشد و اگر فرض دوم را در نظر بگیریم لازم می آید که هر واجب الوجود بالذاتی ممکن الوجود نیز باشد که هر دو فرض باطل است چون موجب اجتماع نقیضین می شود. اما اگر جنبه اختلاف آن ها را واجب الوجود بالذات بدانیم موجب تعدد در ذات واجب الوجود می شود که باز هم محال است زیرا دو واجب الوجود منتهی به فرض چهار واجب الوجود می شود و همچنین تا بینهایت که موجب می شود دو واجب الوجود بینهایت واجب الوجود باشد که هم تناقض است و هم تسلسل که هر دو باطل است، پس فرض بیش از یک واجب الوجود بالذات محال است.

42- جهان بینی عرفانی و مذهبی

جهان بینی مذهبی

صرف نظر از این که جهان بینی مذهبی مبتنی بر وحی و دستورات انبیاء(صلی الله علیه واله) است، جهان بینی مذهبی و فلسفی یکی است، زیرا جهان بینی مذهبی هم مانند جهان بینی فلسفی کلی نگر است و موضوعاتش کل هستی می باشند. زیرا وقتی بحث از خداشناسی می شود منظور این است که تمام موجودات ممکن علتی دارند که آن علت خودش معلول نیست، بلکه علت تامه حقیقی کل اشیاء اوست، این علت ولایت مطلقه بر کل موجود دارد، کل موجودات را هدایت می کند پس از آن که خلق کرد. و در کل هستی حاضر است، بر کل هستی حساب و کتاب، برنامه و هدف و تدبیر و غایتی حاکم است و اساس و قوام هستی بر پایه عدل است.

43- روش جهان بینی مذهبی

همان روش انبیاء(علیه السلام) و اساس آن وحی الهی است، نه حس و تجربه است و نه عقل و استدلال، هر چند که با عقل و استدلال قابل دفاع است، بدین معنی که بعضی انسان های برگزیده خدا

درجه ای از کمال دارند که از راهی جز راه های معمولی بشری، حقایق هستی را ادراک کرده و به بشریت عرضه می دارند که راه آن وحی و نبوت است. آری این شناخت و ادراک یعنی وحی الهی مختص انبیاء الهی است که بحث پیرامون آن خود محل دیگری دارد. (1)

44- اختصاصات جهان بینی مذهبی نسبت به سایر جهان بینی ها

1. دارای قداست است.
2. دارای جاودانگی است.
3. منطبق با فطرت بشریت است
4. به انسان شوق و شور حیات می بخشد.
5. حیات را برای آدمی معنا کرده و هدفدار می نماید.
6. در انسان امید به آینده ای کاملاً روشن، آگاهانه و عادلانه را ایجاد می کند.
7. انسان را در مقابل هستی، طبیعت، جامعه، خود و خدا مسئول و متعهد بار می آورد.

45- جهان بینی عرفانی

عرفان بر خلاف سایر شناخت ها، شناختی است که از راه شهود و دریافت قلبی و درونی و با سیر در باطن و درون نگری حاصل می شود. این گونه شناخت نتیجه خودسازی و تزکیه نفس و خلوت با خویشتن است، به عبارت دیگر شناخت عرفانی شناختی است که نه از طریق قیاس و استدلال منطقی و نه از طریق حس و تجربه به دست نمی آید بلکه تنها و تنها بر اساس تزکیه درون و رجوع به باطن حاصل می شود. هر گاه آدمی دل خویش را از زنگار آلودگی ها، وابستگی ها، اغراض و محبت دنیا بشوید آن را همچون آینه ای شفاف و زلال که نمایشگر حق و حقیقت است خواهد یافت، آینه ای که تجلی گاه جمال و بهاء خداوند است، و این است که عارف در دل خویش مبدأ هستی را می یابد و جز برای ذات مقدس او برای هیچ موجود دیگری اصالت و استقلال قایل نیست. آری، جهان بینی عرفانی عبارت است از تفسیر و برداشتی از نظام هستی که بر

ص: 152

1- طالبان به کتاب وحی یا شعور مرموز اثر علامه طباطبایی رجوع کنند.

اساس دریافت باطنی و شهود قلبی استوار است.

46- خصایص جهان بینی عرفانی

1. مبتنی بر کشف و شهود باطنی است.
2. کاملاً فردی و اختصاصی است.
3. قابل تعلیم و انتقال به دیگری نیست.
3. مطمئن ترین و یقین آورترین راه شناخت و وصول به حقیقت است.

47- شیوه جهان بینی عرفانی و راه دل

انسان می تواند از دو طریق به علم و آگاهی در مورد اشیاء دست یابد:

اول شناخت شخصی یا جزئی، دوم شناخت کلی یا عقلی.

منظور از شناخت شخصی، آن شناختی است که به وسیله حواس حاصل شود و مسلماً در این گونه حواس انسان فقط می تواند به محسوسات آگاهی پیدا کند که به آن ادراک حسی یا شخصی گویند.

اما منظور از شناخت کلی به آن شناختی گویند که به وسیله مفاهیم ذهنی و عقلی برای انسان

حاصل می شود و این شناخت به حقایق کلی تعلق می گیرد و این خود بر دو گونه است:

1. ادراک حصولی یا اکتسابی

2. ادراک حضوری یا بی واسطه

هرگاه ادراک با وساطت مفاهیم ذهنی صورت بگیرد به آن ادراکی حصولی گویند یعنی درک کننده و درک شوند، دو چیز مستقل از هم هستند، ولی منظور از علم حضوری آن است که شیء معلوم بدون واسطه در نزد عالم حاضر باشد. یعنی میان درک کننده و درک شونده واسطه ای نباشد.

در مورد خدا نیز همین دو نوع ادراک صادق است که راه دل و عرفان همان ادراک حضوری مبدأ هستی است که بدون هیچ واسطه حسی یا مفهومی انسان می تواند در آینه جانش حق را درک نماید که به آن معرفت شهودی یا رؤیت قلبی هم می گویند. یعنی این که خدا را به وسیله خود خدا شناختن (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و این راه اولیاء معصوم و عرفای بزرگوار بر شناخت

مبدأ می باشد. در این شناخت ابزار اصلی دل انسان است که هر گاه پاک شود و آلودگی ها و گرد و غبار مادیات و تمایلات نفسانی و شهوانی از آن زدوده گردد و چون خلقت اولیه اش شود، درک عمیقی نسبت به حق تعالی در آن مشهود خواهد شد و این است معنی (من عرف نفسه فقد عرف ربه). آری، دل آدمی بر اساس حقیقت اولیه اش مدرک حق تعالی و عارف و آگاه به اوست و هر گاه انسان فارغ از غوغای عالم بیرون به درون خویش توجه و دقت نماید به چنین حقیقتی اعتراف خواهد کرد که درون او معترف به ربوبیت (الست بربکم قالوا بلی شهدنا)، این است که هوای نفس و خودپرستی این همه مذموم است. چون آدمی را از فطرت اولیه اش منحرف می کند (اعداء عدو کی نفسک). تو خود حجاب خودی حافظ از میان ما برخیز، آری به حق باید گفت:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست*** که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

48- ایدئولوژی

ایدئولوژی گاهی به معنی مکتب و گاهی به نظام ارزشی یک مکتب گفته می شود. یعنی نظامی که در آن ارزش ها و ضد ارزش های موجود در یک مکتب برای پیروان آن مکتب بیان می شود و به عبارت دیگر بایدها و نبایدها، اوامر و نواهی و خلاصه تکالیف و وظایف عملی پیروان یک مکتب در آن مشخص می شود. مثلاً ایدئولوژی مکتب اسلام همان احکام خمسسه فقهی است که فقهای بزرگوار دین، مسئولیت توضیح و تبیین آن ها را دارند (واجب، حرام، مباح، مستحب، مکروه).

پس ایدئولوژی جهت عمل انسان را معین کرده، نحوه موضع گیری او را در برابر آن چه وجود دارد روشن می کند. بدیهی است که دستورات هر مکتب از بینش و طرز تفکر و جهان بینی آن مکتب ناشی می شود.

49- مقایسه ایدئولوژی و جهان بینی

1. جهان بینی مربوط به بعد اندیشه آدمی است، ایدئولوژی مربوط به بعد عملی آدمی است.

2. جهان بینی همان حکمت نظری است، ایدئولوژی همان حکمت عملی است.

3. جهان بینی مربوط به شناخت اشیاء است، ایدئولوژی مربوط به عمل مطلوب آدمی است. 4. جهان بینی مقدم بر ایدئولوژی است، ایدئولوژی نتیجه جهان بینی است.
5. جهان بینی از علوم حقیقی است، ایدئولوژی از علوم دستوری و تکلیفی و اعتباری است. 6. جهان بینی علم به هست هاست، ایدئولوژی علم به باشد هاست.
7. جهان بینی علم به نیست هاست، ایدئولوژی علم به نباید بایدهاست.
8. حوزه جهان بینی کل هستی است، حوزه ایدئولوژی روابط و رفتار آدمی است.
9. جهان بینی علم بودن هاست، ایدئولوژی علم شدن هاست.
10. جهان بینی صحیح علم تفسیر جهان است، ایدئولوژی صحیح علم صحیح انسان شدن و ساختن انسانیت است.

50- آیا از دریچه طبیعت می توان به خدا پی برد؟

اشکال:

اشکال این است که ما در بحث جهان بینی مادی، شناخت حسی و تجربی را در مورد قضاوت کردن در اصل وجود یا عدم خدا رد کردیم پس چگونه است که در این بحث بدین وسیله می خواهیم خدا را اثبات کنیم؟

پاسخ:

منظور ما از این بحث این نیست که به وسیله حس و تجربه محض به اثبات خدا بپردازیم، بلکه منظورمان این است که در بحث خداشناسی می توان از نتایج و کاوش های تجربی نیز کمک گرفت و با برهان عقلی این نتایج بدست آمده از علوم تجربی را در قالب استدلال فلسفی برای اثبات خدا، ارائه دهیم یعنی نتایج علمی را به عنوان صغرای قیاس فلسفی به کار ببریم و از راه استدلال فلسفی به اقبال خدا بپردازیم. مثلاً نظم موجود در عناصر و اشیاء مادی که از راه حس و تجربه به دست می آید مبنای یک برهان فلسفی برای اثبات مبدأ قرار می گیرد.

ص: 155

51- برهان نظم

نظم: عبارت است از ادراکی معقول که به کمک حس به دست می آید و آن یعنی درک ارتباط و هماهنگی میان اجزای یک مجموعه به طوری که از این هماهنگی و تعاون اجزاء با همدیگر یک یا چند هدف واقعی به دست آید و آن هدف خود وحدت بخش به مجموع اجزاء آن مجموعه باشد.

از تعریف فوق این نتیجه به دست می آید که:

اولاً- نظم نتیجه هماهنگی میان همه اجزای یک مجموعه است، بنابراین اگر یک مورد جزئی خاص را در نظر بگیریم بی نظمی محسوب نمی شود مثلاً اگر در اثر وزش باد برگ از درخت بیافتد بی نظمی نیست زیرا به کل آن مجموعه خدشه ای وارد نشده.

ثانیاً همیشه در نظم، به وجود آمدن هدفی واقعی منظور است یعنی این که هدف قراردادی و اعتباری ربطی به مسأله نظم و بی نظمی ندارد. به عنوان مثال مفاهیم خوبی، بدی، زشتی، زیبایی، عدل و ظلم که در روابط انسانی کاربرد دارند و کاربرد آن ها وابسته به اعتبار و قرار داد و پسند اجتماع است هرگز داخل در مسئله نظم و بی نظمی نمی شوند.

ثالثاً: اهداف یا هدف یک مجموعه منظم باید وحدت بخش به همه اجزاء مجموعه باشد در نتیجه هدف یک مجموعه منظم خاصیت یک یا چند جزء خاص از اجزاء آن مجموعه نیست بلکه نتیجه وحدت کامل همه اجزاء آن مجموعه است. مثلاً هدف از وجود یک اتومبیل سالم یا یک اسلحه سالم، انتقال سرنشین و شلیک کردن است، سایر پیامدهای جزئی از مقوله نظم و بی نظمی نیست. رابعاً نظم یک امری واقعی و عینی است و به هیچ وجه ساخته ذهن نیست چون نظم جایی معنا دارد که از همکاری اجزاء یک مجموعه هدفی واقعی و عینی به دست آید و سایر اهداف شخصی، اعتباری و سودجویانه اصلاً به بحث نظم و بی نظمی ارتباطی ندارد.

52- هدف برهان نظم

ما به وسیله برهان نظم می خواهیم ثابت کنیم که این جهان عنصری و طبیعت به خود وانهاد

نیست بلکه وابسته به نیروی شاعر و قادر است. نیرویی که تدبیر عناصر و نظام ماده را به عهده دارد. یعنی او قادر است. چون خلق کرده و دائم خلق می کند و شاعر و آگاه و عالم است چون خلق وی بر اساس نظم است. بر اساس ارتباط و هماهنگی و قانونمندی است و همه این ها نشانه علم و آگاهی خالق است و خلاصه این که این جهان عنصری کاملاً مقهور و مربوب و تحت تسلط غیر ماده است چون بدیهی است که خود ماده شعور و قدرت شاعرانه ندارد پس در کل تحت سلطه نیروی ما فوق مادی است، تحت تسلط نیروی خالق، قادر، شاعر و آگاه.

اما این که این قادر آگاه، واحد است یا متعدد؟ بسیط است یا مرکب؟ مستقل و بی نیاز است یا نیازمند؟ عادل است یا ظالم؟ هدفی از آفرینش داشته یا نه؟ و خلاصه مطلق است یا مقید و این که چه صفاتی دارد هیچ معتقد به خدایی این سؤالات را با برهان نظم پاسخ نداده و نمی دهد چون در حوزه کاربرد این برهان نیستند و علاوه بر این هر برهان و هر قانونی کاربردی معین دارد و الهیون نیز سؤالات فوق و سایر سؤالات مربوط به خداشناسی را با ده ها برهان دیگر پاسخ داده اند. حد این برهان تنها همان است که گفتیم و این که ذهن آدمی را به خارج از حصار محدود محدود ماده سوق می دهد. همین وبس. از آن جا به بعد مرکب دیگری نیاز است غیر از حس و تجربه، آن جا آغاز حرکت مرکب تندر و عقل و استدلال است و اکثر کسانی هم که به برهان نظم به اصطلاح شبهه گرفته اند غافل از کاربرد این برهان، ایراد مطرح کرده اند و اگر کسی به حدود کاربرد و اهداف برهان نظم واقف باشد سخنان کسانی چون داروینیسیم ها، ماتریالیسم ها و امثال دیوید هیوم شکاک را نادیده می انگارد. چون اینان بدون درک نظر الهیون در مورد برهان نظم و ماهیت برهان نظم و حدود کارایی و رسالت برهان نظم مسایلی را به عنوان شبهه و ایراد مطرح کرده اند که هیچ کدامشان اصلاً به برهان نظم وارد نیست و ناچار به ناقض گویی دچار شده اند. چون از یک سو نظم موجود در اشیاء را نتوانسته اند انکار کنند و از طرف دیگر نظم را نتیجه بی نظمی ها و تصادف های بی در پی دانسته اند، از سویی علیت را می پذیرند و از سوی دیگر غایت را منکرند و به جرگه پیروان تصادف در می آیند، حال آن که علیت و قانونمندی معلول شعور و خرد و آگاهی است و تصادف معلول بی خردی و جهل و نا آگاهی است، علیت و قانونمندی نشانه هدفداری و آینده نگری و غایت مندی است اما تصادف نه.

53- برهان حرکت جوهری

از جمله ابتکارات ملاصدرا، طرح و اثبات حرکت جوهری بوده است، به نظر وی حرکت جوهری حتی بر پایه حرکت ارسطویی که تغییر ماده و صورت است نیز قابل طرح و اثبات است، وی معتقد است که جواهر عالم پیوسته در حال حرکت دائم و مستمر می باشند. به طوری که حتی یک لحظه هم ثبات در جواهر عالم وجود ندارد، ملاصدرا می گوید حرکت و تغییر در اعراض همه معلول حرکت در جوهرهايند، لذا عالم طبيعت مساوی است با حرکت و حدوث و فناء دائم و مستمر.

حرکت جوهری در اصل یکی از مصداق های مفهوم کلی ممکن الوجود است، یعنی چون هر ممکن الوجودی متکی و وابسته به واجب الوجود و پدید آورنده خویش است، لذا هر لحظه باید از ناحیه واجب الوجود، به ممکن الوجود فیض هستی برسد، در غیر این صورت ممکن الوجود نابود می شوند، همین استمرار دائمی فیض هستی به ممکن الوجود است که موجب می شود هر ممکن الوجودی لحظه به لحظه تغییر یابد. بنابراین حرکت مفهومی است که بیانگر تغییر دائم و پیوسته ممکن الوجود می باشد، زیرا حرکت امری است که شیء را دائم و به طور متصل تغییر داده و عوض می کند یعنی حرکت عین بی قراری و تحول است و به عبارت دیگر صفتی است اساسی و عمیق که هویت شیء را هر لحظه تغییر می دهد.

54- ادراک حرکت

حرکت امری است که تنها به کمک نیروی تعقل دست یافتنی است و به قول معروف حرکت محسوسی است به کمک عقل و معقولی است به کمک حس. یعنی انسان از تفسیر حقایق حسی مفهوم حرکت را درک می کند. در هر حرکت شیء تدریجی و متصل حالت اول خود را ترک می کند و حالت جدیدی به دست می آورد، این است که حرکت هرگز قابل تقسیم به اجزای منفصل و مستقل نمی باشد و از این روست که در تعریف حرکت گفته اند: حرکت عبارتست از زوال و حدوث مستمر و متصل و تدریجی هر شیء.

55- چه موجوداتی حرکت می کنند؟

از آن جایی که حرکت یعنی زوال تدریجی شیء از قوه به فعل، لذا حرکت مخصوص

موجوداتی است که مرکب از جنبه بالقوه و بالفعل باشند و تنها مادیات دارای این خصوصیات هستند، اما آن موجوداتی که هیچ گونه جنبه بالقوه ای ندارند در ذات آن ها حرکت وجود ندارد مانند عالم الوهیت که چون دارای مجرد محض می باشد لذا از هرگونه قوه ای خالی است و حرکت در موردش متصور نیست و از آن جایی که زمان نیز مولود و فرزند حرکت است (چون زمان عبارت است از مقدار حرکت ماده) پس هر موجودی که فاقد حرکت باشد، فاقد زمان نیز می باشد پس عالم مجردات محض یکسره هم از ماده و هم از حرکت و هم از زمان خالی هستند.

56- برهان اول در مورد اثبات حرکت جوهری

هیچ صفتی (عرض) به تنهای و بدون موصوف (بدون موضوع) قابل تحقق و انتقال به موصوف دیگری نیست. بنابراین حرکت را نمی توان از ذاتی گرفت و به ذاتی دیگر منتقل کرد، در نتیجه حقیقت حرکت اشیاء وابسته به حرکت در ذات و جوهر اشیاء می باشد. شکل منطقی برهان فوق:

اشیاء متحرک در عرض هستند.

هر متحرک در عرضی متحرک در ذات است.

اشیاء متحرک در ذات هستند.

57- برهان دوم در اثبات حرکت جوهری

به طور کلی چیزی نمی تواند بدون داشتن قابلیت ذاتی، صفتی را بپذیرد، پس هرگاه یک شیء صفتی را بپذیرد عامل پذیرش آن صفت ذات آن شیء است. ملاصدرا معتقد است کلیه اشیاء نسبت به حرکت و زمان همین گونه هستند، یعنی اگر اشیاء را ذاتا ثابت فرض کنیم هرگز صفت حرکت و زمان را نخواهند پذیرفت، پس از آن جایی که اشیاء را هم به حرکت متصف می کنیم و هم به زمان، بنابر این اشیاء ذاتا متحرک و زمانمند هستند. شکل منطقی برهان فوق:

اشیاء در ذات خود زمانمند هستند.

هر زمانمندی متحرک در ذات است.

پس اشیاء متحرک در ذات هستند.

اصولاً- هر حرکتی عوامل سازنده متعددی دارد از جمله (مبدأ حرکت، مقصد حرکت، موضوع حرکت، مسافت حرکت، زمان حرکت، محرک یا فاعل یا معطی حرکت)، اینک می‌گوییم با توجه به حرکت جوهری و اثبات این که هر ممکن الوجود به خصوص مادیات و جهان طبیعت سراسر تحول و تکرار و حرکت است لاجرم دارای مبدأ و محرکی است که این موجودات متحرک و شتابان عالم مادی را به حرکت وا دارد، آری هویت این جهان هویت متحرک است، هویتی وابسته و نیازمند که دائماً فیض حرکت را بدان‌ها ارزانی نماید و این نیاز از عمق وجود و هویت تعلق و وابسته اشیاء ناشی می‌شود. بطوری که اگر یک لحظه این فیض از آن‌ها قطع گردد نابود خواهند شد و این چیزی جز اثبات خالق دائم فیض برای جهان نیست همان خالق که دائماً در حال آفرینش جدید و اعطای فیض هستی به جهان ممکنات است آری (اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها). پس برهان حرکت جوهری وابستگی عمیق و ذاتی و دائمی موجودات را به مبدأیی فیاض و جواد اثبات می‌نماید و به تعبیر قرآن:

(کل یوم هو فی شأن)، (کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام).

این برهان علاوه بر اثبات مبدأ، معاد و سر منزل نهایی جهان را نیز اثبات می‌کند، همان طوری که گفتیم یکی از عوامل سازنده حرکت مقصد حرکت است یعنی هر حرکتی رو به سوی و مقصدی دارد، پس جهان طبیعت نیز که سراسر حرکت است ناچار مقصد و نهایی دارد که همان معاد و رستاخیز است. آری مجموع جهان مادی که در حرکتی مستمر و متصل است، لحظه به لحظه فعالیت‌های نوینی می‌یابد تا نهایتاً تمام قوای درونی خویش را بالفعل ساخته و کمال یابد و به حد نهایی بلوغ و رشد خویش برسد و تمامی قوای پنهان خویش را آشکار سازد (یوم تبلی السرائر) و این بیانی عمیق از مبدأ و معاد است که در پرتو برهان حرکت جوهری مرحوم ملاصدرا اثبات گردیده و اندیشه آدمی را نسبت به حیات ظاهری این هستی عنصری تغییر داده، تصحیح می‌نماید و او را از ردیف غافلانی که هستی را منحصر در ظاهر حیات می‌دانند خارج می‌نماید.

تذکر: این برهان عمیق مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نتایج دیگری هم دارد.

سؤالات و ابهامات و اشکالات انسان ها نسبت به شرور، نواقص، تبعیضات و حوادث جانکاهی

چون سیل و زلزله و امراض و نظایر این ها ریشه در تحلیل نظامات جهان هستی دارد.

1. نظام جهان ذاتی است

آفرینش حق تعالی این طور نیست که یک بار اشیاء را بیافریند و بار دیگر به آن ها نظم و ترتیب دهد، بلکه وجود یافتن این اشیاء عین نظم و علیت و عین مرتبه و جودی آن هاست، یعنی این طور نیست که یکبار آفریده شوند و بار دیگر خدا اراده کند که یکی علت باشد و یکی معلول، یکی عالی باشد و یکی دانی، یک زشت باشد و یکی زیبا و نظایر این ها. بلکه این نظام موجود ذاتی جهان است یعنی اشیاء با یک اراده حق تعالی موجود می شوند بلکه اشیاء با یک اراده آفریده شده اند. یعنی آفرینش آن ها عین مرتبه و جودی آن هاست، لذا هر چه هست به آن صورتی که امکان داشته آفریده شده و غیر از آن محال بوده یعنی نظام، نظام احسن است (الذي احسن كل شيء خلقه).

بیان دیگر این که چون جهان، جهان علیت و اسباب و مسببی است پس هر معلول و هر مسببی پس از علت و سبب خود قرار گرفته و چون هر علتی از لحاظ رتبه مقدم و اقوی و کامل تر است نسبت به معلول خویش، بدیهی است که معلولش نسبت به او در رتبه ای مؤخر و ضعیفتر و ناقص تر قرار دارد پس این ها لازمه خلقت و قانونمندی جهان است که هر موجودی در مرتبه و جودی خویش قرار گیرد و این عین عدالت است زیرا عدل یعنی (وُضِعَ شَيْءٌ فِي مَوْضِعِهِ) یا آفرینش بر اساس استحقاق ها و اقتضای معلولیت تأخر و ضعف و نقصان نسبت به علت است.

2. رابطه و جودی موجودات با یکدیگر (نظام طولی جهان)

منظور از این بحث، ترتیب در آفرینش اشیاء و ترتیب در فاعلیت خدای متعال نسبت به اشیاء و نحوه صدور اشیاء از فاعل متعال است. به بیان دیگر موجودات جهان نسبت به حق تعالی رتبه، رتبه و پشت سرهم قرار گرفته و یکی پس از دیگری ایجاد شده و هر کدام معلول ما قبل خود و علت مابعد خود هستند و این معنی را در اصطلاح نظام طولی جهان می گویند. و این مطلب همان است

که فلاسفه بزرگوار اسلام عوالم کلی وجود را بر اساس نظام طولی به شرحی که گذشت بر این اساس تقسیم کرده اند:

الف: لاهوت یعنی عالم احدیت.

ب: جبروت که معلول لاهوت است یعنی عالم عقول و مجردات محضه.

ج: ملکوت که معلول جبروت است، یعنی عالم برتر از حس و ماده که دارای صورت است اما

فاقد حرکت و زمان و تغییر.

د: ناسوت که معلول ملکوت است یعنی عالم دنیا، طبیعت و حسی که ادنی مراتب هستی است لذا به آن دنیا می گویند.

پس اشیاء این عالم هیچ کدام مستقیم و بی واسطه از حق تعالی صادر نشده اند، بلکه در سیر

طولی و سیر نزولی هر عالمی از عالم مافوق خویش صادر شده است.

3. رابطه وجودی موجودات این جهان با یکدیگر (نظام عرضی)

منظور از نظام عرضی، علیت حاکم بر جهان ماده است که در این جا نیز یک عده علل و شرایط در پیدایش یک معلول مادی مؤثر است و تحقق آن علل، ایجاد یک معلول مناسب خود را قطعی می سازند و تخلف این امر محال است. طبق قانون علیت عمومی وقتی که یک معلول ایجاد می شود حتما علتی دارد و ابتدا علت تامه آن وجود یافته و سپس معلول موجود شده است و هر گاه علت تامه به وجود آمد، فقط معلول امکان صدور دارد که هم سنخ او باشد. و وقتی علت تامه بوجود آمد قطعاً معلول موجود می شود و چون همه معلول ها از یک علت آغاز می شود پس هر معلولی، هر زمان و مکان و خصوصیتی را که در نظام مادی دارا می شود برای او ضروری بوده و محال است که در غیر آن زمان یا غیر آن مکان یا در غیر آن خصوصیات ایجاد شود.

4. قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد

بیان این قاعده این است که از علت واحد، معلول واحد صادر می شود و از علت بسیط محال است که معلول مرکب صادر شود چون موجب ترکیب در ذات آن بسیط شده، و نیز موجب سلب شیء از خویش می شود که محال است، پس از علت واحد و بسیط که حتما علت واحد باشد، قطعاً معلول واحد صادر می شود و از علت مرکب، معلول مرکب صادر می شود و خلاف اینها باطل

است: پس حق تعالی که مبدأ وجود و واحد علی الاطلاق و بسیط من جمیع جهات است محال است که علت مستقیم کثرات و اشیاء مرکب باشد، توضیح این که: اگر فرض کنیم از علت واحد، معلول کثیر صادر می شود، مستلزم سلب شیء از خودش می شود یعنی مستلزم این می شود که شیء خودش، خودش نباشد، مثلاً فرض کنید (الف) علت بسیط و واحدی باشد که از آن دو معلول (ب) و (ج) صادر شده، از آن جایی که (الف) واحد و بسیط است و اساساً یک حیثیت بیش نیست می بایست با معلول (ج) سنخیت داشته باشد، حال اگر فرض کنیم همان علت واحد و بسیط یعنی (الف)، علت (ب) نیز باشد، در این صورت (الف) نیز هم حیثیت با (ب) باید باشد و چون (ب) غیر (ج) است، پس لازم می آید که حیثیت (الف) به هنگام صدور (ب) تغییر یافته باشد. یعنی دیگر حیثیت (ج) را نداشته باشد و این سلب شیء از خودش است که محال است. لذا از علت واحد و بسیط، جز معلول واحد صادر نمی شود.

5. قاعده امکان اشرف و اخس

بیان این قاعده این است که اولین موجودی که از حق تعالی صادر شده کامل ترین و شریف ترین موجودات است و موجودات پس از آن اخس از آن هستند و به همین ترتیب موجودات از اشرف به اخس صادر و در قوس نزول موجود شده اند و اخس عوالم همین عالم طبیعت و ماده است، توضیح این که چون هستی دارای مراتب و درجات مختلف است و این درجات بر اساس علیت و ربط معلول به علت خویش و کمال و شرافت علت نسبت به معلول خویش است، لذا اشرف و اکمل موجودات واجب الوجود است و ناقص ترین درجه، موجودی است که پایین ترین مرتبه از مراتب وجود را دارا می باشد که هیولاء و ماده المواد است، پس اصل این قاعده شریف این است که اولین موجودی که از خداوند صادر شده کامل ترین و شریف ترین موجودات است. به طوری که کامل تر و شریف تر از آن امکان فرض ندارد، چون موجب نقص قدرت حق تعالی است و اگر اخس مقدم بر اشرف باشد لازم می آید که قوی و کامل معلول ضعیف و ناقص باشد که محال است و اگر هر دو با هم صادر شده باشند، موجب صدور کثیر از واحد است که باز هم محال است پس پیوسته شریف مقدم بر اخس است و اگر اولین معلولی که از خدا صادر شده موجودی باشد که کامل تر از آن امکان وجود داشته باشد از آن جایی که هر درجه ای از وجود عین ربط به درجه

بالا تر است اگر در جه قبلی تحقق نیابد، مرتبه بعد نیز که عین ربط به مرحله قبل است وجود پیدا نخواهد کرد و از آن جا که موجودات به وجود آمده اند نتیجه می شود که اگر بگوییم کامل ترین موجودی که امکان وجود داشته، ولی به وجود نیامده است، امری است محال. پس سیر نزولی مراتب و عوالم هستی از اشرف به اخس است، همان طوری که سیر صعود موجودات عالم از اخس به اشرف است.

6. ریشه اختلافات در مراتب موجودات

بر اساس اصل علیت و تقدم علت و تأخر معلول، بدیهی است که موجودی که از واجب الوجود بالذات صادر می شود: اولاً آن موجود خود دیگر واجب الوجود بالذات نیست زیرا معلول و مخلوق نمی تواند واجب الوجود بالذات باشد پس نقص، ذاتی اولین معلول است یعنی همین که معلول است، ناقص هم است چون معلولیت عین نقص است و از آن جایی که از خداوند بیش از یک موجود امکان صدور ندارد، طبق قاعده اشرف و اخس، اولین موجود، کامل ترین و شریف ترین موجود است و بقیه موجودات در قوس نزول از اشرف به اخس آفریده شده اند و هر معلولی در درجه و مرتبه خود تحقق می یابد و بر اساس نظام طولی اشیاء همان مرتبه ای را که امکان تحقق داشته اند، دارا هستند و اگر فرض کنیم که همه موجودات دارای مرتبه ای واحد از هستی باشند اولاً لازم می آید که همه مستقیماً از خدا صادر شده باشند، ثانیاً نظام علیت عمومی باطل باید باشد، ثالثاً موجب صدور کثیر از واحد می شود که هر سه مورد باطل است پس اختلاف در مراتب موجودات ضروری آفرینش و لازمه خلقت است.

7. در پایان به عنوان تبرک یک دلیل لمی بر اثبات مبدأ متعال می آوریم

برهان لمی، آن است که از وجود به وجوب استدلال نماییم و از علت به شناخت علت و از آن به شناخت معلول برسیم. این برهان به طور خلاصه بدین قرار است: اگر وجود، واجب الوجود باشد، همان مطلوب ماست و اگر ممکن باشد که ذاتاً تحققی ندارد و وجودی ندارد و این خلاف فرض است، پس واجب الوجود موجود است.

تقریر دیگر: چون در عالم بیش از سه مقوله وجود، ماهیت و عدم تصور نمی شود پس ناچار وجود باید واجب الوجود باشد زیرا در غیر این صورت یا باید ماهیت علت وجود باشد و یا عدم

که این هر دو محال است، پس وجود، واجب الوجود است.

60- توحید صفاتی

از آن جایی که وجود واجب متعال، بسیط بوده و هرگز ترکیب به او راه ندارد، پس به ناچار صفت های متعددی که به او اطلاق می شود عین ذاتش خواهد بود. زیرا او ازلی و ابدی و بی تغییر است همه بینش و همه دانش. به عبارت دیگر، واجب الوجود واحد حقیقی است و به طور کلی هم از لحاظ ذات و هم از نظر صفات و افعال یگانه است، زیرا فعل او تنها افاضه است و ابداع و صفتی نیز جز وجوب وجود ندارد و بقیه صفات به وجوب و آن هم به ذات بر می گردد.

61- تقسیم صفات صانع

دانشمندان اسلامی صفات صانع را به چهار قسم تقسیم نموده اند:

1. صفات ثبوتی حقیقی خالص مانند صفت حیات.
2. صفات ثبوتی آمیخته به اضافه مانند صفت های قدرت و علم و... که هر یکی معلوم و مقدوری را لازم گرفته اند و همیشه نسبتی میان عالم و معلوم و قادر و مقدر محقق است.
3. صفات اضافی محض مانند عالمیت و راز قیت و قادریت، که همه انتزاعی بوده و عین نسبت می باشند.
4. صفات سلبی مانند نفی ترکیب و جسمانیت ماده، حکما و اکثریت متکلمین اسلامی دو قسم اول صفات را (ثبوتی حقیقی و آمیخته به اضافه) عین ذات حق تعالی دانسته ولی صفات اضافی محض را زاید بر ذات می دانند، و مجموع سلبی را تحت عنوان سلب احتیاج داخل نموده اند.

62- تقسیم صفات از نظر دیگر

برخی از دانشمندان صفات خداوند را طور دیگر تقسیم کرده اند و عبارتند از:

1. صفات و نام هایی که دلالت بر ذات دارند یا صفتی از صفات مانند اسماء: رب، احد، صمد، اول، آخر و مانند این ها.

2. صفاتی که به یکی از صفات حق تعالی دلالت دارند، لیکن دلالت آن‌ها بر صفت از دلالت بر ذات صریح تر و روشن تر است، مانند نام‌های، کریم، رحیم، حق، بصیر و سمیع و نظایر این‌ها.

3. اسماء و صفاتی که به فعلی از افعال خداوند دلالت دارند مانند: رازق، مصور، مذل، معزو
امثال آن.

تقسیم سوم صفات: الف: صفات جلال و جمال (سلبی و ثبوتی) ب: صفات لطیفه مانند رحمت و مغفرت و صفات قهریه مانند غضب و انتقام. ج: صفات تنزیهیه و صفات تشبیهیه است. (1)

63- اقسام صفات ثبوتی

1. صفات ذات 2. صفات فعل

صفات ذات: صفاتی هستند که خود ذات به تنهایی و با صرف نظر از آثار و مخلوقات همواره متصف به آن‌ها است یعنی این دسته از صفات به خود موضوع قائم هستند مانند صفات: حیات و علم و قدرت .

صفات فعل: صفاتی هستند که به لحاظ رابطه و نسبتی که میان ذات خداوند و آثار و مخلوقاتش برقرار است انتزاع می‌شوند و هر گاه یک طرف این رابطه و نسبت یعنی طرف آثار و مخلوق دگرگون شود آن صفت هم نسبت به آن تغییر می‌یابد به هر حال صفت فعل تنها قائم به موصوف نیست بلکه نیازمند تحقق چیز دیگری است. مانند صفات خالقیت، رازقیت، ستاریت و غفاریت و غیره.

تقسیم دیگری از صفات ثبوتیه: 1. حقیقه محضه 2. حقیقه ذات اضافه

3. اضافیه ی محضه

1. صفات حقیقیه محضه: آن است که صفات به ذات خودش نسبت داده شود و هیچ اضافه در مفهومش معتبر نیست مانند صفت حیات که آن را ام‌الاسماء می‌گویند. زیرا علم و قدرت فرع بر حیات است و تا حیات نباشد علم و قدرت نیست. صفات حقیقیه محضه عین ذات است.

2. صفات حقیقه ذات اضافه: آن است که اضافه در مفهومش معتبر است و مفهومش اضافی

ص: 166

است هر چند اضافه در تحققش موقوف نیست اما در ترتب اثرش موقوف است مثلاً تا مخلوق نباشد خالق گفته نمی شود. صفات حقیقیه ذات اضافه عین ذات است. زیرا این صفات مانند حقیقیه محضه حکایت از کمال دارند.

3. صفات اضافیه محضه: آن است که مفهومش اضافی باشد یعنی اضافه هم در مفهوم و هم در تحققش معتبر است. این دسته از صفات حاکی از کمال نیستند. عالمیت، قادریت و رازقیت که خالی بودن ذات از آن ها نقص حساب شود.

تذکر: از آن جایی که صفت حقیقیه محضه واجب الوجود (حیات) است و باز گشت صفات اضافیه به صفت (قیوم) است لذا همه اوصاف ثبوتیه ذات واجب الوجود در (حي) و (قیوم) نهفته هستند برترین ذکر الهی ذکر شریف (یا حی یا قیوم) است.

قیوم ذاتی است که به خود قائم باشد و همه اشیاء به او قائم باشند.

64- صفات ثبوتی

یعنی صفاتی که این شایستگی و قابلیت را دارند که خدای تعالی به آن ها موصوف باشد. به عبارت دیگر صفات ثبوتی صفات کمال بوده و عدم آن ها نقص بشمار می آید بنابراین خداوند که وجود کامل بلکه عین کمال است دارای همه صفات کمالیه نیز می باشد. مهمترین صفات ثبوتی عبارتند از:

1. خدای تعالی قادر مختار است: یعنی افعالی که از خدا صادر می شود در انجام یا ترک آن ها مختار می باشد و به عبارت دیگر انجام یا ترک هر فعلی از افعال الهی تابع خواست و اراده او می باشد. یعنی اگر اراده او به انجام فعلی تعلق گرفت آن را انجام می دهد و اگر ترک فعلی را اراده کند آن را ترک می کند. قرآن کریم می فرماید: (ان الله علی کل شیء قدیر) خدای تعالی بر همه چیز قادر است و قدرت او هیچ محدودیتی ندارد. بلکه او قادر مطلق است. (1)

2. خدای تعالی عالم است: یعنی او هر چیزی را می داند و بر همه چیز آگاه است و همه چیز در

ص: 167

نزد او حاضر است، قرآن می فرماید: (آیا کسی که آفریده است نمی داند؟) با این که او خود باریک بین آگاه است. (1)

علم الهی مطلق و نامحدود و گسترده و بی نهایت است. خداوند به همه حقایق گذشته، حال، آینده، آشکار و پنهان آگاه است. قرآن کریم در این مورد می فرماید: (ان الله بكل شیء علیم) خداوند بر همه چیز آگاه است. (2)

3. خدای تعالی مُرید است: یعنی هر فعلی تابع اراده خداوند است و تا خداوند نخواهد و اراده نکند هیچ فعلی تحقق نمی یابد. به همین سبب است که هر فعلی در زمان و مکان معینی ایجاد میشود و به هر حال مرید بودن خداوند از صفاتی است که عقل و نقل آن را تأیید کرده است و این صفت عین علم و قدرت خداوندی است.

4. خدای تعالی مُدرک است: یعنی خداوند سمیع و بصیر است و آن چه را ما با گوش می شنویم و با چشم می بینیم خدای تعالی به آن ها علم دارد. قرآن کریم از میان انواع ادراکاتی که با حواس صورت می گیرد، تنها سمیع و بصیر بودن را برای خداوند اثبات کرده است و در این مورد می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ)، (وَهُوَ يُدْرِكُ الْإِبْصَارَ) (3)

بی شک خداوند همچون انسان نیست که دارای جسم و گوش و چشم باشد، پس همه ادراکات الهی بدون آلت و ابزار صورت می گیرد زیرا وجود مقدس خداوند از هر نظر مجرد از ماده بلکه فوق تجرد می باشد.

5. خدای تعالی حی است: یعنی زنده است به این معنی که صفتی دارد که سبب صحت علم و قدرت برای او شده است لذا بعضی گفته اند مقصود از حیات الهی مجرد صحت علم و قدرت است به عبارت دیگر چون خداوند عالم و قادر است لذا حی است. خلاصه این که حیات الهی نوعی کمال وجودی است که حاکی از فعالیت ارادی و قدرت و علم و آگاهی می باشد قرآن کریم در این مورد می فرماید: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) (4) (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ

ص: 168

1- ملک/14

2- بقره/231 و عنکبوت/62 و مجادله/7

3- حج/61 و 75، لقمان/28، مجادله/1 و انعام/103

4- بقره/255 و آل عمران/2

لَهُ الدِّينِ) خدا است معبودی که هیچ معبودی جز او نیست و زنده و بر پا دارنده است. (1)

اوست زنده ای که خدایی جز او نیست پس او را در حالی که دین را برای وی بی آرایش

گردانیده اید بخوانید.

6. خدای تعالی سرمد است: یعنی او قدیم و ازلی و باقی و ابدی است. قدیم و ازلی آن است که همیشه بوده است و هرگز نبوده که نبوده باشد و وجودش را اول نیست. باقی و ابدی آن است که همیشه خواهد بود و هرگز نخواهد بود که نباشد و وجودش را آخر نیست. بنابراین عدم در سابق و لاحق برای واجب الوجود محال است. قرآن در این مورد می فرماید: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (2) او است اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی دانا است.

7. خدای تعالی متکلم است: یعنی خداوند سخن گوینده است. این صفت، صفت وجودی کمال است و عدمش نقص است. قرآن کریم نیز کلام و سخن خدا است پس بی شک خدای تعالی متکلم و سخن گوینده است، به طوری که قرآن می فرماید: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا) (3) یعنی خدای تعالی با موسی (علیه السلام) سخن گفت سخن گفتنی.

8. خدای تعالی صادق است: یعنی خداوند راستگو است و هر چیزی که او خبر داده بر حق و راست است. زیرا کذب و باطل ناشی از جهل و احتیاج است و همه این ها از خدای تعالی به دور است.

9. خدای تعالی حکیم است: حکیم بودن به معنی معرفت و شناخت حقایق اشیاء است. همچنین به معنای فاعلی است که فعل او در غایت استواری کمال و به دور از هر نقصانی است همچنین حکمت به معنی دوری از انجام فعل قبیح و ناشایسته است و نهایت این که حکیم کسی است که در اعمال و افعال خود اهداف و اغراض خرد پسندانه دارد، هرگز فعل عبث و بیهوده مرتکب نمی شود. خداوند متعال به تمام این معانی حکیم است. قرآن در این مورد می فرماید: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) (4)، (افجستم إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ آلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ) (5): و آسمان و

ص: 169

1- غافر/65

2- حدید/3

3- نساء/164

4- دخان/38

5- غافر/65

زمین و آن چه را میان آن دو است به بازی نیافریده ایم، آیا می‌پنداریم که ما شما را بیهوده آفریدیم و شما را به سوی ما بازگشتی نیست.

10. خدای تعالی عادل است: عدل الهی یکی از اصول پنج‌گانه دین و مذهب در نزد شیعیان اهل بیت (علیه السلام) است. عدل الهی با تمام نظام تکوین و تشریح در ارتباط است، در تعریف عدالت علی (علیه السلام) فرموده است: (عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نشانند) (1)

بر اساس این فرمایش گوهر بار علی (علیه السلام) در کل جهان تکوین و تشریح هر چیزی جایگاهی شایسته خود دارد و عدل آن است که این جایگاه‌ها بر اساس تناسب و لیاقت و شایستگی مراعات شود و هر چیزی در جای مناسب خود قرار گیرد. آری خداوند عادل است زیرا با هر یک از مخلوقات خویش آن چنان که شایسته است رفتار می‌کند و هر موجودی را در جایگاهی که شایسته او می‌باشد قرار می‌دهد و به هر چیز و هر کس آن چه را لایق آن است عطا می‌کند. بنابراین خداوند هم دارای عدل تکوینی است و هم دارای عدل تشریحی است و هم دارای عدل جزایی است. یعنی این که خلقت الهی حکیمانه و عادلانه است، قوانین و تکالیف تشریحی الهی نیز حکیمانه و عادلانه است و سرانجام مجازات‌ها و کیفرهای الهی نیز همانند پاداش‌ها و نعمت‌های الهی کاملاً هم در دنیا و هم در آخرت عادلانه می‌باشد. خداوند در این مورد می‌فرماید: (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَالِمًا لِّلْعَالَمِينَ) (2)، (وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا أَلًا وَسَعَهَا وَلَا دِينًا كُتَّابٍ يُنْطَقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) (3)، (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (4) و خداوند هیچ‌گونه ستمی را برای جهانیان نمی‌خواهد، و هیچ‌کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم، و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید و آنان مورد ستم قرار نخواهند گرفت. و ما تا پیامبری را مبعوث نکنیم به عذاب نمی‌پردازیم.

ص: 170

1- نهج البلاغه حکمت 437

2- آل عمران/108

3- مومن/62

4- اسراء/15

یعنی صفاتی که خداوند تعالی به آن‌ها موصوف نمی‌باشد بلکه از آن‌ها منزّه است زیرا آن صفات بیانگر محدودیت و نقص و فقر امکان و احتیاج در موجودات هستند و خداوند از همه این‌ها میرا و منزّه است. مهمترین صفات سلبي عبارتند از:

1. خدای تعالی شریک ندارد: یعنی واحد است و هیچ کثرتی نمی‌پذیرد و هیچ گونه دوئیت و دوگانگی نیز در او راه ندارد زیرا یکی از لوازم واجب الوجود لذاته وحدت و یگانگی است.

و دیگر آن که نفی شریک و دوئیت و اثبات وحدانیت در قرآن بسیار است مانند: (قل هو الله احد) یعنی بگو ای محمد که خدا یکی است. و (شهد الله أنه لا اله الا هو) یعنی گواهی می‌دهد نیست خدایی به غیر از او. و (لا اله الا هو) یعنی الله تعالی خدای است، نه غیر او. (1)

2. خدای تعالی مرکب نیست: یعنی جزء و اجزاء ندارد زیرا هر مرکبی در وجود خدا به اجزاء تشکیل دهنده خودش محتاج می‌باشد و احتیاج و نیازمندی از صفات ممکن الوجود است و واجب الوجود لذاتی غنی بالذات و بی نیاز از غیر خود می‌باشد بنابراین به هیچ وجه ترکیب در ذات و وجود خدای تعالی راه ندارد.

3. خدای تعالی جسم و جوهر و عرض نیست: از آن جایی که که خدای تعالی ممکن الوجود نیست بنابراین ماهیت هم ندارد و چون ماهیت ندارد نه جوهر است و نه عرض، به طریق اولی خدای تعالی جسم نیست زیرا جسم دارای ابعاد سه گانه یعنی طول، عرض، ارتفاع است به عبارت دیگر جسم ماهیتی مرکب از اجزاء مقدراری است و به اجزاء ترکیب دهنده خود وابسته و محتاج است. حال آن که واجب الوجود لذاته مرکب نیست بلکه بسیط من جمیع الجهات می‌باشد در نتیجه جسمانی بودن خداوند محال و ممتنع می‌باشد. پس خداوند نه جوهر جسمانی است و نه جوهر مجرد و غیر جسمانی، و نه عرض زیرا همه این‌ها از لوازم ممکن الوجود است، حال آن که حق تعالی واجب الوجود لذاته می‌باشد.

ص: 171

4. خدای تعالی جهت و مکان ندارد و در جهت و مکان نمی گنجد: خداوند در جهت خاصی قرار نمی گیرد و موجودی مکانمند نیست تا جا و مکانی را اشغال کند. یکی از روشن ترین دلایل این مدعا آن است که قرار گرفتن در جهت و یا مکان از اوصاف اجسام است و خداوند جسم نیست. قرآن کریم در اشاره به این صفت سلیبی خداوند می فرماید: (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجَّهَ اللَّهُ) (1)

(و مشرق و مغرب از آن خدا است. پس به هر سو رو کنید، آن جا روی به خدا است.)

5. خدای تعالی در هیچ موجودی حلول نمی کند، بنابراین تمام دیدگاه هایی که به نوعی خداوند را حال در موجودات طبیعی یا انسانی می دانند باطل و مردود است زیرا فرض حلول خداوند در غیر خود هم مستلزم محدود شدن ذات خداوند و هم مقتضی نیازمندی خداوند به آن محل مفروض خواهد بود. در حالی که خداوند وجودی نامحدود و مطلق و غنی بالذات است و هیچ نیازی در او قابل تصور نیست.

6. خدای تعالی با هیچ موجود دیگری متحد نمی گردد: بر خلاف تمام دیدگاه هایی که به نوعی خداوند را با بعضی از موجودات متحد می دانند و با بعضی از موجودات را با خدا متحد می دانند. باید دانست که خداوند هرگز با هیچ موجودی متحد نمی گردد زیرا موجب ترکیب و امتزاج حداقل دو شیء با یکدیگر می شود و یا موجب تبدل صورت شیء می گردد و در هر صورت مقتضی انفعال و تأثیر پذیری و ترکیب و تغییر است. حال آن که ذات مقدس الهی از همه این امور منزّه و مبراء است زیرا امور نامبرده مستلزم محدودیت و نقص و نیازمندی و امکان می باشند، و حق تعالی چون واجب الوجود لذاته است از همه این امور پاک و منزّه است.

7. خدای تعالی محل حوادث نیست: یعنی خداوند متصف به صفات حقیقه ای که حادث باشند نیست. بلکه صفات حقیقه خدای متعال همه قدیم می باشند. زیرا صفات حقیقی، صفات کمال و صفات وجود هستند و محال است که واجب الوجود لذاته فاقد صفات وجودی و صفات کمالی باشد. خلاصه این که حق تعالی هرگز متصف به صفات حادث نیست و نمی گردد.

ص: 172

8 خدای تعالی دیدنی نیست و قابل رؤیت حسی نمی باشد: خداوند نه در دنیا و نه در آخرت هرگز قابل رؤیت حسی نیست و ابدا دیده نمی شود و این امر به طور کلی برای خداوند محال است زیرا:

الف: خداوند واجب الوجود و بسیط است و هر چیز واجب الوجود و بسیط هرگز دیده نمی شود بلکه چیزی دیده می شود که قابل رؤیت باشد یعنی جسم یا جسمانی باشد.

ب: در موقع دیدن یک شیء، رائی و مرئی باید در مقابل هم باشند و درجهتی خاص قرار بگیرند، حال آن که خداوند به محدود است و نه در جهت مخصوصی قرار دارد.

ج: رؤیت منطبع شدن صورت مرئی در حاسه است و این امر نسبت به خدا محال است زیرا خداوند صورتی ندارد تا در چیزی منطبع گردد.

د: اگر دیدن خدا امکان داشته باشد لازم می آید که خداوند محدود به حدودی باشد که قابل رؤیت گردد و این نیز نسبت به خداوند محال است زیرا خداوند از جمیع جهات مطلق و نامتناهی است.

ه: قرآن کریم نیز در این مورد می فرماید: (لا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (1)، (قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي) (2): خدایا خود را به من آشکار بنما که تو را ببینم، خدا فرمود مرا تا ابد هرگز نخواهی دید. (3)

خلاصه این که رؤیت حسی خداوند از طریق حس بینایی، امری است محال و ناشدنی، اما رؤیت قلبی به معنای شهود باطنی و ادراک قلبی جمال و جلال خداوند، امری ممکن و دست یافتنی است.

9. خدای تعالی فقیر و محتاج و نیازمند و وابسته نیست: زیرا که همه این ها نقص است و نقص از لوازم ممکن الوجود است و واجب الوجود لذاته از هر نقصی مبرا و منزّه است. هم چنان که واجب الوجود قائم بالذات و از هر نظر غنی مطلق و بی نیاز است. چرا که او وجودی است بی نهایت از

ص: 173

1- انعام/103

2- اعراف/143

3- هزار و یک چراض 129 و 130

هر نظر هم در ذات و هم در صفات خود واجب الوجود و قائم بالذات و مستغنی از غیر و بی نیاز از همگان می باشد. در این مورد قرآن کریم می فرماید: (یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید.) ای مردم شما نیازمند به خدا هستید و او از هر نظر بی نیاز و شایسته حمد و ستایش است (1).

10. خدای تعالی هرگز مرتکب فعل عبث و ظلم نمی شود و هیچ نوع قبیحی از او سرنمیزند:

انجام افعال عبث و بی فایده و لغو و قبیح و ظلم و نقص است و لذا انجام آن بر خدای تعالی روا نیست اصولاً انجام چنین اعمالی نشانه نقص، محدودیت، معلولیت و جهل می باشد و همه این صفات از خدای تعالی منتفی و بدور است. در نتیجه خدایی که دارای علم مطلق، قدرت مطلق، حکمت مطلق، وجود مطلق و یگانه است و از هر جهت غنی و بی نیاز می باشد محال است که مرتکب فعل عبث و ظلم گردد و با قبیحی از او صادر شود. قرآن کریم نیز خالقیت و فعالیت خدا را حکیمانه و هدفدار و عادلانه دانسته است و می فرماید: (ما خَلَقَتِ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (2) و (أَفَجَسْتُمْ إِنَّمَا خُلِقْنَا لَمْ عَبَثًا...) (3) و (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (4)

66- توحید افعالی

دانشمندان جهان را با نظم و ارتباط عمومی که دارد یک فعل دانسته اند و آن را مانند بدن انسان که دارای اعضای مختلف و گوناگون می باشد اما به هم مرتبط و متصلند به طوری که یک بدن را تشکیل می دهند، دانسته اند. آنان وحدت جهان را دلیلی بر وحدت صانع و خالق جهان دانسته و توحید را از این طریق اثبات کرده اند. ملاصدرا در این مورد می گوید: (ارتباط موجودات با همدیگر و نظم محکمی که بر آن ها حاکم است، دلیل یگانگی آفریدگار می باشد، هم چنان که بدن انسان با امتیازی که اعضاء آن از همدیگر دارند).

لیکن ائتلاف و به هم پیوستگی آن ها و نظم عبرت انگیز جهان بدن، دلیل این است که فوت و

ص: 174

1- فاطر / 15

2- ذاریات / 56

3- مومنون / 115

4- نحل / 90

نیروی واحدی یعنی «روح» بر بدن حکومت می کند و آن را از انحلال و پراکندگی باز می دارد، همچنین جهان آفرینش با این که موجودات آن با همدیگر اختلاف داشته و پدیده ها متنوع هستند ولی نظم عمومی و تعادلی که در کلیه کاینات وجود دارد، خود گواه بزرگ و دلیل قاطعی است که مدبر و مبدأ عالم یکی است و اگر دو تا بود اثر هر یک ظاهر می شد. (أَذْنًا لَذَهَبَ كُلُّ آلِهٍ بِمَا خَلَقَ وَلِعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (1)

اصل توحید افعالی مسأله مهم رابطه خدا و جهان را بهتر تفسیر می کند و به ما کمک می کند تا عمق این رابطه به حضور جدی و قوی و اراده و مشیت خدا را در همه حوادث عالم دریابیم. از دین اسلام، رابطه خدا و جهان، بسی عمیق است. خداوند نه تنها آفریننده و ایجاد کننده موجودات است. بلکه بر پا دارنده و تدبیر کننده آن ها نیز هست. به دیگر سخن تمام اجزای عالم در لحظه لحظه وجود خویش، وامدار و وابسته خداوندند، به گونه ای که اگر لحظه ای فیض و عنایت الهی منقطع گردد، طومار وجودشان در هم می پیچد. به زبان فلسفی، جهان نه تنها در حدوث خود نیازمند خدا است، بلکه در بقای خویش نیز وابسته و نیازمند او است. و در این مورد قرآن می فرماید: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ: و خداوند با شماست هر کجا باشید.) (2)

نا گفته پیداست که این همراهی، همراهی مکانی نیست، چرا که خدا منزه از آن است. فیلسوفان اسلامی از این معیت به معیت قیومی تعبیر می کنند، یعنی همراهی موجودی که قیوم است با موجوداتی که قوام وجودی آن ها بدو است. توحید افعالی، یعنی تنها فاعل مستقل که فاعلینش وابسته به وجود دیگری نیست، خداوند است و فاعلیت سایر موجودات جلوه ای از فاعلیت او است که بدون اذن و اراده او محقق نمی گردد. بنابراین هر چه در پهنه هستی رخ می دهد، فعل خدا و در حیطه اراده و خواست او است. ایمان به توحید افعالی روزنه جدیدی به سوی شناخت جهان می گشاید کسی که توحید افعالی را باور داشته باشد، اراده و مشیت خداوند را در همه جا حاضر می بیند و در ورای هر پدیده و حادثه ای، اثری از فاعلیت او را می بیند. جهان، با همه گستردگی و عظمتش و با همه رنگارنگی و تنوعش، تبلور حاکمیت یک اراده واحد است و همه تحولات و دگرگونی ها از

ص: 175

1- مؤمنون/91

2- حدید/4

مبدأ ثابت و یکتایی سرچشمه می گیرد. (لا حول ولا قوة الا بالله) (1)

توحید افعالی دارای شاخه های متعددی است از جمله:

توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در تشریح و قانونگذاری، توحید در حاکمیت، توحید در مالکیت، توحید در رازقیت، توحید در هدایت، توحید در ولایت و توحید در شفاعت و غیره.

67- توحید در قرآن

توحید و یکتاپرستی در سراسر قرآن و تعالیم اسلامی ریشه دوانیده است و در همه کتاب ها و آثار اسلامی و عبادات و مراسم آن مورد توجه قرار گرفته است که می توان تنها اسلام را دین توحید معرفی کرد با آن که برخی ادیان دیگر هم ریشه توحیدی داشته اند. در قرآن خدا یگانه است و فرزند و همسر و پدر و مادر و شریک و همکاری ندارد. و حتی واسطه با شفיעی که از پیش خود گناه را ببخشد یا بهشت بفرشد و یا حاجت روا کند وجود ندارد. هر کس که غیر خدا است هر که باشد و هر چه باشد، همه بندگان خدا هستند. خدای همه یعنی پروردگار و آفریننده و صاحب اختیار همه جهانیان (رب العالمین) است. خدای آسمانی با زمینی با ملت سامی با مردم آریایی و یا نژاد و قوم مخصوص نیست بلکه خدای همه است. جهانی، همگانی، همیشگی و برای همه ملت ها و جهان ها و عوالم است. خدای حی و زنده ازلی و ابدی است. همیشه بوده و همیشه خواهد بود. به همه چیز دانا و بر هر چیز توانا است از آن چه در آسمان ها و زمین است آگاه است گذشته و آینده، پنهان و آشکار، همه را می داند.

خدا به هر چیز احاطه کامل دارد و همه با تدبیر خدا اداره می شوند. حکومت مطلق از آن اوست و مالکیت مطلق همه چیز و همه کس از اوست. خدا از همه بی نیاز است و همه به او نیازمندند، رحمت پروردگار همه چیز را فرا گرفته است. فیض و فضل و احسانش بی دریغ به همه موجودات می رسد. خدا به بندگان خود نزدیک است. از حال همه خبر دارد و گره گشا و چاره ساز و باور و سرپرست همه است. و در عین حال داور، دادگری است و نسبت به سرکشان و

ص: 176

جباران، قهار و منتقم است و نسبت به نیکوکاران مهربان و عطوف. خدا کمال مطلق و بی نهایت است و از این رو: ماده و جسم، محدود و مرکب، زمانی و مکانی نیست. تغییر و مرگ، فنا، یا رشد و دگرگونی در خدا راه ندارد. نه خدا را با چشم می توان دید و نه برای او جایی می توان تصور کرد و با او را در سیر و گذشت زمان دانست. خدا بی نیاز است و غفلت و پشیمانی و حسد و نادانی و خستگی و خواب و فرسودگی در او راه ندارد. همه این ها از خصوصیات موجودات زنده جسمانی و محدود است و خدا برتر و بالاتر از تمام این تصورات است. (1)

68- توحید در آیه الکرسی

الله ذاتی یگانه و جامع همه صفات و کمالات است و لذا تنها معبود حقیقی و شایسته عبودیت و پرستش فقط اوست همان واحد و یگانه ای که آفریننده جهان است. زنده ای که دارای حیات حقیقی و ذاتی و دائمی است، حیات او ثابت و خالص و هرگز آمیخته با مرگ نمی باشد، حیات الهی عبارتست از علم و قدرت بی پایان، که از هر گونه آثار عرضی حیات همچون رشد و حرکت و تغذیه و تولید مثل پاک و مبرا و منزه است. او قیومی است که نیام همه موجودات وابسته به وجود اوست اما قیام خود او به ذات خودش می باشد و کاملاً مستقل از همه موجودات است، قیوم است لذا همه صفات فعل را دارا می باشد پس او خالق، رازق، زنده کننده، میراننده، هدایتگر و تدبیر کننده همه موجودات عالم است به همین سبب حتی سستی بر او عارض نمی شود و خواب نیز از او به دور است. یعنی حتی یک لحظه نیز از تدبیر جهان غافل نیست و همه ی هستی تحت حکومت مطلقه و ربوبیت و تدبیر کامل اوست و هر چیزی که با قیوم بودن منافات دارد از ساحت مقدس او منتفی است. در نتیجه لطف و فیض خداوند دائمی است. مالکیت آسمان ها و زمین و آن چه در آن هاست از آن خداوند است و هر تصرفی که در جهان هستی روی می دهد از ناحیه اوست زیرا مالکیت مطلقه خداوند مالکیت حقیقی و بالاصاله می باشد و جز او هیچ مالکی وجود ندارد و بر این اساس هیچ کس بدون اراده و فرمان خدا نمی تواند شفیع باشد و کسی را شفاعت کند زیرا قیوم و مالک مطلق تنها اوست و بدون اراده و فرمان او هیچ تصرفی در عالم هستی ممکن

ص: 177

نخواهد بود. خداوند به همه هستی و همه موجودات احاطه کامل و مطلق علمی دارد و تنها اوست که از گذشته و آینده، از غیب و شهادت و از ظاهر و باطن آگاه و عالم است و هر عالم و دانایی تنها به آن مقدر که خدا اراده کند می تواند عالم و آگاه شود زیرا هیچ کس ذاتا و از ناحیه خودش هیچ علمی ندارد و تمام علوم بشر از ناحیه خداوند است. بنابراین اگر خدا اراده کند و فرمان دهد کسانی می توانند بعضی از علوم و معارف را واجد شوند. حکومت و قدرت و سیطره خداوند همه هستی و همه آسمان ها و زمین را فرا گرفت است.

(کرسی کنایه از علم وسیع و مطلق و نیز کنایه از حکومت و قدرت وسیع و مطلق خداوند است.)

«کرسی را بعضی مجموعه عالم ماده و طبیعت دانسته و عرش را به مجموعه عوالم برتر از ماده همچون، ارواح و ملائکه و سایر موجودات مجرد از ماده دانسته اند.» پس همه عوالم هستی و همه موجودات و حقایق گوناگون شناخته و ناشناخته موجود در عوالم هستی تحت نفوذ و حاکمیت و قدرت و علم مطلقه خداوند است و هیچ چیزی از قلمرو قدرت و سلطنت و احاطه قیومی و علمی خداوند بیرون نیست و لذا حفظ و نگهداری آسمان ها و زمین برای او هیچ گونه ثقل و سنگینی و مشقتی ندارد چون قدرتش مطلق و نامحدود است. سرانجام این که خداوند برتر و بالاتر از هر تصویری است و او هیچ گونه شبیه و شریک و نظیر ندارد و او عظیم و بزرگ یعنی مطلق، نامحدود و بی نهایت است پس همه صفات او که عین ذاتش هستند و نیز بی نهایت و مطلق و نامحدود می باشند. (1)

69- توحید در آیه 18 سوره آل عمران

شهادت عملی و فعلی خداوند با بوجود آوردن نظام واحد و یکپارچه حاکم بر جهان که قوانین حاکم بر آن همه جا یکسان و برنامه آن واحد است و نشانگر یک واحد متصل و بهم پیوسته و یک نظام واحد و یگانه است در عمل نشان می دهد که خالق و مدبّر و ناظم و آفریدگار و معبود در جهان یگانه و واحد است و همه این عوالم و نظام و قوانین حاکم بر آن با وحدت و اتصال و یکپارچگی خود شاهد و گواه بر یگانگی صاحب و آفریننده این جهان است. همه فرشتگا و همه

ص: 178

دانشمندان نیز هم در قول و هم در عمل گواه و شاهد بر یگانگی ذات مقدس خداوند هستند. و تنها خدای یگانه و واحد را می پرستند همان خدایی که جهان را بر پایه عدالت ایجاد و تدبیر می نماید و قیام آسمان ها و زمین را بر اساس عدالت بنا نموده است لذا هیچ کم و کاستی در آفرینش راه ندارد، هیچ افراط و تفریط و هیچ زیادت و نقصانی در آفرینش در این نظام مستحکم و متقن و یکپارچه و واحد راه ندارد زیرا خدای متعال و یگانه به یکتایی خود گواه است در حالی که به عدالت و قسط در نظام هستی قائم است و این قیام به عدل و قسط در جهان هستی دلیلی است بر گواهی خود خدا بر یگانگی خودش پس عدالت که حد وسط افراط و تفریط است نیز طریقی واحد و راهی یگانه است و چون این جهان بر پایه قسط و عدل بر پاداشته شده است جهانی یگانه و واحد است که نشانگر وحدت و یگانگی خالق و ناظم و مدبرش می باشد. و چون قیام به قسط و عدالت نیازمند به قدرت و علم و حکمت است پس خدای یگانه عزیز و حکیم یعنی قدرتمند و عالم است و تنها اوست که مبدأ عدالت در هستی است.

70- توحید در آیه نور

نور یعنی آن اشیاء را آشکار می کند به عبارت دیگر فی نفسه آشکار است و غیر خود را آشکار می کند. نور گاه مادی است مانند نور خورشید و ماه و گاهی معنوی است مانند نور خدا، نورایمان، نور توحید، نور هدایت. خداوند نور است یعنی خدا آشکار کننده و ظاهر کننده یعنی ایجاد کننده و خالق آسمان ها و زمین است، همچنین خداوند با نور هدایت و نور ایمان از طریق کتب آسمانی و انبیاء الهی اهل ایمان را هدایت می کند و قلب آنان را با نور ایمان و نور هدایت منور و نورانی می سازد. لازم به ذکر است که قرآن کریم برای نور مصادیق متعددی بیان کرد از جمله: 1. نورقرآن، 2. نورایمان، 3. نور هدایت الهی، 4- نور اسلام، 5. نور پیامبر، 6. نور ائمه معصومین، 7. نور علم و دانش. به هر حال خدای تعالی نور هستی و نورالانوار هستی و بلکه مبدأ نور و مبدأ نورالانوار هستی است زیرا هم ایجاد کننده و خالق همه آسمان ها و زمین است و هم هدایت کننده اهل آسمان ها و اهل زمین است. بنابراین به کار بردن کلمه نور برای ذات پاک حق تعالی جنبه تشبیه ندارد، زیرا که چیزی در عالم وجود از او آشکارتر نیست و تمام آن چه غیر

اوست از برکت وجود او و به واسطه نور وجود او آشکار است. خدای تعالی دارای نوری است عمومی که با آن آسمان ها و زمین نورانی شده و به وسیله آن نور در عالم وجود حقیقی ظهور نموده زیرا تنها چیزی که در عالم بذات خود ظاهر است و ظاهر کننده غیر خود می باشد همان نور است پس خدای تعالی را نوری است که آسمان ها و زمین با اشراق او بر آن ها ظهور یافته اند و باید دانست که ظهور نورالهی عین وجود یافتن اشیاء است. در این میان نور خاص هم برای مؤمنان است که فقط مؤمنین به وسیله آن نورانی شده و به وسیله آن بسوی اعمال صالح راه خود را یافته می پیمایند، آن نور همان نور معرفت الهی و همان نور ایمان است که خدای تعالی مؤمنین را با آن گرامی داشته به دنبال این تور سعادت همیشگی است. از آن جایی که وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن است پس مصداق تام و کامل نور، همان وجود است، و از سوی دیگر چون موجودات امکانی وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل ترین و اتم مصداق نور می باشد، آری تنها خداوند است که ظاهر بالذات است و ظاهر کننده ماسوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می یابد و موجود می شود. از این جا روشن می شود که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست، پنهان و غایب نیست چون ظهور تمامی اشیاء برای خود یا برای غیر خود ناشی از اظهار و ایجاد خداست، یعنی اگر خدا چیزی را اظهار نمی کرد و هستی نمی بخشید هیچ چیز ظهوری نمی یافت، پس قبل از هر چیز این خدا است که ظاهر بالذات است. (1)

71- توحید در آیات 91 و 92 سوره مؤمنون

خدا هرگز فرزندی برای خود نگزیده و معبود دیگری با او نیست که اگر چنین می شد هر یک از خدایان مخلوقات خود را تدبیر و اداره می کردند و بعضی بر بعضی دیگر برتری و علو می جستند، خدا منزله است از توصیفی که آن ها می کنند او از پنهان و آشکار آگاه است او برتر است از این که شریک برای او قایل شوند. 1. نفی دیدگاه مسیحیان، 2. نفی دیدگاه مشرکان، 3. نفی دیدگاه یهودیان. اگر خدایان متعدد باشند هر یک باید مخلوقات خاصی داشته باشند، و هر یک باید گوشه

ص: 180

خاصی را از هستی تدبیر و اداره کنند و هر یک باید برای توسعه قلمرو خود بر دیگری برتری جوید. (نظم واحد و یکسان عالم، قوانین هماهنگی حاکم بر جهان این سخن را نفی و ابطال می کند.) وحدت نظام و قوانین یکسان دلالت بر تدبیر واحد بر جهان دارد. چون تعدد مستلزم تباین است و تباین با وحدت ناسازگار است. اگر چند خدا وجود می داشت و آن ها هر یک جداگانه جهان را اداره می کردند می بایستی هیچ وحدت و هیچ یکسانی و هیچ هماهنگی در نظام آفرینش وجود نداشته باشد. و گذشته از آن هیچ کدام کامل نمی بودند و برای رسیدن به کمال به رقابت برخاسته و بر همدیگر برتری می جستند. در نتیجه نظام هستی مختل می شد و از هم می پاشید و یا می بایستی برای خدایان سلسله مراتب قائل می شدیم.

72- توحید در سوره اخلاص

آغاز این سوره با ضمیر (هو) که ضمیر مفرد غایب است و از مفهوم مبهمی حکایت می کند، در واقع رمز و اشاره ای به این واقعیت است که ذات مقدس او در نهایت خفاء است و از دسترس افکار محدود انسان ها بیرون، هر چند آثار او آن چنان جهان را پر کرده که از همه چیز ظاهر تر و آشکار تر است. و کلمه (الله) اسم خاص برای خداوند است، و مفهوم سخن امام علی (علیه السلام) که در جنگ بدر می خواند (یا هو، یا من لا هو الا هو) است که در همین یک کلمه به تمام صفت جلال و جمال او اشاره شده است و به همین جهت آن اسم اعظم الهی نامیده شده.

حضرت علی (ع) در حدیثی می فرماید: (الله مفهومش، معبودی است که خلق در او حیرانند و به او عشق می ورزند، الله همان کسی است که از درک چشم ها، مستور است، و از افکار و عقول خلق محجوب). این نام مقدس (الله) قریب هزار بار در قرآن تکرار شده و هیچ اسمی از اسماء مقدس این اندازه در قرآن تکرار نشده، نامی که قلب را روشن می کند، به انسان نیرو و آرامش می بخشد، و او را در جهانی از نور و صفا مستغرق می سازد. واحد اشاره به ذات خداوند است که از هر نظر بی نظیر و منفرد می باشد، در علم یگانه است، در قدرت بی مثال است و در رحمانیت و رحیمیت یکتا می باشد. واحد اشاره به بساطت ذات خداوند در مقابل اجزاء ترکیه خارجیه یا عقلیه (جنس و فصل و ماهیت و وجود) است، در حالی که واحد اشاره به یگانگی ذات او در برابر کشرات

خارجیه می باشد.

امام باقر(علیه السلام) می فرماید: (احد) فردی است یگانه و (احد) و (واحد) یک مفهوم دارد، و آن ذات منفردی است که نظیر و شبیهی برای او نیست و توحید اقرار به یگانگی و وحدت و انفراد او است. و نیز می فرماید: (واحد از عدد نیست، بلکه واحد پایه اعداد است، عدد از دو شروع می شود، بنابراین معنی «الله احد» یعنی معبودی که انسان ها از ادراک ذات او عاجزند، و از احاطه به کیفیش ناتوان، او در الهیت فرد است و از صفات مخلوقات برتر است)(1)

در قرآن (واحد) و (احد) هر دو به ذات پاک خداوند اطلاق شده است.

امیر المؤمنین (ع) در جواب اعرابی که می گوید خداوند واحد است واحد یعنی چه؟ می فرماید خداوند احد و واحد است و یگانه و یکتا است نه به معنی واحد عددی، یا نوعی و جنسی، بلکه به معنی وحدت ذاتی و به عبارت روشنتر وحدانیت او به معنی عدم وجود مثل و مانند، شبیه و نظیر برای او است. دلیل این سخن روشن است؛ او ذاتی است بی نهایت از هر جهت و مسلم است که دو ذات بی نهایت از هر جهت غیر قابل تصور است، چون اگر دو ذات شد هر دو محدود می شود(2)

در این سوره توصیف دیگری از ذات مقدس یکتا است و آن خداوندی است که همه نیاز مندان او هستند و او از همه بی نیاز است (الله صمد).

حضرت امام حسین (علیه السلام) برای (صمد) پنج معنی بیان فرموده: صمد کسی است که در منتهای سیادت و آقایی است، صمد ذاتی است دائم ازلی و جاودانی، صمد موجودی است که جوف ندارد، صمد کسی است که نمی خورد و نمی آشامد، صمد کسی است که نمی خوابد(3)

به عبارت دیگر صمد کسی است که قائم به نفس است و بی نیاز از غیر است. صمد کسی است که تغییرات، مکان و فساد ندارد. از امام علی بن الحسین (علیه السلام) نقل شده که فرمود: صمد کسی است که شریک ندارد، و حفظ چیزی برای مشکل نیست، و چیزی از او مخفی نمی ماند(4)

صمد کسی است که هر وقت چیزی را اراده کند می گوید موجود باش، آن هم فوراً موجود

ص: 182

1- بحار الانوار ج 3، ص 222

2- همان، ص 206

3- همان، ص 223

4- همان، ص 223

می شود. و نیز امام حسین (علیه السلام) در تفسیر کلمه صمد چنین فرموده است: خداوند خودش صمد را تفسیر فرموده است. «لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد» نه زاده و زاییده شده و، احدی مانند او نیست. آری خداوند صمد است کسی است که از چیزی به وجود نیامده، و در چیزی وجود ندارد، و بر چیزی قرار نگرفته، آفریننده اشیاء و خالق آن ها است، همه چیز را به قدرتش به وجود آورده، آن چه را برای فنا آفریده به اراده اش از هم متلاشی می شود، و آن چه را برای بقاء خلق کرده به علمش باقی می ماند، این است خداوند صمد. (1)

حضرت علی (علیه السلام) فرمود: تأویل صمد آن است که او به اسم است و نه جسم، نه مانند و نه شبیه دارد و نه صورت و نه تمثال، نه حد و حدود، نه محل و نه مکان، نه کیف و نه این و به این جا و نه آن جا، نه پر است و نه خالی و نه ایستاده است و نه نشسته، نه سکون دارد و نه حرکت، نه ظلمانی است نه نورانی، نه روحانی است و نه نفسانی و در عین حال هیچ محلی از او خالی نیست، و هیچ مکاتی گنجایش او را ندارد، نه رنگ دارد و نه بر قلب انسانی خطور کرده، و نه بو برای او موجود است همه این ها از ذات پاکش منتفی است. (2)

از سخنان حضرت علی به خوبی مشخص است که صمد مفهوم بسیار جامع و وسیعی دارد که هر گونه صفات مخلوقات را از ساحت مقدسش نفی می کند، چرا که اسم های مشخص و محدود و همچنین جسمیت و رنگ و بو و مکان و سکون و حرکت و کیفیت و حد و حدود و مانند این ها همه از صفات ممکنات و مخلوقات است، بلکه غالباً اوصاف جهان ماده است، و میدانیم خداوند از همه اینا برتر و بالاتر است. صمد در اصل به معنی شخص بزرگی است که همه نیازمندان به سوی او می وند و از هر نظر پر و کامل است. حضرت امام صادق (علیه السلام) نقل فرمودند که از پدر بزرگوارشان حضرت امام باقر (علیه السلام) در پاسخ گروهی از مردم فلسطین روایت شده است که فرمود: (تفسیر صمد در خودش هست زیرا «الصمد» پنج حرف است که هر کدام اشاره به معنایی است.

1. الف در صمد دلیل انیت یعنی حقیقت ذات پروردگار است و چون الف نه بر زبان ظاهر است و نه در گوش شنیده می شود اشاره به این که ذات الهی به هیچ کیفیت به هیچ یک از حواس

ص: 183

1- مجمع البیان، ج 10، ص 565

2- بحار الانوار، ج 3، ص 230

2. لام، و لام دلیل الوهبت خداوند است و همانطور که الف و لام در صاد الصمد ادغام شده نه تلفظ و نه شنیده می شود و فقط در کتابت می آید الهیت خداوند نیز به حواس ادراک نمی گردد نه هیچ زبانی قادر به وصف و تعریف او است و نه هیچ گوشی آن را تواند شنید زیرا اله یعنی ذات اقدس که همه مخلوق از درک حقیقتش عاجزند و او برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است، فقط در مخلوقات و جهان آفرینش که کتاب تکوینی پروردگاران خود را نشان داده و نمایانده است.

3. صاد، صاد دلیل صادق بودن پروردگار و صدق گفتارش و صدق وعده اش و وعیدش و صدق دعوتش می باشد و نیز از بندگانش پیروی از صدق را خواسته و بصدق قول و عمل فرمانشان داده است.

4. میم، میم دلیل ملک و پادشاهی او است پادشاه حقیقی که سلطنتش آشکار و دائم و بی زوال است (الملك الحق المبين).

5. دال، دال دلیل دوام ملک و پادشاهی و دائم بودن خداوند است که تغییر و فنا در ساحت مقدسش راه ندارد. و اما آیه (لم یلد ولم یولد) یعنی این که خداوند، هر گونه خروج اشیاء مادی و لطیف را از او، و یا خروج آن ذات مقدس از اشیاء مادی و لطیف دیگر را نفی می کند. حضرت امام حسین (علیه السلام) را رابطه با «لم یلد» می فرماید: (لم یلد یعنی چیزی از خداوند خارج نشد) و نه اشیاء مادی مانند فرزند و نه چیز لطیف مانند نفس و نه عوارض گوناگون، مانند خواب و خیال و اندوه و حزن و خوشحالی و خنده و گریه و خوف و رجاء و شوق و ملالت و گرسنگی و سیری. خداوند برتر از این است که چیزی از او خارج شود. و بالاخره در آخرین آیه این سوره مطلب را درباره اوصاف خدا به مرحله کمال رسانده، می فرماید: (و برای او هرگز احدی شبیه و مانند نبوده است). کفو در اصل به معنی همطراز در مقام و منزلت و قدر است، و سپس به هر گره شبیه و مانند اطلاق می شده است. مطابق این آیه تمام عوارض مخلوقین، و صفات موجودات، و هر گونه نقص و محدودیت، از ذات پاک او منتفی است، این همان توحید ذاتی و صفاتی است. پس خداوند نه شبیهی در ذات دارد، و نه ماندی در صفات و نه مثلی در افعال و از هر نظر بی نظیر و بی مانند

است. و حضرت امیر مؤمنان علی (علیه السلام) می فرماید: (او کسی را نژاد که خود نیز مولود باشد، و از کسی زاده نشده تا محدود گردد، ماندی ندارد تا با او همتا گردد، و شبیهی برای او تصور نمی شود تا با او مساوی باشد.) (1)

73- انواع توحید

جهان بینی توحیدی یعنی درک این که جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و جود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آن ها استوار است. جهان بینی توحیدی، یعنی جهان یک قطبی و تک محوری است. جهان بینی توحیدی یعنی جهان ماهیت از اویی (انا لله) و بسوی اویی (إنا الیه راجعون) دارد، موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک (سو) و به طرف یک مرکز تکامل می یابند، آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهود و بدون هدف نیست، جهان با یک سلسله نظامات قطعی که (سَدَنَ الهیّه) نامیده می شود اداره می شود. جهان بینی توحیدی به حیات و زندگی معنی و روح و هدف می دهد زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می دهد که در هیچ حد معینی متوقف نمی شود و همیشه رو به پیش است. جهان بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد.

به انسان نشاط و دل گرمی می بخشد، هدف هایی متعالی و مقدس عرضه می دارد و افرادی فداکار می سازد. جهان توحیدی تنها جهان بینی ای است که در آن تعهد و مسئولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می کند.

هم چنان که تنها جهان بینی است که انسان (آدمی) را از سقوط در دره هولناک پوچ گرایی و

هیچی ستایی نجات می دهد.

توحید ذاتی: توحید ذاتی یعنی شناخت ذات حق به وحدت و یگانگی، اولین شناختی که هر

کس از ذات حق دارد، غنا و بی نیازی اوست، یعنی ذاتی است که در هیچ جهتی به هیچ موجودی نیازمند نیست و به تعبیر قرآن (غنی) است. همه چیز به او نیازمند است و از او مدد می گیرد و او از

ص: 185

همه غنی است. توحید ذاتی یعنی این حقیقت (دوئی) بردار و تعدد پذیر نیست، مثل و مانند ندارد (لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) در مرتبه وجود او موجودی نیست. (ولم یکن له کفوا احد).

توحید صفاتی: توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و

یگانگی صفات با یکدیگر. توحید صفاتی به معنی نفی هر گونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. ذات خداوند در عین این که به اوصاف کمالیه جمال و جلال متصف است دارای جنبه های مختلف عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمه محدودیت وجود است برای وجود لایتناهی، همچنان که دومی قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصور نیست. همانطور که حضرت علی (علیه السلام) می فرماید: (سرآغاز دین، خداشناسی است و کمال شناخت خدا، باور داشتن او، و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست، و کمال توحید (شهادت بر یگانگی خدا) اخلاص، و کمال اخلاص، خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است. زیرا هر صفتی نشان می دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی میدهد که غیر از صفت است. پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند او را به چیزی نزدیک کرده و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا اجزایی برای او تصور نموده، و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است. و کسی که خدا را شناسد به سوی او اشاره می کند و هر کس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، به شمارش آورد و آن کسی که بگوید: (خدا در چیست؟) او را در چیز دیگری نداشته است و کسی که بپرسد: (خدا بر روی چه چیز قرار دارد) به تحقیق جایی را خالی از او در نظر گرفته است، در صورتی که خدا همواره بوده، و از چیزی به وجود نیامده است. با همه چیز هست، نه این که هم نشین آنان باشد، و با همه چیز فرق دارد نه این که از آنان جدا و بیگانه باشد، انجام دهنده همه کارهاست، بدون حرکت و ابزار و وسیله، بیناست حتی در آن هنگام که پدیده ای وجود نداشت، یگانه و تنهاست، زیرا کسی نبوده تا با او انس گیرد و یا از فقدانش وحشت کند.) (1)

توحید افعالی: توحید افعالی یعنی درک و شناخت این که جهان، با همه نظامات و سنن و علل

و معلولات و اسباب و مسببات، فعل او و کار او و ناشی از اراده اوست.

ص: 186

همانطور که در آیه 5 سوره قمر خداوند می فرماید: (حکمة بالغه ...)، در «فاعلیت فاعل» هیچ نقصی نیست هر چه هست در قابلیت قابل است، و گرنه آیات الهی، پیامبران بزرگ، اخباری که از امم پیشین رسیده و خبرهایی که از قیامت به آن ها داده می شود هر کدام حکمتی بالغ و رساست که می تواند در روح و جان آن ها اثر بگذارد اگر کمترین آمادگی روحی وجود داشته باشد. (1)

توحید در خالقیت: توحید در خالقیت مورد پذیرش عقل و نقل می باشد. از نظر عقل، ما سوی الله یک نظام امکانی است که فاقد هر نوع کمال و جمال است و هر چیز هر چه دارد، از سرچشمه فیض غنی بالذات گرفته است. پس آن چه در جهان از جلوه های کمال و جمال دیده می شود، همگی از آن او است. و اما از نظر قرآن آیات فراوانی بر توحید در خالقیت، تصریح می نماید مانند: (بگو خدا آفریننده همه چیز و یگانه غالب است). (2)

بنابراین توحید در خالقیت به صورت کلی نمی تواند در میان الهیون مورد اختلاف باشد. چیزی که هست، توحید در آفرینش دو تفسیر دارد که هر دو آن ها را یادآور می شویم:

الف: هر نوع نظام علی و معلولی و رابط سببی و مسببی که در میان موجودات وجود دارد، همگی به علت العلل و مسبب الاسباب منتهی می شود و در حقیقت، خالق مستقل و اصیل، خدا است و تأثیر غیر خدا در معلول های خود به صورت تبعی و اذن و مشیت او است. در این نظریه به علت و معلول در جهان که علم بشر نیز از آن پرده برداشته است اعتراف می شود. ولی در عین حال مجموع نظام به گونه ای متعلق به خدا است و او است که این نظام را پدید آورده و به اسباب، سببیت و به علت ها، علیت و به مؤثرها تأثیر بخشیده است.

ب: در جهان تنها یک خالق وجود دارد و آن خدا است و در نظام هستی یا هیچ نوع تأثیر و تأثری، میان اشیاء وجود ندارد و خدا، خالق بلاواسطه تمام پدیده های طبیعی است و حتی قدرت بشر در فعل او نیز، تأثیری ندارد. بنابر این، در جهان یک علت بیش نداریم و او جانشین تمام آن چه که علم، به عنوان علل طبیعی معرفی می کند، می باشد.

توحید در تدبیر: از آن جا که آفرینش مخصوص خدا است، تدبیر نظام هستی نیز از آن او می باشد.

ص: 187

1- تفسیر نمونه ج 23 ص 22

2- رعد/16

و در جهان تنها یک مدبر وجود دارد و همان دلیل عقلی که توحید در خالقیت را تثبیت می کند توحید در تدبیر را نیز به ثبوت می رساند. قرآن مجید، در آیات متعددی، خداوند را تنها مدبر جهان معرفی می نماید و می فرماید: قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ بُعْيَ رَبِّا وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ (1): بگو آیا جز خدا، پروردگاری بجویم در حالی که او مدبر بر همه چیز است. البته همان دو تفسیری که درباره توحید در خالقیت بیان شد، در مورد توحید در تدبیر نیز مطرح می گردد. که مقصود از توحید در تدبیر، انحصار تدبیر استقلالی به خدا است. براین اساس، این که در میان موجودات نظام هستی، نوعی تدبیرهای تبعی وجود دارد، همگی به اراده و مشیت خدا صورت می گیرد. قرآن کریم نیز به این نوع مدبرهای وابسته به حق اشاره می کند و می فرماید: فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا. آنان که امور نظام هستی را اداره می کنند.

توحید در حاکمیت: توحید در حاکمیت بدان معناست که حکومت به صورت یک حق ثابت از آن خدا است و تنها او حاکم بر افراد جامعه می باشد، چنان که قرآن مجید می فرماید: ان الحکم الا الله. حق حاکمیت تنها از آن خداست. (2)

بنابراین حکومت دیگران باید به مشیت او صورت پذیرد تا انسان های وارستهای زمام امور جامعه را در دست بگیرند و مردم را به سر منزل سعادت و کمال رهبری نمایند. چنان که قرآن کریم می فرماید: (یا داوود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق) ای داوود، ما تو را به عنوان نماینده خویش در زمین قرار دادیم پس در میان مردم به حق حکم و فرمانروایی نما. (3)

توحید در طاعت: توحید در طاعت، به معنای آن است که مطاع با لذات و کسی که پیروی از او اصالتاً لازم است، خداوند بزرگ می باشد. بنابراین، لزوم اطاعت دیگران، مانند پیامبر، امام، فقیه، پدر و مادر همگی به فرمان و اراده او است. چنان که در قرآن می فرماید: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم... (ای کسانی که ایمان آورده اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر را.. (4))

ص: 188

1- انعام/164

2- یوسف/40

3- ص/26

4- نساء/59

نخست به مردم با ایمان دستور می دهد که از خداوند اطاعت کنند. بدیهی است برای یک فرد با ایمان همه اطاعت ها باید به اطاعت پروردگار منتهی شود و هر گونه رهبری باید از ذات پاک او سرچشمه گیرد. و طبق فرمان او باشد، زیرا حاکم و مالک تکوینی جهان هستی او است. و هر گونه حاکمیت و مالکیت باید به فرمان او باشد. در مرحله بعد، فرمان به پیروی از پیامبر (صلی الله علیه واله) می دهد، پیامبری که معصوم است و هرگز از روی هوی و هوس، سخن نمی گوید، پیامبری که نماینده خدا در میان مردم است و سخن او سخن خداست و این منصب و موقعیت را خداوند به او داده است. بنابراین اطاعت از خداوند، مقتضای خالقیت و حاکمیت ذات او است ولی اطاعت از پیامبر (صلی الله علیه واله) مولود فرمان پروردگار است و به تعبیر دیگر خداوند واجب الاطاعت بالذات است و پیامبر (صلی الله علیه واله) واجب الاطاعت بالغیر و شاید تکرار اطیعوا در آیه اشاره به همین موضوع یعنی تفاوت دو اطاعت دارد. و مرحله بعد فرمان خدا به اطاعت از اولوالامر است که از متن جامعه اسلامی برخاسته و حافظ دین و دنیای مردم است که بحث مفصّلی دارد و در جای خودش قابل بیان است. ولی آن چه از این آیه استنباط می شود این است که هرگاه خداوند فرمان به اطاعت داده همه آن ها منصوب به خودش و تحت شعاع رهبری خودش است.

توحید در قانونگذاری و تشریح: توحید در تقنین بدان معنا است که حق قانونگذاری و تشریح، تنها از آن خدا است. بر این اساس، کتاب آسمان ما، هرگونه حکمی را که از چهارچوب قانون الهی خارج باشد مایه کفر، فسق و ستم قلمداد می نماید، آن جا که می فرماید: وَمِنْ لَمَّ يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ: (آنان که بر اساس قوانین الهی حکم نمی کنند کافرند) (1) وَ مَنْ لَمَّ يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ: (آنان که بر اساس قوانین الهی حکم نمی کنند فاسقند) (2) وَ مَنْ لَمَّ يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ: (آنان که بر مبنای مقررات الهی حکم نمی نمایند ظالمند). (3)

توحید آثاری: در قرآن می خوانیم خدای یکتا است که معبودی به جز او نیست خدائی است

ص: 189

1- مائده/44

2- مائده/47

3- مائده /45

زنده و پابنده: (الله لا اله الا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ ...) (1) در این آیه (حي) به معنای کسی است که حیاتی ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبه است و مانند سایر صفات مشبیه دلالت بر دوام و ثبات دارد. انسان ها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آن ها را دو جور یافتند یکی موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند مانند سنگ ها و سایر جمادات، قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس درقوا و افعال آن ها پدید می آورد. مانند انسان و سایر حیوانات. در نتیجه انسان ها این معنا را فهمیدند که در موجودات قسم دو علاوه بر هیکل محسوس و مادی چیزی دیگر هست، که مسأله احساسات و ادراکات علمی و کارهایی که با علم و اراده صورت می گیرد همه از آن چیز ناشی هستند، و نام آن را حیات و از کارافتادن و بطلانش را مرگ نامیدند. پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می شود. خدای سبحان هم در مواردی از کلام خود این تشخیص انسان ها را امضاء کرده، از آن جمله فرموده: **أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (2)** یعنی این خدا است که زمین را بعد از آن که مرد زنده می کند. و نیز فرمود: (توزمین را می بینی که بی حرکت افتاده، همین که ما آب را بر آن نازل می کنیم به جنب و جوش می افتد، و پف می کند، آن کسی که آن را زنده کرد همان کسی است که مردگان را زنده خواهد کرد). (3) خدای سبحان با این که زندگی دنیا را زندگی دانسته، ولی در عین حال در مواردی این زندگی دنیا را پست و خوار دانسته و زندگی دنیا را در برابر زندگی آخرت جز چیز کی ندانسته است. پس خدا زندگی دنیا را با این وصف که آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خودش هدف نباشد و بلکه وسیله ای برای رسیدن به هدف است. با این توصیف خداوند دنیا را عرض خواند، و عرض چیزی است که خودی نشان می دهد و بزودی از بین می رود، و آن را زینت خواند، و زینت به معنای زیبایی و جمال است که ضمیمه چیز دیگری می شود، تا به خاطر زیباییش آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، و آن چه را که در آن هست نخواسته. و خداوند در آیه دیگر می فرماید: (زندگی دنیا جز بیهوده کاری و بازی نیست، و زندگی واقعی تنها

ص: 190

1- بقره/255

2- حدید/17

3- فصلت/39

زندگی آخرت است، اگر بنا دارند بفهمند. (1) این آیه شریفه می خواهد حقیقت معنای زندگی را یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده، و آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند و زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست. و در سوره غافر آیه 40 می فرماید حیات را منحصر در خدا تعالی باید دانسته (تنها او حی است)، حیات تنها و تنها خاص خدا است و اگر زندگانی دیگر هم زندگی دارند، خدا به آن ها داده. بنابراین حیات حقیقی حیات خدای واجب الوجود است و یا بگو حیاتی است واجب، و به عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحبش بالذات عالم و قادر باشد. پس خدای تعالی از آن جا که مبدأ هستی است، و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می شود، و هیچ مبدایی برای هیچ موجودی نیست مگر آن که آن مبدأ هم به خدا منتهی می شود. پس او قائم به هر چیز و اثری است و به حقیقت معنای کلمه قائم است، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست. و هیچ موجودی به غیر خدا چنین قیامی ندارد، مگر این که به وجهی قیامش منتهی به خدا و به اذن خدا باشد.

توحید در شفاعت: در جمله مالکیت آسمان ها و زمین و مسأله شفاعت برای هر یک دنباله ای است که اگر قید نباشد چیزی شبیه قید است تا به وسیله این دنباله ها توهمی را که ممکن است بشود دفع کرده باشد. که برای جمله (من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه) جمله: (ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء) را آورد. سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی شود، مگر آن که تصرف هم مال خدا و از خدا باشد. در نتیجه این شبهه به ذهن می افتد که اگر مطلب از این قرار باشد پس دیگر، این اسباب و عللی که ما در عالم می بینیم چه کاره اند؟ و چگونه ممکن است در عین حال آن ها را هم مؤثر بدانیم؟ و در آن ها تصور اثر کنیم؟ با این که هیچ تأثیری نیست جز برای خدای سبحان. به این توهم چنین جواب داده شده که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلول ها خود وساطتی است در تصرف خدا، نه این که تصرف خود آن ها باشد، به عبارتی دیگر علل و اسباب در مورد مسیبات شفیعانی هستند که به اذن خدا شفاعت می کنند و شفاعت که عبارت است از توسط در رساندن

ص: 191

خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر مستشفع، وقتی با سلطنت الهی اطلاق و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد. پس هر سببی از اسباب نیز شفיעی است که نزد خدا برای مسبب خود شفاعت می کند و دست به دامن صفات فضل وجود و رحمت او می شوند. تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببیت به عینه منطبق با نظام شفاعت است، هم چنان که با نظام دعاء و در خواست هم منطبق است.

هم چنان که با نظام دعاء و در خواست هم منطبق است، برای این که آیات تمامی موجودات را صاحب در خواست و دعا می داند، همان طور که انسان ها را می داند، پس معلوم می شود در خواست هم منحصر به در خواست زبانی نیست، در خواست تکوینی هم در خواست است. تمامی آن ها که در زمین و آسمان ها هستند از خدا در خواست می کنند. (و به شما داد آن چه را که از او در خواست کردید چه با زبان و چه با زبان تکوین و حاجت است) (1)

در مسأله شفاعت می فرماید: (بلکه بندگان بزرگوارند، که هرگز در سخن از او پیشی نمی گیرند، و به دستورات او عمل می کنند، و او به پشت و روی امر آن آگاه است و ایشان هرگز شفاعت نمی کنند، مگر برای کسی که خدا راضی باشد، و هم ایشان از حشیت و ترس خدا حالتی آمیخته از عشق و ترس دارند) (2). پس ایشان نمی توانند در ضمن شفاعت که به اذن خدا می کنند کاری که خدا نخواست و راضی نیست در ملکش صورت بگیرد انجام دهند، دیگران هم نمی توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده، در ملک خدایتعالی مداخله کننده و کاری صورت دهند که خدا آن را مقدس نکرده است. خلاصه این که هیچ شفיעی نیست مگر به اذن خدا، خداوند در فعل خود شریک ندارد، و محتاج معاون هم نیست و ملائکه و انبیاء و اولیاء، شریک نیستند با خداوند در فعل او که ایجاد باشد. بلکه آن ها یعنی انبیاء و اولیاء دعا می کنند، خدا، دعای آن ها را مستجاب می فرماید، و مستقل در فعل خود نیستند و صدور معجزات به دست آن ها و به امر الهی و ایجاد خدایی است. شفاعت هم همین گونه است به دست انبیاء و اولیاء و به امر الهی می باشد.

توحید در رازقیت: (... هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ...): (به

ص: 192

1- ابراهیم/34

2- انبیاء/28

یاد آورید نعمت خدا را بر شما، آیا خالقی غیر از خدا وجود دارد که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ هیچ معبودی جز او نیست، با این حال چگونه به سوی باطل منحرف می شوید. (1)

در این آیه خداوند خطاب به مردم می فرماید: نعمت خداوند را بر خودتان به یاد آورید، این همه مواهب و برکات، و این همه امکانات حیاتی که در اختیار شما قرار گرفته و در آن غوطه ورید منشأ اصلی و سر چشمه آن ها کیست؟ آیا خالقی غیر از خدا، که از آسمان و زمین به شما روزی می دهد؟ چه کسی نور حیاتبخش آفتاب، و قطرات زنده کننده باران، و امواج روح پرور نسیم را از آسمان به سوی شما می فرستد؟ و چه کسی معادن و ذخایر زمین و مواد غذایی و انواع گیاهان و میوه ها و برکات دیگر را از این زمین برای شما خارج می کند؟ پس سرچشمه همه این برکات خدا است و معبودی جز او وجود ندارد و عبادت و پرستش تنها شایسته ذات پاک اوست.

حیات و ممات و خلق و رزق، تماما، به امر و اراده خداوند است و ملائکه موکله به تدبیر امور، یعنی ملائکه مدبرات امر، تماما، مسخر به امر ربوبیت است. ملک حیات، جناب اسرافیل، و ملک موت، جناب عزرائیل، و ملک رزق، جناب میکائیل و ملک علم و قدرت، جناب جبرائیل که مظاهر اسم محیی و ممیت و رازق و علیم و قدیر هستند تمام فعل آن ها، به امر خداوند متعال و به حول و قوه الهی کار می کنند و وسایط فیض مقدس الهی هستند و اگر حول و قوه الهی به آن ها نرسد، هیچ کاری نمی توانند بکنند. و تمام وسایط رزق و کائنات عالم از کواکب و شمس و قمر و ابر و باد، تماما مسخر امر الهی هستند. (2)

توحید در ربوبیت: (الله لا اله الا - هو رب العرش العظيم) همانا خداوندی که معبودی جز او نیست و پروردگار صاحب عرش عظیم است. (3) در این آیه اشاره به توحید ربوبیت خداوند است و بر نفی هر گونه شرک تأکید شده است.

در حقیقت توحید ربوبیت خود دلیلی بر توحید عبادی می باشد. خداوند در آیاتی از سوره نمل (آیات 60 تا 64) روشن ترین دلایل توحید ربوبی را با اشاره به دوازده نمونه از مواهب بزرگ

ص: 193

1- فاطر/ 3

2- منبر الوسیله ج 1، ص 384

3- نمل/ 26

خداوند بیان می کند. نخست به خلقت آسمان ها و زمین و نزول باران و برکات ناشی از آن پرداخته و می فرماید شما قدرت نداشتید که درختان باغ های زیبا را برویاند، کار شما تنها بذرافشانی و آبیاری است، اما کسی که حیات را در دل این بذر آفریده و به نور آفتاب و قطرات حیاتبخش باران و ذرات خاک فرمان می دهد که این دانه را برویاند، تنها خدا است، این ها حقایقی هستند که هیچ کس نمی تواند منکر آن شود، و یا آن را به غیر خدا نسبت دهد، او است که آفریننده آسمان ها و زمین است و او است که نازل کننده باران است، او مبدأ این همه زیبایی و حسن و جمال در عالم حیات است. حتی دقت در رنگ آمیزی یک گل زیبا و برگ های لطیف و منظمی که در درون یکدیگر اطراف هسته مرکزی گل حلقه زده اند، و آوای حیات سرداده اند کافی است که انسان را به عظمت و قدرت و حکمت آفریدگار آن آشنا سازد، این ها است که قلب انسان را تکان می دهد و به سوی خداوند می خواند. به تعبیر دیگر توحید در خلقت و توحید در ربوبیت (توحید تدبیر کننده این جهان) پایه ای است برای (توحید عبودیت) و نتیجه توحید عبودیت توکل بر ذات پاک خدا و چشم بر گرفتن از غیر او است. (1)

توحید آن هم (توحید ربوبی) سنگ بنای اعتقادی اسلام و مایه حیاتی است که در همه رگ های ارگانیسم دین جاری است. مرز ایمان یا حد فاصل مسلمان از غیر مسلمان اعتقاد و پذیرش وحدت ربوبی رب العالمین است. چرا که توحید خالقی به استشهاد آیه: و هر گاه از آنان سؤال کنی: (چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ هر آینه می گویند خدا) (2)، مورد اذعان اکثر غیر مسلمانان، حتی بت پرستان است، ولی توحید ربوبی است که خاص مؤمنان و شرط سعادت متقین محسوب می شود. همه اصول و فروع اعتقادی اسلام از بطن همین هسته توحید ربوبی جوانه می زند که عبارت است از پذیرش ربانیت خداوند حی قیومی که پس از خلقت جهان و انسان در (نوم) غفلت فرو نرفته، بلکه حتی (سنه) و (چرت) هم او را فرا نگرفته و (کل یوم فی شأن) است و بشر و جهان را هم عبث نیافریده است. توحید از سویی فریاد رسای مساوات و برابری انسان است که قلوب متشتت مردمی را که بر مبنای حصارهای نژاد، زبان، سوابق قبیله ای، اعتباریات اقتصادی با یکدیگر

ص: 194

1- تفسیر نمونه، ج 18، ذیل آیات فوق

2- لقمان/25

عداوت می ورزند تألیف می کند. (به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید، و او میان دل های شما، الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید) (1) از سوی دیگر با ارجاع همه تفاوت های عارضی به بنیاد مشترک فطرت الهی، تکیه گاه استواری برای برپایی جامعه مدنی عرضه می نماید. (در آغاز همه مردم امت واحدی بودند، سپس اختلاف کردند.) (2)

از سوی دیگر توحید ربوبی مقصد و منتهای ایده جامعه مدنی است، زیرا این جامعه متشکل از عواملی است که هدف آفرینش آنها عبادت بوده است. (من جن و انس را نیافریدم جز برای این که عبادتم کنند) «و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند» (3) پس باید: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) (4) باشد و این پیامبران بزرگ و پیروانش همه امت واحدی بودند و پیرو یک هدف و من پروردگار شما هستم، پس مرا پرستش کنید.

توحید در الوهیت: یعنی تنها موجود مستحق عبادت که دارای همه صفات کمال و جمال بالاستقلال بوده، خداوند متعال است. خداوند متعال می فرماید: (واللهکم اله واحد) و خدای شما خدای یکتاست. (5) این که در این آیه خداوند می گوید خدا واحد است، به خاطر این که صفتی در او است مثل الوهیتش، صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست. خدا واحد است چون علم و قدرت و حیات دارد، خلاصه بخاطر داشتن چند صفت و حدتش مبدل به کثرت نمی شود. برای این که علم او چون علوم دیگران، قدرتش و حیاتش چون قدرت و حیات دیگران نیست، و علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش او را متکثر نمی کند.

تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است، وگرنه علم و قدرت و حیاتش یکی است. آن هم ذات اوست، هیچ یک از آنها غیر دیگری نیست، بلکه او عالمست به قدرتش و قادر است به حیاتش و حتی است به علمش، برخلاف دیگران، که اگر قادرند، به قدرشان قادرند، و اگر عالمند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوماً مختلف است و هم عیناً. جمله (اللهکم

ص: 195

1- آل عمران/103

2- یونس/19

3- ذاریات/55

4- انبیاء/92

5- بقره/163

اله واحد) با همه کوتاهی‌ش می‌فهماند که الوهیت مختص و منحصر به خدای تعالی است. و وحدت او وحدتی مخصوص است وحدتی است که لایق ساحت قدس اوست. وحدت خداوند وحدت عددی نیست، وحدت خداوند وحدت نوعی نیست، وحدت خداوند وحدت جنسی نیست، بلکه وحدت خداوند وحدت حقیقی حق است. لکن وقتی فرمود: اله واحد را، که در مقابل دو اله و چند اله است، بر کلمه (الهکم) اثبات کرد. آن وقت عبارت صریح در توحید می‌شود، یعنی الوهیت را منحصر در یکی از آلهه ای که مشرکان معتقد بودند کرده، و آن الله تعالی است. و بعد از این که فرمود (والهکم اله واحد) می‌فرماید: (لا اله الا هو) که این جمله صراحت جمله قبلی را تأکید می‌کند و تمامی، توهم‌ها و تأویل‌هایی که ممکن است درباره جمله قبلی به ذهن آید بر طرف می‌سازد. و معنای جمله این است که (لا اله بالحقیقه و الحق بموجود الا الله، یعنی اله حقیقی و معبودی به حق موجود نیست بغیر الله) و چون ضمیری که به لفظ جلاله (الله) بر می‌گردد، همیشه در قرآن کریم ضمیر رفع است نه نصب یعنی هیچ نفرموده (لا اله الا اياه) از این جا می‌فهمیم در کلمه (الا) استثناء نیست. چون اگر استثناء بود، باید می‌فرمود (لا اله الا اياه) نه (لا اله الا هو)، بلکه وصفی است به معنای کلمه (غیر) و معنایش این است که هیچ اله بغیر الله موجود نیست. و جمله (لا اله الا هو) نفی الوهیت غیر خداست. (1) و همچنین می‌فرماید: (قل هو الله أحد) بگو او خدای یگانه است. و در این آیه (الله) اسم خاص برای خداوند است، که در همین یک کلمه به تمام صفات جلال و جمال خداوند اشاره شده است و به همین جهت آن اسم اعظم الهی نامیده شده، و این نام جز بر خدا اطلاق نمی‌شود.

از آیات دیگر که دلیل بر الوهیت خداوند است: (و ما کان معه من إله) و هرگز با او خدای دیگری نیست. (2) اگر خداوند شریکی می‌داشت باید سهمی از الوهیت برای آن قایل بودند و این از روشن‌ترین مظاهر شرک است. اگر خداوند شریکی می‌داشت و آلهه متعدد در جهان هستی حکومت می‌کرد هر یک از این خدایان مخلوقات خاص خود را تدبیر می‌کرد، و طبعاً هر بخشی از عالم با نظام خاصی اداره می‌شد و این با وحدت نظامی که بر آن حاکم می‌بینیم سازگار نیست.

ص: 196

1- ترجمه تفسیر المیزان ج 2، ص 344.

2- مؤنون/91

و به علاوه هر یک از این خدایان برای گسترش قلمرو حکومت خود سعی داشتند بر دیگری تفوق جویند. و این خود سبب دیگری برای از هم گسیختگی نظام جهان می شد. و لکن ما به خوبی مشاهده می کنیم که نظام واحدی بر پهنه هستی حکومت می کند. قوانین حاکم بر این جهان در زمین و آسمان همه یکسان است، نوامیسی که بر یک ذره فوق العاده کوچک اتم حکم فرماست بر منظومه شمسی و منظومه های عظیم دیگر نیز حاکم است. و همه حاکی از وحدت نظم کلی جهان است که تدبیر آن در دست خدای واحدی است که با هیچ معبود دیگری شریک نیست که در جای دیگری می فرماید: (وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ: هرگز با خداوند، خدای دیگری «شریک» قرار ندهید.) (1)

و این آیه تأکید بر مسأله یکتاپرستی است و می فرماید: (معبود دیگری با خدا قرار ندهید که من برای شما از سوی او بیم دهنده آشکاری هستم.) این احتمال وجود دارد که آیه قبل دعوت به اصل ایمان به خدا است و این آیه دعوت به یگانگی ذات پاک او، بنابر این تکرار جمله (انی لکم منه نذیر مبین) که در آیه قبل هم هست در یک مورد به عنوان (انذار) بر ترک ایمان به خدا است و در مورد دیگر انذار در برابر شرک و دوگانه پرستی می باشد.

در نتیجه الوهیت و ربوبیت مقدمه عبودیت است. همانطور که قبلاً گفته شد در آیات متعددی با صراحت تمام هدف نهایی آفرینش تکیه بر عبودیت و بندگی است و هدف اصلی همان عبودیت است و علم و دانش و امتحان و آزمایش اهدافی هستند که در مسیر عبودیت قرار می گیرند و رحمت و واسعه خداوند نتیجه این عبودیت است. و این است هدف نهایی آفرینش بشر که خدا برای وصول به آن میدان آزمایشی فراهم ساخته و علم و آگاهی به انسان داده که نتیجه نهائیش غرق شدن در اقیانوس رحمت او است.

توحید در عبادت: مهمترین بحث پیرامون توحید در عبادت، تشخیص معنای (عبادت) است، زیرا همه مسلمانان در این مسأله اتفاق نظر دارند که عبادت مخصوص خدا است و جز او را نمی توان پرستش نمود، چنان چه قرآن کریم در این مورد می فرماید: (ایاک نعبد و ایاک نستعین) تنها تو را

ص: 197

می پرستم و از تو کمک می جویم(1).

از آیات شریفه قرآن کریم، چنین استفاده می شود که این مسئله یک اصل مشترک در میان دعوت تمام پیامبران بوده است و همه سفیران الهی به منظور تبلیغ آن برانگیخته شده اند، قرآن مجید در این زمینه می فرماید: (میان هر امتی، پیامبری برانگیختم که خدا را پرستند و از سرکشان و طغیانگران، دوری گزینند)(2) پس این اصل مسلم که پرستش مخصوص خدا است و جز او را نباید عبادت نمود و هیچ فردی را نمی توان موحد دانست مگر این که این اصل را بپذیرد و به عبارت دیگر توحید عبادتی، یعنی در مقام عبادت و پرستش به جز خداوند متعال واجب الوجود بالذات، خالق الخلائق اجمعین، چیز دیگر را پرستش نکند و معبود خود قرار ندهد. اعم از این که شمس و قمر و کواکب باشند که در زمان حضرت ابراهیم خلیل الرحمان(علیه السلام) این نوع پرستش شایع بوده و آن حضرت، با آنها به طریق مجادله (بالتی هی احسن) جدال فرموده و آنها را به توحید دعوت نمودند.(3)

یا این که معبود دیگری قرار دهد مثل سایر عبده اصنام مثل مشرکین مکه که پیامبر (صلی الله علیه واله) مبعوث شد تا اساس شرک آن ها را برچیند و توحید حقیقی را برای آن ها بیان کند.

گاهی شرک در عبادت به وجود می آید که دو گونه است: 1. شرک خفی و 2. شرک جلی.

اول آن چیزی که بعضی متصوفه می گویند که باید در نماز، صورت مرشد را به نظر گرفت. به تقریباتی و استحسانات توهمیه که ذکر نمودند به جهت توجه قلب و حفظ خیالات و اتصال و حصول ربط به باطن شیخ و مخفی نیست که این هم شرک در عبادت است که وجهه قلب را به غیر خدا منصرف سازی و صورت مخلوقی را در نظر آوری. لازم نیست در حضور قلب و توجه خاطر که یک صورت محسوس مقتدر به نظر گرفته شود. قلب انسان که حقیقت انسانی است، بالفطره، متوجه مبدأ خود است البته، مادامی که به مقام ختمی نرسیده و حکم فطرت، مغلوب نگشته، همین قدر که او را از خیالات خارجه منصرف نمودی و حفظ کردی او را، بالذات توجه به خالق خود دارد، که این توجه امری فطری است. و برای تقویت این حالت باید در آیات قرآن

ص: 198

1- حمد/4

2- نحل/36

3- نحل/125

تدبیر نمایی، تا ابواب علوم و معارف حقه بر تو گشوده شود و از توهمات فاسده و شعریات وهمیه خلاص شود. حضرت ابراهیم (علیه السلام) بعد از مجادله احسن با قدم خود برای قوم خود از شرکت براثت نمود. و فرمود (وَجَّهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفَةً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ). (1) وجه شیء حقیقت آن شیء است و وجه انسان جهت توجه به رب است که وجه قلب او است و توجه وجه را به خالق حضرت ابراهیم، به نفی شرکت و توجه به کواکب گرفته، و این تعلیم الهی است در توحید که توجه به خالق، به نفی شرک و توجه به غیر معبود حقیقی است. و این مطلب وجدانی است که قلب (بالفطره) بر توجه به حضرت حق است، البته مادامی که صارف خارجی نداشته باشد، از خیالات و افکار خارجی، من جمله صورت صَنَمی و انسانی را به نظر گرفتن، که خود حجاب بین قلب و حضرت حق است و مانع توجه به مبدأ است. که اگر مداومت بر صورت کسی را که در نظر گرفتی داشته باشی با آن انس گرفته معتاد آن می شوی و همیشه آن صورت در نظرت است و قلب تو از توجه به حق منحرف می شود. و از روی این اعتیاد است که هر وقت بخواهی تمثال آن پیش نظرت حاضر است و این را کرامتی از آن تمثال می دانی، غافل از این که این از لوازم اعتیاد و توجه قلب به آن شیء یا تمثال است و یا به هر چیز دیگر چه صورت باشد یا امر دیگری. همانطور که بت پرست ها، بتی به دست خود درست کنند و آن را نصب العین و وجه عبادت خود نمایند و بدو سجده کنند و این را مُقرب به خدا دانند ولی تو خود آینه خدایی، خودت را از زنگ و غبار اغیار پاک نما و بدون واسطه، جمال احدیت را در خود مشاهده نما و وسایط را القا کن که در بساط قرب و حرم وصال، جای اغیار نیست و در مرحله اتحاد که نتیجه توحید تام حقیقی است خودیت، خود بر خاسته، پس چگونه در این میان، غیری گنجد، تو خود، حجاب خودی حافظ، از میان برخیز. و اما ریای در عبادت که قصد او در عبادت، تقرب به خدا و بندگی کردن نباشد، بلکه قصد او، ارائه به غیر خدا باشد، شرک خفی است. و نیت قرب در عبادات به چند قسم است: اول آن که عبادت کند به جهت این که خداوند متعال، مستحق پرستش و بندگی است، که اوست منعم حقیقی و شکر منعم واجب و لازم است و این بهترین نوع عبادت

ص: 199

است که مخصوص احرار و موحدین است. دو آن که عبادت کند به جهت طمع بهشت و امید ثواب، که طلب اجر و ثواب غایت او باشد. مثل کارگری که اجیر می شود و بعد اجرت خود را می گیرد. این نوع عبادت خارج از حال اهل معرفت و توحید است و منتهی مقصد زهاد و عباد است. سوم، آن کسانی هستند که از ترس آتش جهنم و ترس عقوبت، عبادت می کنند و بزرگان دین گفته اند (باطل است عبادت کسی که عبادت کند به طمع بهشت و خوف از جهنم و قربت حاصل نمی شود مگر با عبادت برای الله). (1)

خلاصه این که عبادت و پرستش مخصوص خداوند متعال است و با مراجعه به کتاب های لغت پی می بریم که عبادت و عبودیت به معنای مطلق (خضوع و تذلل) است و اصل عبودیت خضوع و ذلت است. و عبادت یعنی اطاعت. البته باید دانست که معنای اصطلاحی عبادت که در قرآن به آن اشاره شده و آن مخصوص خداوند متعال است، به معنای لغوی آن مطلق خضوع باشد نیست، وگرنه لازم می آید که هر کس کمترین تواضع و خضوعی را بر کسی داشته باشد عبادت حرام شمره شود. بلکه عبادت در اصطلاح قرآن و حدیث مقدمات و اصولی دارد که با بودن آنها عبادت تحقیق می یابد. و آنها عبارتند از:

1. انجام فعلی که گویای خضوع و تذلل باشد.

2. عقیده و انگیزه خاصی که انسان را به عبادت و خضوع نسبت به شخص و داشته است از قبیل: الف: اعتقاد به الوهیت کسی که بر او خضوع کرده است: خداوند متعال درباره مشرکان می فرماید: (آنان که با خدای یکتا خدایی دیگر گرفتند، به زودی خواهند دانست که در چه جهل و اشتباهی بوده اند و با چه شقاوت و عذابی محسوس می شوند). (2) و نیز می فرماید: (و مشرکان خدای یگانه را ترک گفته و برای احترام و عزت دنیوی، خدایان باطل را بر گرفتند). (3) از این دو آیه و آیات دیگر استفاده می شود که رکن عبادت غیر خدا و شرک، اعتقاد به الوهیت غیر خداوند است.

ب: اعتقاد به ربوبیت کسی که بر او خضوع کرده است: خداوند می فرماید: (ای بنی اسرائیل

ص: 200

1- منبر الوسيله ج 1 ص 388 تا 390

2- حج/96

3- مریم/81

خدایی را که آفریننده من و شماسست پرستید(1) و در جای دیگر می فرماید: (همانا پروردگار من و شما خداست، پرستید او را که همین است راه راست.) (2)

از این دسته آیات نیز استفاده می شود که یکی از مقدمات عبادت غیر خدا و شرک اعتقاد به ربوبیت استقلالی غیر خداوند است، نه مطلق خضوع. و با تکیه بر عنوان (رب العالمین) در حقیقت از قبیل بیان مدعا توأم با دلیل است زیرا تنها کسی که پروردگار جهانیان است و مالک و مربی آنها است شایسته عبودیت است، نه مخلوقات محتاج و نیازمند. در آیه 64 سوره زخرف قرآن از زبان عیسی (علیه السلام) می فرماید: (ان الله هوربی و ربکم) این آیه برای این که هر گونه ابهامی در زمینه عبودیت خود را بر طرف سازد می گوید: (به طور قطع خداوند پروردگار من و پروردگار شما است.) قابل توجه این که کلمه (رب) را دو بار در این آیه تکرار می کند، یک بار در مورد خود و یکبار در مورد مردم تا روشن سازد من و شما یکسانیم و پروردگار شما و من یکی است. و بیان نماید (من) نیز در تمام وجود و هستیم مانند شما نیازمند به خالق و مدبری هستیم او مالک من و راهنمای من است و برای تأکید بیشتر اضافه می کند (اکنون که چنین است او را پرستش کنید) (فاعبدوه)، چرا که غیر او لایق پرستش نیست، همه مربوطند و او رب است و همه مملوکنند و او مالک. و در این همین آیه باز هم سخن خود را با جمله دیگری تأکید می کند تا جای هیچ بهانه ای باقی نماند و می گوید: (هذا صراط المستقیم) این است صراط مستقیم. آری راه راست همان راه عبودیت و بندگی پروردگار است، راهی است که انحراف در آن نیست. راهی است که انسان را به عبادت و رستگاری می رساند و تنها راهی انسان است. و راه نجات او همین است. به این ترتیب همه ما برای عبادت پروردگار آفریده شده ایم و عبودیت نهایت اوج تکامل یک انسان و قرب او به خدا است، عبودیت نهایت تسلیم در برابر ذات پاک او است. عبودیت اطاعت بی قید و شرط و فرمانبرداری در تمام زمینه ها است، و بالاخره عبودیت کامل آن است که انسان جز به معبود واقعی یعنی کمال مطلق نیندیشد، جز در راه او گام بر ندارد و هر چه غیر او است فراموش کند حتی خویشش را.

ص: 201

1- مائده / 72

2- آل عمران / 51

در تفسیر نظام هستی عده ای از دیرباز به باطل بودن، زشت بودن، ناشایست بودن و پوچ و بی هدف بودن آن رأی داده اند. اینان نسبت به جهان و انسان بدبین بوده اند و جهان را در مجموع خود یک امر نامطلوب و کور و کر و بی هدف می دانسته اند. بر همین اساس آنان انسان را بر حسب جنس و طبیعت، موجودی شرور و بدخواه و ظالم معرفی کرده اند، موجودی که جز قتل و غارت و دزدی و حيله و دروغ از او سر نمی زند، طبیعت او شرارت و فساد و استثمار و ظلم است و خلاصه جبر بر او حکومت می کند و به حکم همین جبر نیز گاهی خیر و خوبی و صلح و عدالت از او صادر می شود. به عبارت دیگر قانون ثابت در جهان و زندگی انسان قانون تنازع بر بقاء و ادامه حیات است. بسیاری از فیلسوفان مادی و ماتریالیست قدیم و بسیاری از اندیشمندان نیهیلیست جدید و شاید آنارشیست ها به این نظریه گرایش داشته اند و با بدبینی کامل به جهان و انسان نگاه می کرده اند. پیروان اصالت سود و نفع طلبان، جبرگرایان چه طرفداران جبر درونی و چه طرفداران جبر بیرونی همه در عمل دارای این اندیشه هستند، که جهان و انسان همین است که هست و به هیچ وجه قابل اصلاح نیست و به اصطلاح این بیت معروف: (نیش عقرب نه از ره کین است اقتضای طبیعتش این است) در این بینش خودکشی تجویز و تأیید شده، بلکه کاری خیر و نیک تلقی می شود زیرا انسان با خودکشی به حیات سراسر شر خود پایان می دهد، معروف است که در ایران باستان ثنویت مانی بر پایه شر بودن جسم و ماده و بدن استوار بود و لذا مرگ را رهایی و آزادی و نجات از زندان جسم و بدن می دانست، ظاهراً این گونه تقابل و ثنویت میان جسم و روح، در اکثر مکاتب

باستانی چون هندوئیسم و بودیسم و جوکیسم و مکتب کلیون یونان باستان وجود داشته و به تدریج در اندیشه های بعدی و بعدی هم وارد و منتقل گردیده و امروز مورد قبول برخی از مکاتب اشراقی، عرفانی صوفیان پیرو مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی واقع گردیده است و به همین سبب اینان، دنیا و جسم و بدن انسان را به زندان و قفس و روح و جان آدمی را به پرنده ای اسیر در زندان و قفس تن تشبیه کرده اند. حتی افراد غیر صوفی چون صادق هدایت به پیروی از کسانی چون فرانتس کافکا و دیگران به طور جدی و شدید نسبت به جهان و انسان بدبین بوده، هستی را چون لجنزار متعفن و گندیده و انسان را چون کرمی در این لجنزار کثیف تفسیر می کرد و سرانجام خود او و برخی از جوانان زمان او که تحت تأثیر افکار و آثارش واقع شده بودند خودکشی کردند. بدبینی فلسفی یکی از آثار ناتوانی مکاتب در حل مسئله شرور و پاسخ گویی به مسئله شرور و هدف حیات و هدف آفرینش است. اما منشأ اصلی همه بدبینی ها و پوچ گرایی ها و خودکشی ها، بی ایمانی و بی دینی است. دانشمندانی چون مارک اورل، فریدریک نیچه و شوپنهاور که به بدبینی و یأس فلسفی معروفند و چه مشترکشان بی ایمانی و بی دینی است، زیرا آشکار است آن چه سختی ها و تلخی ها و ناکامی ها و شکست ها را قابل تحمل می سازد، هدفداری و معناداری هستی و حیات و زندگی انسان است که جز در پرتو ایمان و دینداری حاصل نمی شود. در ایران قبل و پس از اسلام نیز این گونه اندیشه های ناروا مطرح بوده که به بعضی اشاره شد. لازم است در این جا به یک مورد دیگر اشاره شود و آن تفکر خیامی است.

البته در این که خیام کیست؟ چند تا خیام داریم؟ بحث دیگری است، بحث فعلی ما اشعار معروفی است که به نام رباعیات خیام شهرت جهانی دارند. در خلال این اشعار اعتراضاتی به آفرینش و خلقت وجود دارد،

1. خیام اهل تدبیر را سرگردان می داند.

هان تا سر رشته خرد گم نکنی *** کانا که مدبر ند سرگردانند

2. بیدادگری خرابی و غم افزای فلک را فریاد می زند.

تا آمدگان اگر بدانند که ما *** از دهر چه می کشیم نایند دگر

3. متولد نشده ها را هشدار می دهد که کاش متولد نمی شدند و آنان همچنان در آسودگی بودند و مردگان و اموات را خرم دل معرفی می کند.

خرم دل کسی که زین جهان زود برفت *** و آسوده کسی که خود نیامد به جهان

4. این اعتراض ها و بد زبانی ها تنها به افلاک و چرخ و دهر و چرخ فلک نثار نشده بلکه به

حقیقتی است که برتر از افلاک و چرخ و دهر و چرخ فلک می باشد. به این ابیات دقت کنید:

دارنده که ترکیب طبایع آراست *** از بهر چه افکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود *** و نیک نیامد این صور عیب کراست؟

ترکیب پیاله ای که در هم پیوست *** بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین قد سرو نازنین و سرو است *** از بهر چه ساخت و از برای چه شکست؟

جامی است که عقل آخرین میزندش *** صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش

این کوزه گرد هر چنین جام لطیف *** می سازد و باز بر زمین می زندش

2- بدبینی فلسفی در اندیشه خیام و صادق هدایت

از جمله محورهای فکری نویسنده (بوف کور) گرایش شدید او به خیام است. در آثار وی متفکر مزبور در موارد مختلف مورد تأیید و ستایش قرار می گیرد به حدی که سکه های حافظ، مولوی و دیگران در مقابل سکه این شاعر از رونق می افتد، از نظر او فریادهای خیام انعکاس در دهها، اضطراب ها، ترس ها، امیدها و یأس های میلیون ها نسل بشر است که پی در پی فکر آنها را عذاب داده است، و از این جهت، حرف ها و نظرگاه هایش پایدار خواهد بود، حتی اگر بشر به بالاترین سطح ترقیات علمی نیز برسد. اما باید دید این خیامی که هدایت معرفی می کند کیست؟ دیدگاه هایش کدام است؟ انسان بینی و جهان بینی اش چگونه است؟ برای یافتن پاسخ کتاب (ترانه های خیام) مرجع مناسبی است. با تأمل در این اثر می توان محورهای فکری خیام را که (هدایت) شناسانده و تأیید کرده، به دست آورد، این محورها از قرار زیرند:

1. بی ارزشی انسان: از نظر خیام انسان آینه جمال الهی و مقصود آفرینش و جام جم نیست درست به عکس، آن چه او مانیت ها در ستایش انسان گفته اند و به رغم سخن (گورکی) که گفته است (انسان این لفظ دارای طینی غرور آمیز است) انسان این است.

یک قطره آب بود و با دریا شد *** یک ذره خاک و با زمین یکتا شد

آمد، شدن تو اندرین عالم چیست؟ *** آمد مگسی پدید و نا پیدا شد

2. مجهول بودن مبدأ و مقصود زندگی: از نظر سراینده رباعیات، کسی نمی تواند به این سؤال که (از کجا آمده ایم و به کجا می رویم) پاسخی منطقی دهد. همه مدعیان پاسخ گویی، چیزی به جز حرف های بی اساس عرضه نکرده اند. این کسانی خود و دیگران را گول زده و می زنند:

دوری که در این آمدن و رفتن ماست *** او را نه نهایت، نه بدایت پیداست

کس مینزند می درین معنی راست *** کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟

3. مجهول بودن اسرار ازلی هستی: نه تنها (از کجا آمدن و به کجا رفتن) معلوم نیست، سایر اسرار نیز نهفته است و خواهد بود، مثلاً (حادث) یا (قدیم) بودن جهان، از آن اسرار و معماهای لاینحلی است که هرگز گره کور آن گشوده نخواهد شد. تازه اگر هم به فرض محال پاسخ آن روشن شود، به چه درد ما انسان ها می خورد:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من *** وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفتگوی من و تو *** چون پرده برافتد، نه تو مانی و نه من

4. غلبه ظلمت بر نور: در مقایسه ی شر و خیر یا بدی و خوبی، یک حقیقت بزرگ وجود دارد و آن این که وجود شر و بدی بر خیر و خوشی می چربد. اما پرسشی که اینک مطرح می شود این است که آیا جریان شوم را می توان بر هم زد، و می توان شر را نابود کرد یا به حداقل رساند؟ اگر محور دیگر اندیشه (خیام) را که همان (جبر گرایی) است، کنار این اصل (چربیدن بدی بر خوبی) بگذاریم، نتیجه وحشتناک است؛ بدین معنی که، آدمی هیچ کاری در این رابطه نمی تواند بکند:

افلاک که جز غم نیفزایند دگر *** ننهند به جا تا نربایند دگر

نا آمدگان اگر بدانند که ما *** از دهر چه می کشیم نایند دگر

5. جبرگرایی: ما آدمیان موجودات مجبور و بی اراده ای هستیم که از ازل سرنوشتمان رقم زده شده است. اگر سعادت به ما روی کرده یا نعمت و بلا دست از دامان ما نکشیده امری است که در لوح تقدیرمان نوشته شده و ما را در تغییر آن، قدرت و توانایی نیست، پس حال که چنین است، سعی و تلاش ما بیهوده است. درست است که اگر بر فلک دست می داشتیم، آن را بر هم می زدیم و آزاده را به کام دل می رساندیم، اما دریغا که این، خواب و خیالی بیش نیست. دستمان بسته و قلممان شکسته.

بر لوح نشان بودنی ها بوده است *** پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است

در روز ازل هر آن چه بایست بداد *** غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

6. ترس از مرگ: قیافه هولناک مرگ، امر منحوسی است که خوشی آدم را یک دم از میان می برد. سفیر مرگ مدام زنگ رفتن را به صدا در می آورد و لذت های ما را در هم می ریزد. در مجالس عیش ما، مدام سایه ترسناک مرگ دور می زند و با خنده چندان انگیزش ما را تهدید به نیستی می کند:

ای چرخ فلک خرابی از کینه ی توست *** بیدادگری پیشه دیرینه توست

وی خاک اگر سینه تو بشکافند *** پس گوهر قیمتی که در سینه توست

7. انکار خدا: به عکس آن چه الهیون و مذاهب سامی، اثبات صانع می کنند، خدایی در کار نیست. قادر متعال، امر موهومی است که به درد جاهلان می خورد و بس. خدای واقعی (دهر) است نه چیزی جز آن.

جامی که عقل آفرین میزندش *** صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش

این کوزه گر در چنین جام لطیف *** می سازد و باز بر زمین می زندش

8. انکار معاد: همان طور که مبدأ و یا خدایی در کار نیست، معاد هم در کار نیست، نه بهشت و نه دوزخ، هیچ کدام واقعیت ندارد. بهشت و دوزخ در نهاد اشخاص است و الا- بهشت و جهنمی که مردم را نسبت به آن ها بشارت و اندرز می دهند، فقط ساخته ذهن فریبکاران است.

کس خلد و جهیم را ندیده است ای دل *** گویی که از آن جهان رسیده است ای دل؟

امید و هراس ما به چیزی است، کز آن *** جز نام و نشانی نه پدید است، ای دل!

9. حاکمیت تصادف بر هستی: جریان دایمی و ابدی دنیا مبتنی بر گردش تصادفی ذرات است یعنی چنین نیست که تحولات عالم، بر اثر نظم و تدبیر ناظم ذی شعوری صورت گیرد، بلکه بر عکس همه پدیده ها به نحوی اتفاقی و از روی سرگردانی، بدون طرح حکیمانانه قبلی ایجاد می گردند.

اجرام که ساکنان این ایوانند *** اسباب تردد خردمندانند

هان تا سررشته ی خرد گم نکنی *** کانا که مدبرند سرگردانند

10. ذرات گردنده: دنیا در اثر اجتماع ذرات به وجود آمده. ذراتی که با گردش اتفاقی خود،

به طور مستمر در پدیده ها و انواع مختلف موجودات وارد می شوند تا مدتی در یک پدیده باقی می مانند و سپس به شکلی دیگر در ساختمان موجود دیگری که خود اجتماعی از ذرات گوناگون است داخل می گردند و این حالت جریانی ابدی است.

بر سنگ زدم دوش به سوی کاشی *** سرمست بدم چو کردم این او باشی

با من به زبان حال می گفت سبو *** من چون تو بدم، تو نیز چون من باشی

11. اعتقاد و علاقه به عظمت و شکوه ایران قبل از اسلام: کشور ایران قبل از هجوم اعراب وحشی، گذشته ای با شکوه و آباد داشته است (فر و شکوهی که ویرانی آن در زیر فشار فکر زمخت و شمشیر خون ریز عرب، واقعاً تأثر آور و تأسف انگیز است)

آن قصه که بر چرخ همی زد پهلوی *** بر درگه آن شهان نه ادندی رو

دیدم که بر کنگره اش فاخته ای *** بنشسته همی گفت که: ((کو کو، کو کو؟))

12. دم غنیمتی: چون مبدأ و مقصود زندگی مجهول است و چون گذشته، گذشته است و آینده مجهول هم نیامده، پس هدف زندگی باید کامیابی و خوشگذرانی و میخوارگی در همین زمان حال (دم گذرنده ما بین دو عدم) باشد.

این قافله عمر عجب می گذرد *** دریاب دمی که با طرب می گذرد

ساقی، غم فردای حریفان چه خوری *** پیش آر پیاله را، که شب می گذرد

13. پوچ گرایی: اگر مقصود زندگانی باید (لذت گرایی در دم گذرنده) باشد، حتی این عمل

نیز مثل همه چیز دیگر، در ماهیت امری مسخره و هیچ است.

ای بی خبران شکل مجسم هیچ است ***وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است

خوش باش که در نشیمن کون و فساد ***وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است

حال، با توجه به جوهر اندیشه های (خیام) که در سیزده نکته اصلی، خلاصه وار ذکر شد، جای این پرسش است که دفاع از چنین متفکری که (هدایت) آن را وجه همت خود قرار داده پذیرفتنی است و آیا باید آن را جزء ویژگی های مترقیانه بینش یک نویسنده قرار داد، یا بر عکس باید آن را از جلوه های ابتدال فکری آن نویسنده دانست، البته همین است و این از دلایل عمده انحطاط فکری صادق هدایت و امثال او می باشد.

3- قضا و قدر الهی

الف) قدر الهی: در این عالم هر چیزی را خداوند حکیم به اندازه آفریده است، هر چیزی روی حساب و نظم دقیق محاسبه شده و به اندازه معین خلق شده است. تقدیر حقیقتی است که بر سراسر جهان هستی حاکم است و آن اندازه گیری دقیق در همه کائنات جهان است، هر قدر علم و دانش بشری پیشرفت می کند به این اندازه گیری دقیق آشنا تر می شود. این اندازه گیری دقیق نه تنها در موجودات ذره بینی که در کرات عظیم آسمانی نیز حاکم است. آزادی و اراده انسان نیز به حکم تقدیر و مشیت الهی است و هرگز خارج از محدوده قدرت و اراده بشری اعمال او صورت نمی پذیرند، خداست که مقدر ساخته تا بشر در اعمال خودش مختار و آزاد باشد. به همین سبب برای بشر تکلیف و مسئولیت قایل شده زیرا اگر ما در اعمال خود آزادی و اختیار نداشتیم تکلیف و مسئولیت بی معنا بود بنابراین هرگز اختیار و آزادی و اراده انسان با تقدیر و مشیت الهی منافاتی نداشته و ندارد. آری ما انسان ها مختار و آزادیم اما مختار بودن و آزاد بودن ما به اراده و خواست و تقدیر و مشیت الهی است و ما هیچ استقلالی در وجود خود نداریم و خدا هر لحظه اراده کند قادر است از ما سلب اختیار نماید (1).

ص: 211

تقدیر مظهري از مظاهر حكيم است زیرا اصولاً حكيم بودن خداوند مفهومی جز این ندارد که او همه چیز را با برنامه و با حد و اندازه آفریده است. و تقدیر نشانه ای از توحید است.

بی شک تقدیر الهی یعنی نظام حساب شده و متقن جهان یکی از دلایل محکم خداشناسی و توحید است. زیرا هیچ صاحب عقلی این اندازه گیری دقیق موجودات مختلف جهان را که بر کمیت و کیفیت حساب شده ای استوار هستند معلول تصادف و حساب احتمالات نمی داند، بلکه اقرار می کند که عظمت و قدرت حکیمانه خداوند است که تدبیر این جهان منظم و متقن و حساب شده و همراه با رعایت اندازه گیری دقیق و عمیق و شگفت را بر عهده دارد، خداوندی که خالق همه چیز است و همه چیز را بر پایه تقدیر و تدبیر دقیق و حکیمانه آفریده است. به عبارت دیگر در نظام خلقت هر چیزی قدری دارد. که عبارت است از مقدار وحد و هندسه ای که از آن تجاوز نمی کند و قدر هر موجودی صراط آن موجود است که از آن تخطی نمی کند و تنها در آن حد و اندازه و در آن صراط سلوک می کند. آری خداوند به طور کلی هر چیزی را با اندازه گیری آفریده و این یکی از نظامات عمومی و افعال عمومی خدای تعالی است. (1)

قدر چیزی است که به وسیله آن هر موجودی، متعین و متمایز از غیر خود می شود. به عبارت دیگر قدر عبارت است از خصوصیت وجودی و کیفیت خلقت هر موجودی، که از آن انفکاک ندارد، هر موجودی قبل از وجودش معلوم القدر و معین القدر است و هر چیزی با مقدار و اندازه ای که دارد نزد خداوند حاضر و معلوم برای اوست. پس خزاین همه چیز در نزد خدا است و خدا به اندازه معین هر چیزی را نازل می کند. (2)

ب) قضای الهی: همه حوادث از جمله سعادت و شقاوت انسان به مقتضای قضا و قدر الهی امری مقدر و معین است و در عین حال سعادت و شقاوت انسان در دنیا امری ممکن و در تحت اختیار و انتخاب انسان است و این دو هیچ منافاتی ندارند. (3) اصولاً اگر انسانی معصیت می کند یا شرکت می ورزد یا تحت ولایت شیطان واقع می شود، به سبب سوء اختیار خودش است، قضای

ص: 212

1- ترجمه المیزان، ج 37، ص 170 تا 175

2- همان، ج 23، ص 212 تا 214

3- همان، ج 16، ص 28

الهی هیچ مزاحمتی با سعادت و شقاوت انسان ندارد زیرا قضای الهی بر این تعلق گرفته که انسان ها با اراده و اختیار و آزادی خودشان عمل کنند و از اولیاء خود متابعت نمایند. (1) قضا به معنی فیصله دادن و به پایان رساندن امری است چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر کدام بر دو وجه است یکی الهی و یکی بشری. و تنها خدا است که به حق، قضاء می راند. قضاء گاهی به معنای ابداع و فراغت از ایجاد و حتمی بودن وقوع یک حادثه و یک رخداد است. همچنین به معنی دستور، حکم و فرمان نیز می باشد. هر حادثه ای بعد از تمامیت علل و اسبابش و پس از فقدان همه موانعش، تحقق و وجود یافتن برایش ضروری و حتمی و متعین است و در صورت فقدان یکی از آن دو شرط (تمامیت علل و اسباب، فقدان موانع) عدم برایش متعین می شود. هر موجود و هر حادثه ای که خداوند عزوجل نخواهد تحقق و وجود بدهد و علل و شرایطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان باقی می ماند و به محض این که بخواهد تحقق دهد تمامی علل و شرایطش را فراهم سازد به طوری که حالت انتظاری برایش نماند، موجود می شود. این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرایط همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می شود، (دو طرف امکان یعنی تردد میان وقوع و لا- وقوع و وجود و عدم). به هر حال موجودات و حوادث خارجی از جهت این که افعال خدا هستند قضای الهی هستند و نیز احکام شرعی از جهت این که افعال تشریحی خداوند قضای او نامیده شده اند. پس صفت قضا از صفات فعلیه خداوند است که همان ضرورت و وجوب و متعین شدن یکی از دو طرف امکان است، ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده است قضای عمومی خدای تعالی است. (2)

به عبارت دیگر قضا به معنی حکم قطعی است. قاضی را از این جهت قاضی می گویند که میان متخاصمین حکم می کند و به کار آن ها فیصله می دهد. در قرآن کریم این کلمه زیاد استعمال شده، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصل عملی بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و

ص: 213

1- همان، ج 14، ص 222

2- همان، ج 25 ص 127 تا 130

فصل گردد. و قدر به معنی اندازه و تعیین است. این کلمه نیز به همین معنی در قرآن کریم زیاد استعمال شده است. حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و میشت الهی قطعیت و تحتم یافته است مقضی به قضاء الهی می باشند، و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است مقدر به تقدیر الهی می باشند. به طور کلی درباره حوادثی که در جهان واقع می شود سه گونه می توان نظر داد یکی درباره این که بگوییم حوادث با گذشته خود هیچ گونه ارتباطی ندارند هر حادثه در هر زمان که واقع می شود مربوط و مدیون اموری که بر او تقدم دارند (چه تقدم زمانی و چه غیر زمانی) نیست، نه اصل وجود او به امور قبلی مربوط و متکی است و نه خصوصیات و شکل و مختصات زمانی و مکانی و اندازه و حدود او مربوط به گذشته است و در گذشته تعیین شده است. البته با این فرض، سرنوشت معنی ندارد. سرنوشت هیچ موجودی قبلا- یعنی در مرتبه وجود یک موجود دیگر تعیین نمی شود، زیرا رابطه وجودی میان آنها نیست. مطابق این نظر باید اصل علیت را یکسره انکار کنیم و حوادث را با گزاف و اتفاق و صورت غیر علمی توجیه کنیم. اصل علیت عمومی و پیوند ضروری و قطعی حوادث با یکدیگر و این که هر حادثه ای تحتم و قطعیت خود را و همچنین تقدیر و خصوصیات وجودی خود را از امری یا اموری مقدم بر خود گرفته است، امری است مسلم و غیر قابل انکار، اصل علیت و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی را از اصول متعارفه همه علوم بشری باید شمرد. (1) نظر دیگر این که برای هر حادثه علت قایل بشویم ولی نظام اسباب و مسببات را و این که هر علتی معلولی خاص ایجاب می کند و هر معلولی از علت معین امکان صدور دارد منکر شویم و چنین پنداریم که در همه عالم و جهان هستی یک علت و یک فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حق است، همه حوادث و موجودات مستقیما و بلاواسطه از او صادر می شوند. اراده خدا به هر حادثه ای مستقیما و جداگانه تعلق می گیرد، چنین فرض کنیم که قضای الهی یعنی علم و اراده حق به وجود هر موجودی مستقل است از هر علم دیگر و قضای دیگر، در این صورت باید قبول کنیم که عاملی غیر از خدا وجود ندارد، علم حق در ازل تعلق گرفته که فلان حادثه در فلان وقت وجود پیدا کند،

ص: 214

وقهراً آن حادثه در آن وقت وجود پیدا می کند، هیچ چیزی هم در وجود آن حادثه دخالت ندارد. افعال و اعمال بشر یکی از آن حوادث است، این افعال و اعمال را مستقیماً و بلاواسطه قضا و قدر یعنی علم و اراده الهی به وجود می آورد و اما خود بشر و قوه و نیروی او دخالتی در کار ندارد، این ها صرفاً یک پرده ظاهری و یک نمایش پنداری هستند. این همان مفهوم جبر و زندگی جبری است و این همان اعتقادی است که اگر در فرد یا قومی پیدا شود زندگی آن ها را تباہ می کند. این نظر، گذشته از مفاسد عملی و اجتماعی که دارد منطق محکوم و مردود است، از نظر براهین عقلی و فلسفی، تردیدی در بطلان این نظر نیست. نظام اسباب و مسببات و رابطه علی و معلولی بین حوادث، غیر قابل انکار است، نه تنها علوم طبیعی و مشاهدات حسی و تجربی بر نظام اسباب و مسببات دلالت می کند، در فلسفه الهی متقن ترین براهین بر این مطلب اقامه شده است. به علاوه قرآن کریم نیز اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات را تأیید کرده است. نظر سوم این که اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات بر جهان و جمیع وقایع و حوادث جهان حکم فرماست، هر حادثی ضرورت و قطعیت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیت زمانی و مکانی و سایر خصوصیات وجودی خود را از علل متقدمه خود کسب کرده است و یک پیوند ناگسستنی میان گذشته و حال و استقبال، میان هر موجودی و علل متقدمه او هست.

بنابر این نظر، سرنوشت هر موجودی به دست موجود دیگر است که علت او است و آن علت است که وجود این موجود را ایجاب کرده و به او ضرورت و حتمیت داده است. و هم آن علت است که خصوصیات وجودی او را ایجاب کرده است، و آن علت نیز به نوبه خود معلول علت دیگری است.

پس لازمه قبول اصل علیت عمومی قبول این نکته است که هر حادثه ای ضرورت و قطعیت و همچنین خصوصیت و شکل و اندازه کیفیت خود را از علت خود می گیرد. در این جهت فرق نمی کند که ما الهی مسلک باشیم و به علت العللی که همه ایجاب ها (قضاها) و اصل همه تعین ها (قدرها) هست معتقد باشیم یا نباشیم و چنین علت العللی را شناسیم. از این رو از جنبه عملی و اجتماعی در این مسئله فرقی بین الهی و مادی نیست، زیرا اعتقاد به سرنوشت از اعتقاد به اصل

علیت عمومی و نظام سببی و مسببی سرچشمه می گیرد، خواه آن که طرفدار این اعتقاد، الهی باشد یا مادی. چیزی که هست به عقیده یک نفر مادی قضا و قدر، صرفاً عینی است، و به عقیده الهی قضا و قدر در عین این که عینی است علمی هم هست یعنی از نظر یک نفر مادی سرنوشت هر موجودی در علل گذشته تعیین می شود بدون آن که خود آن علل بکار خود و خاصیت خود آگاه باشند ولی از نظر یک نفر الهی سلسله طولی علل (علل مافوق زمان) به خود و بکار و خاصیت خود آگاه می باشند.

4- انواع قضا و قدر

حتمی و غیر حتمی: در روایات دینی و قرآن کریم از قضا و قدر حتمی و قضا و قدر غیر حتمی یاد شده است و چنین می نماید دو گونه قضا و قدر است، حتمی و غیر قابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر. معنی قضا و قدر غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم یا علم ازلی حق و اراده او به آن حادثه تعلق گرفته است یا نگرفته است. اگر تعلق نگرفته است پس قضا و قدر در کار نیست. اگر تعلق گرفته است حتماً باید واقع شود، والا لازم می آید علم حق با واقع مطابقت نکند، و لازم می آید تخلف مراد از اراده حق که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است.

به بیان جامع تر، قضا و قدر در واقع عبارت است از انبعاث و سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیت و علم حق که عله العلیل است و به اصطلاح قضا عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدید آورنده آن نظام است. و از طرفی چنان که می دانیم قانون علیت عمومی ضرورت و حتمیت را ایجاب می کند لازمه قانون علیت این است که وقوع حادثه ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف بوده باشد. همان طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلف ناپذیر است. علوم قطعیت خود را مدیون همین قانونند. قدرت پیش بینی های علمی بشر تا حدودی است که به علل و اسباب آشنا باشد. و چون قضا و قدر ایجاب و تقدیر حوادث است از طریق علل و معلولات و در نظام سببی و مسببی، پس قضا و قدر عین حتمیت و قطعیت است. علی هذا تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی یا به قابل تبدیل و غیر قابل تبدیل چه معنی و مفهومی می تواند داشته باشد؟ این جاست که این بن بست پیش

می آید که یا باید مانند اشاعره به یک گونه قضا و قدر بیشتر قایل نباشیم و قابل تبدیل بودن سرنوشت را به هر صورت و هر شکل منکر شویم و بالنتیجه برای بشر هیچ گونه قدرتی در تبدیل سرنوشت و هیچ گونه آزادی و اختیاری قایل نشویم و یا مانند معتزله قضا و قدر را در جریان عالم یا لااقل در افعال و اعمال بشر منکر بشویم. اکنون باید بینیم راهی برای خروج از این بن بست هست یا نیست؟ باید گفته شود همان طوری که نظر اشاعره مبنی بر غیرقابل تبدیل بودن سرنوشت، مستلزم نفی قدرت و اختیار بشر و عدم تسلط او بر سرنوشت است، نظر معتزله نیز گذشته از این که از جنبه توحیدی و اصول قطعی علم الهی مردود است، از نظر قدرت و اختیار بشر و تسلط او بر سرنوشت نیز دردی دوا نمی کند. زیرا فرضاً قضا و قدر را به مفهوم الهی آن نپذیریم با مفهوم مادی آن یعنی حکومت قطعی و تخلف ناپذیر علیت عمومی و فرمانروایی نوامیس به اصطلاح جبری ناشی از آن چه می توانیم بکنیم؟ آیا می توانیم قانون علیت را در جریان عالم و لااقل در اعمال و افعال بشر انکار کنیم؟ معتزله و پیروان آن ها این کار را هم کرده اند، منکر اصل ضرورت علی و معلولی، لااقل در مورد فاعل مختار شده اند. خلاصه اشکال این که هر حادثه ای و از آن جمله اعمال و افعال بشر از ناحیه علل و اسباب خود حتمیت پیدا می کند (قضا) و حدود و مشخصات و خصوصیات خود را نیز از ناحیه علل و اسباب و موجبات خود کسب می کند (قدر). پس علیت مساوی است با حتمیت و تخلف ناپذیری، پس امکان تغییر و تبدیل در کار نیست. اما حقیقت امر این است که تغییر سرنوشت به معنی این که عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه ای از حلقه های علیت است سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود و به عبارت دیگر تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چند شگفت و مشکل به نظر می رسد اما حقیقت است.

موجودات جهان بر دو قسم اند؛ برخی از آنها امکان بیشتر از یک نوع خاص از وجود را ندارند، مانند مجردات علوی؛ برخی دیگر این طور نیستند، امکان بیش از یک نوع خاص از وجود را دارند که مادیات می باشند.

موجودات مادی آن‌ها هستند که از یک ماده خاص به وجود می‌آیند و زمینه به وجود آمدن موجودات دیگر می‌باشند، مانند همه موجوداتی که محسوس و ملموس ما می‌باشند. ماده طبیعی نقش پذیر صورت‌های مختلف است، ماده طبیعی استعداد تکامل دارد، و از بعضی عوامل طبیعت قوت و نیرو می‌گیرد و از بعضی دیگر نقصان پیدا می‌کند و یا راه فنا و زوال می‌گیرد، ماده طبیعی استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهرا تحت تأثیر هر کدام از آنها یک حالت و کیفیت و اثری پیدا کند مخالف با حالت و کیفیت و اثری که از آن دیگری می‌توانست پیدا کند. یک تخم که در زمین کاشته می‌شود اگر مصادف شود با آب و هوا و حرارت و نور، آفتی هم به او بر خورد نکند از زمین می‌روید و رشد می‌کند و به سرحد کمال می‌رسد و اگر یکی از عوامل رشد و کمال کسر شود و یا آفتی برسد، به آن حد نخواهد رسید. برای یک ماده طبیعی هزارها «اگر» وجود دارد، اگر چنین بشود چنان می‌شود و اگر چنان بشود چنین می‌شود. در مجردات که بیشتر از یک نحو نمی‌توانند وجود داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند قضا و قدر حتمی است و غیر قابل تبدیل، زیرا با بیش از یک سلسله از علل سروکار ندارند و سرنوشت معلول با علت است پس یک سرنوشت بیشتر ندارند و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ی از علل به جای این سلسله نیست پس یک سرنوشت بیشتر ندارند و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ای از علل به جای این سلسله نیست پس سرنوشت آن‌ها حتمی است. اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت می‌باشند، همواره بر سر دو راهی‌ها و چهارراهی‌ها می‌باشند، قضا و قدر غیر حتمی وجود دارد یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آنها را معین نمی‌کند، زیرا سرنوشت معلول در دست علت است و چون این امور با علل مختلف سروکار دارند پس سرنوشت‌های مختلف در انتظار آنها است و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار هست، پس سرنوشت آن‌ها غیر حتمی است. به هر اندازه که «اگر» درباره آنها صحیح است قضا و قدرها هست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد. پس سرنوشت‌های گوناگون در کار است و این سرنوشت‌ها می‌توانند جانشین یکدیگر بشوند، جانشین شدن آن‌ها نیز به حکم سرنوشت است، بنابراین اگر کسی بیمار بشود و دوا بخورد و نجات پیدا کند به موجب سرنوشت و قضا و قدر است، و اگر دوا نخورد و رنجور بماند و

یا

دوای زیان بخش بخورد و بمیرد باز به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر هم از محیط بیماری دوری گزینند و مصون بماند باز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است بالاخره هر چه بکند نوعی سرنوشت و قضا و قدر است و از حوزه قضا و قدر نمی تواند بیرون باشد.

سر مطلب این است که قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از غیر جنبه الهی عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمه همه عامل های جهان است. هر عاملی که بجنبند و اثری از خود بروز دهد مظهري از مظاهر قضا و قدر است و تحت قانون علیت عمومی است. از این رو محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عامل ها و مجزا از آن ها ظاهر شود و جلو تأثیر عامل خاصی را بگیرد، یا یک عامل خاصی را به کاری اجبار و اکراه کند. به همین دلیل است که «جبر» محال است. جبر یعنی اکراه و اجبار انسان از طرف قضا و قدر. این گونه اثر بخشیدن برای قضا و قدر که سرچشمه عوامل هستی است نه عاملی در عرض سایر عوامل هستی، ممتنع است. بلی برای مظاهر قضا و قدر ممکن است، مثل این که انسانی انسان دیگر را به کاری اجبار کند. اما این غیر از جبر اصطلاحی است. جبر اصطلاحی یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی اراده انسانی به صورت یک عامل منفی برای رفع و جلوگیری، یا به صورت یک عامل مثبت برای الزام و اکراه و به عبارت دیگر سر مطلب در امکان تبدیل سرنوشت، اینست که قضا و قدر وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص خود او ایجاد می کند. ایجاد و ایجاد موجودی از غیر مجرای علل و اسباب خاص خود او ممتنع است و از طرف دیگر علل و اسباب طبیعی مختلف است و مواد این عالم در آن واحد استعداد متأثر شدن از چندین علت را دارند. اگر قضا و قدر را آن طور فرض کنیم که اشاعره فرض کرده اند، یعنی اصل علیت عمومی و جریان سببی و مسببی را ظاهر بی حقیقت بدانیم و یا مانند نیمه اشعری ها در موارد خاصی استثنا دخال مستقیم و بلاواسطه قضا و قدر را در جریان امور بپذیریم، مسأله شکل دیگری پیدا می کند، اما چنین قضا و قدری وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد.

اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر ندارد. زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده ها و انتخاب ها و اختیارها که از خود بشر ظهور می کند. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد و تمام «اگر» هایی که در وقوع آن ها هست، در افعال و اعمال بشر هست. در رشد یک درخت و یا انجام عمل غریزی یک حیوان، هزاران «اگر» که همان شرایط طبیعی هستند می توانند وجود داشته باشند، همه آن «اگر»ها در افعال و اعمال انسان هست. به علاوه این که در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح آفریده شده است. انسان قادر است عملی را که صد درصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ رادع و مانع خارجی وجود ندارد به حکم تشخیص و مصلحت اندیشی ترک کند، و قادر است کاری را که صد درصد مخالف طبیعت او است و هیچ گونه عامل اجبار کننده خارجی هم وجود ندارد به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد آن را انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرکات نفسانی و رغبت های درونی واقع می شود، اما در مقابل آن ها دست بسته و مسخر نیست. از یک نوع حریتی برخوردار است، یعنی اگر همه عواملی که برای یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزام او را وادار به عمل و حرکت می کند برای انسان فراهم باشد تازه راه فعل و ترک برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است، انجام این عمل مشروط است به این که قوه تمیز و تشخیص او همانند یک شورای عالی به تصویب برساند و قوه اراده او مانند یک قوه مجریه به کار بیفتد. این جا است که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار یعنی عاملی که پس از آن که همه شرایط طبیعی فراهم است در انتخاب فعل و ترک (آزاد) است معلوم می شود. معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است، زیرا گذشته از این که آزادی از قانون علیت فی حد ذاته محال است، با اختیارارتباط ندارد، بلکه این گونه آزادی با اجبار یکسان است، چه فرق می کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مکروه باشد که بر خلاف میل و خواست خود عمل بکند، یا این که خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و یا هیچ علتی و از آن جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خود به خود

واقع شود. این که می‌گوییم بشر مختار و آزاد است به این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوه تمیز او سرچشمه می‌گیرد. و هیچ عاملی او را بر خلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‌کند، نه قضا و قدر و نه عامل دیگر. خلاصه این که تمام علل و اسباب، مظاهر قضا و قدر الهی می‌باشند، در مورد هر حادثه‌ای هر اندازه علل و اسباب مختلف و جریان‌های مختلف متصور باشد قضا و قدرهای گوناگون متصور است. آن جریانی که واقع می‌شود و صورت می‌گیرد به قضا و قدر الهی است و آن جریانی هم که متوقف می‌شود به قضا و قدر الهی است.

6- لاجبر و لاتفویض

بسیاری از آیات قرآن می‌گوید هدایت و ضلالت الهی به دنبال شایستگی‌ها یا ناشایستگی‌هایی است که در انسان‌ها بر اثر اعمالشان پیدا می‌شود. معنی این سخن آن است که خداوند ظالمان، مسرفان و دروغگویان و مانند آن‌ها را هدایت نمی‌کند ولی آن‌هایی را که در راه خدا جهاد و تلاش و کوشش می‌کنند و دعوت انبیاء را می‌پذیرند مشمول هدایت خود قرار می‌دهد. آری سنت خداوند بر این است که نخست اقدام به هدایت تشریحی می‌کند و سپس هر شخصی و گروهی که از خود لیاقت و شایستگی نشان داد مشمول هدایت تکوینی می‌گردد. (1) بی‌شک خدای متعال انسان را با عقل و فطرت آفریده است و او را برای پذیرش آگاهانه دعوت پیامبران آماده کرده است یعنی تنها یک تصمیم آزادانه در جهت اطاعت تعالیم پیامبران کافی است تا انسان را به کمال و سعادت برساند و برعکس تنها یک تصمیم آزادانه در جهت عصیان از تعالیم پیامبران کافی است تا انسان را به انحطاط و شقاوت برساند. به تعبیر نورانی حضرت امام رضا (علیه السلام): انسان به اراده خداوند است که می‌تواند اراده کند و به نیروی خداوند است که می‌تواند واجبات را انجام دهند و با سوء استفاده از نعمت‌های خداوند است که قدرت بر معصیت خداوند را پیدا کرده است. (2)

عقیده ما شیعیان و اهل بیت (علیه السلام) این است که نه جبر صحیح است و نه تفویض و واگذاری

ص: 221

1- تفسیر نمونه، ج 11 ص 222

2- رجوع شود به اصول کافی ج 1 ص 160 حدیث 12

مطلق امور به انسان، یعنی نه چنان است که مردم در اعمال خود مجبور و بی اختیار باشند و نه چنان است که به تمام معنی به حال خود واگذار شده باشند، بلکه در عین آزادی اراده باز هم نیازمند به امداد الهی هستند، زیرا این آزادی اراده، را خدا به انسان ها داده و می دهد، عقل و خرد و وجدان پاک و فطرت از مواهب الهی نسبت به انسان می باشد، ارشاد پیامبران و هدایت توسط کتب آسمانی نیز از ناحیه خدا است. بنابراین در عین آزادی اراده انسانی باز هم سرچشمه این موهبت و آن چه محصول آن است از طرف خداوند متعال است. مکتب شیعه معتقد به (لأجبر ولا تقویض بل امر بین الأمرین) است. یعنی نه جبر است و نه واگذاری مطلق بلکه چیزی است در میان این دو. زیرا در عین این که نسبت اعمال به انسان ها و فاعل انسانی هر فعلی صحیح است در عین حال سلب این نسبت از انسان ها و انتساب افعال انسانی به خداوند نیز صحیح است. (لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم) (بحول الله وقوته اقوم واقعد) و (ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی) (1) پس همه کارهای انسانی هم کار انسان است و هم کار خدا، کار انسان است چون به اراده انسان انجام می گیرد و کار خدا است چون، حیات، نیرو و مدد از ناحیه خدا است. (2)

خلاصه کلام این که همه حوادث جهان حتی اعمال و افعال ما خواه حسنه باشد یا سیئه، خوب باشد یا بد، از یک جهت مربوط به خدا است زیرا اوست که به ما وجود و حیات و قدرت و عقل و اختیار و اراده و ابزارهای فاعلیت و عمل را بخشیده است، بنابراین آن چه ما اختیار می کنیم و با آزادی اراده انتخاب می نماییم بر خلاف خواست خدا نیست، ولی در عین حال اعمال ما به ما نسبت دارد و از وجود ما سرچشمه می گیرد زیرا عامل تعیین کننده عمل، فاعلیت و اراده و اختیار ما است، و به همین دلیل ما در برابر اعمالمان مسئولیم، و استناد اعمال ما به خدا هرگز از ما سلب مسئولیت نمی کند. زیرا ما هم فاعل افعال خود هستیم و هم دارای اراده و اختیار هستیم، لکن فاعلیت و اراده و اختیار ما در طول فاعلیت و اراده و مشیت الهی است، معنی إن شاء الله همین است و نیز معنی (وما تشاؤون الا آن شاء الله) نیز همین است که از لوازم توحید افعالی است و هیچ ربطی

ص: 222

1- انفال / 17

2- تفسیر نمونه، ج 7، ص 115

7- حکمت قرآنی

حکمت از حکم به معنی منع کردن برای اصلاح و قضاوت و داوری است و احکام به معنی اتقان و استوار کردن می باشد و حکیم کسی است که مانع از فساد باشد و کارهایش را استوار و محکم انجام دهد. قضاوت و داوری را چون در حقیقت از فساد منع می کند و برای اصلاح است حکم و حکومت و حکمیت گفته اند. تحکیم هم به معنی حکم و قرار دادن حاکم است، تحاکم هم مخاصمه را پیش حاکم بردن است و محکم به معنی دستور و قضاوت می باشد، حکمت به معنی حقایق معارف و معارف مستحکم و متقن نیز می باشد.

به هر حال حکمت نوعی درک و بینش و تشخیص است که می توان به وسیله این حالت خاص معرفتی حق و واقعیت را شناخت و مانع از فساد شد و کارها را متقن و محکم انجام داد، بنابراین حکمت حالتی نفسانی و صفتی روحی است که امور خارجی متقن و مستحکم و بدون فساد از نتایج عینی آن است بدیهی است که حکم عقل و علم حاصل می گردد و آدمی را به حق بدون باطل فرمان می دهد. در قرآن مجید، حکمت با کتاب و تعلیم و تزکیه و انزال آن از سوی خداوند به پیامبران همراه است.

حکیم به معنی محکم کار و حکمت کردار و کسی است که کارهایش را از روی علم و دانایی و تشخیص و مصلحت و غایت و در نهایت اتقان و استواری و استحکام انجام می دهد به نحوی که مانع از فساد در امور می شود. یکی از اسماء الهی، حکیم می باشد، همچنین یکی از اوصاف قرآن حکیم است زیرا که حکمت و حقایق معارف حکیمانه و بدون خلل و بدون فساد و محکم و متقن و عالمانه و معقول در این کتاب عزیز لبریز است و تمامی تعالیم آن حکیمانه است و از روی علم و تشخیص دستور می دهد و محکم کار و حکمت کردار است و هیچ پوچی و عبث و سستی در آن راه ندارد. به هر حال در معنی حکمت و حکیم، علم و دانایی و دانش و عقل و خرد و بینش و

ص: 223

شعور و تشخیص و اتقان و استحکام و هدفداری و غایت‌مندی و تدبیر و استواری و ممانعت از فساد و خلل و ضعف و سستی و فتور و نقصان و کژی و ناراستی و بطلان و پوچی و بیهودگی و عبث نهفته است.

8- نگاهی به آیات قرآن در مورد حکمت

(پروردگارا در میان آن‌ها پیامبری از خودشان مبعوث کن، تا آیات تو را بر آن‌ها بخواند و آنها را کتاب و حکمت بیاموزند و پاکیزه کند زیرا تو توانا و حکیمی) (1)

این از تقاضاهای حضرت ابراهیم (علیه السلام) و حضرت اسماعیل (علیه السلام) در هنگام بالا بردن پایه‌های کعبه می‌باشد و در این آیه چهار هدف برای بعثت انبیاء مطرح شده است.

1. تلاوت آیات الهی برای بیداری و ایجاد آمادگی جهت تعلیم و تربیت.

2. تعلیم کتاب برای ایجاد علم و آگاهی از محتوای کتاب وحی که کتاب آسمانی و الهی است.

3. تعلیم حکمت یعنی علوم و دانش‌ها و اسرار و علل و آثار و نتایج احکام و تعالیم دین که از طرف پیامبر تعلیم داده می‌شود.

4. تزکیه یعنی پاکسازی و رشد و نمو و تکامل در ابعاد علمی و عملی که آخرین هدف بعثت بشمار می‌رود.

آری حکمت قرآنی، علوم حقیقی و راستین و بدون خطا است که از مبدأ وحی الهی به سوی پیامبران و سپس به سوی همه بشریت نازل شده تا هم عقل و خرد و هم ذوق و عواطف و غرایز و امیال آنان را بر پایه اعتدال و بر مبنای حکمت هم مورد تعلیم و هم مورد تربیت قرار گیرد. در آیه 151 سوره بقره خداوند چنین می‌فرماید: (همان‌گونه رسولی در میان شما از نوع خودتان فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را تزکیه کند و کتاب و حکمت بیاموزد و آن چه نمی‌دانستند به شما یاد دهد). در این آیه 5 هدف برای بعثت مطرح شده است: 1. تلاوت آیات الهی 2. تزکیه 3. تعلیم کتاب 4. تعلیم حکمت 5. تعلیم آنچه نمی‌دانستید.

ص: 224

اما بحث ما در مورد حکمت قرآنی است، که بعضی آن را سخنان و تعلیمات و سنت پیامبر (صلی الله علیه واله) دانسته اند، و بعضی دیگر آن را، اسرار، فلسفه ها و علل و نتایج محتوا و تعالیم و فرامین و دستورات کتاب الهی گفته اند و بعضی دیگر حکمت را ملکه ای نفسانی دانسته اند که از تعالیم کتاب الهی حاصل شده و با داشتن آن حالت و ملکه، انسان می تواند هر کاری را به جای خود انجام دهد. اما باید دانست که حکمت معنی و مفهوم وسیع و گسترده ای دارد به طوری که هم شامل اموری که خداوند به پیامبر (صلی الله علیه واله) وحی می کند می گردد، هم شامل آیات قرآن و اسراری می شود که بر قلب مقدس پیامبر (صلی الله علیه واله) نازل می گردد و هم شامل سخنان و تعالیم و سنت پیامبر (صلی الله علیه واله) می شود.

در آیه 231 سوره بقره خداوند می فرماید: (آیات خدا را به استهزاء نگیرید و به خاطر بیاورید نعمت خدا بر خود و کتاب آسمانی و حکمتی که بر شما نازل کرده، و شما را با آن پند می دهد و از خدا بپرهیزید و بدانید خداوند از هر چیزی آگاه است). آن چه نقل شده بخش پایانی آیه فوق است که در آن قرآن کریم هشدار می دهد که آیات، احکام و دستورات الهی را با دستاویز قرار دادن و سطحی نگری مسخره نکنید زیرا اصولاً قرآن و قوانین آن از برترین نعمت های الهی هستند و آن چه خداوند از حکمت و دانش و علم و آگاهی برایتان نازل کرده همه به جهت موعظه و پند و نصیحت و در نهایت برای فلاح و سعادت و رستگاری شما است پس آن ها را بازیچه نپندارید و به استهزاء نگیرید و آگاه باشید که مصلحت و خیر شما در همین مجموعه قوانین و مقررات الهی است که از نظام ثابت و حکیمانه همین جهان خلقت سرچشمه گرفته و در جهت مصالح واقعی شما وضع گردیده اند، پس از گناه بپرهیزید و بدانید که خدا از همه اعمال و افکار و اسرار شما و همه هستی آگاه است. لذا این دین را بر اساس علم و حکمت کامل و بی انتهای خویش به شما ارزانی داشته پس قدر این نعمت بزرگ و بی مانند را بدانید و به استهزاء آن نپردازید. و در آیه دیگر خداوند می فرماید: (و داود، جالوت را کشت و خداوند حکومت و حکمت به او بخشید و از آن چه می خواست به او تعلیم داد.) (1) در این آیه خداوند حکومت و حکمت را قرین هم مطرح

ص: 225

فرموده و آموزش و تعلیم آن چه را حضرت داود می خواسته بر عهده گرفته و به او عطا فرموده است، بنابر این یکی از ویژگی های حکومت های الهی حکیمانه و عالمانه بودن آن ها است زیرا اصولاً علم و آگاهی و دانش و برخورداری از حکمت ذاتا دارای ارزش است. و نیز می فرماید:

(حکمت را به هر کس بخواهد می دهد و به هر کس حکمت داده شد خیر فراوانی داده شده است و جز خردمندان متذکر نمی گردند.)⁽¹⁾

حکمت دارای معانی فراوانی است از قبیل: معرفت و شناخت اسرار جهان هستی، آگاهی از حقایق قرآن، رسیدن به حق از نظر گفتار و عمل و معرفت و شناسایی خدا و دین و احکام الهی و حتی معرفت پیامبر (صلی الله علیه و اله) و امام (علیه السلام). بر اساس آیه فوق خداوند به بعضی از افراد بر اثر پاکی و تقوا و مجاهده یک نوع معرفت و علم و بینش خاص می دهد که به خوبی می تواند آثار و نتایج و فواید اجرای فرامین الهی را درک کند و میان حق و باطل و میان الهام و وسوسه تفاوت قائل شود. آری مقصود از حکمت قرآنی همان نیروی تمیز و تشخیص میان دو کشش الهی و شیطانی است که یکی هدایتگر و نجات دهنده و دیگری گمراه کننده و ساقط کننده است. البته هر کس شایسته باشد مشمول این عنایت الهی می شود و چنین کسی قطعاً مشمول خیر کثیر و حکمت و دانش و بینش خاصی شده که خود منشأ خیرات و برکات فراوان دیگری خواهد بود. و البته بدیهی است که صاحبان عقل و خرد و آنهایی که در پرتو نور عقل و اندیشه زندگی می کنند و نور فطرت و نور وجدان و نور باطنی آنها دارای فروغ و درخشش است این حقیقت را درک می کنند که حکمت، خیر کثیر است لذا پیوسته در پی یافتن و رسیدن به حکمت هستند. در آیه ی دیگر می فرماید: (و به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل می آموزد.)⁽²⁾ این آیه در مورد حضرت مسیح (علیه السلام) است و می فرماید خداوند به او کتاب و حکمت آموخت که از جمله به او تورات و انجیل را یاد داد. تا به وسیله این تعالیم به هدایت بنی اسرائیل پردازد و آنان را از انواع مفسدتی چون خرافات گوناگون و انحرافات و آلودگی ها و گناهان و اختلافات شدید مانع شده، برهاند و نجات بدهد. با دقت در توضیح بالا به خوبی بعضی از مصداق های دیگر حکمت قرآنی آشکار می گردد. و در آیه دیگر

ص: 226

1- بقره/269

2- آل عمران/48

همین سوره خداوند می فرماید: (و به یاد آورید هنگامی را که خداوند پیمان مؤکد از پیامبران گرفت که هرگاه کتاب و حکمت به شما دادم سپس پیامبری به سوی شما آمد که آن چه را با شماست تصدیق می کند به او ایمان بیاورید و او را یاری کنید). این آیه آشکارا کتاب و حکمت را از لوازم و شئون بعثت ها و نبوت ها معرفی می فرماید و می افزاید خداوند از همگان بر قبول و پذیرش و ایمان بر آن چه به پیامبران داده شده پیمان محکم و مؤکد گرفت و همگان نیز پذیرفتند و اقرار کردند. بعید نیست با توجه به بحث میثاق و اقرار و شهادت همگان و گواهی خداوند، مقصود از حکمت، امامت و جانشینی پیامبران، خصوصا امامت علی (علیه السلام) و جانشینی آن حضرت به عنوان وصی و خلیفه رسول خدا باشد، به طوری که فخر رازی نیز در تفسیر کبیر خود از قول حضرت علی (علیه السلام) نقل می کند که هنگامی که خداوند آدم و سایر انبیاء را آفرید از آن ها عهد و پیمان گرفت که هرگاه حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) مبعوث شد به او ایمان آورند و او را یاری کنند. (1)

در آیه دیگر همین سوره می فرماید: (خداوند بر مؤمنان منت گذارد هنگامی که در میان آنها پیامبری را از جنس خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنها بخواند و کتاب و حکمت به آنها بیاموزد گرچه پیش از آن در گمراهی آشکار بودند) (2). این آیه بعثت پیامبر اسلام را از بزرگ ترین نعمت های الهی معرفی کرده زیرا او را برای تربیت بشر و نجات همگان از گمراهی مبعوث کرد، و آن حضرت را برای تربیت کردن انسان ها و رهانیدن نشان از گمراهی با چهار برنامه اجرایی مأموریت داد: 1. تلاوت آیات الهی برای مردم، 2. تعلیم دادن آنان به گونه ای که حقایق آیات الهی در دل و جان و فکر و ذهن آن ها جایگزین شود، 3. تعلیم حکمت به آن ها و فراگیری علوم و دانش ها و معارف حقیقی کتاب الهی و درک اسرار و آثار و نتایج و علل احکام و تعالیم و فرامین این کتاب حکیم، 4. تزکیه نفوس و تربیت ملکات اخلاقی و نفسانی آنان، البته بدیهی است که تزکیه و پاکسازی درونی به مفهوم عام آن شامل تزکیه و پاکسازی عقاید از شرک و کفر و اوهام و عقاید باطل و پوچ و خرافی نیز می شود و تنها منحصر به تزکیه و پاکسازی نفوس از خلق و خوی زشت و

ص: 227

1- تفسیر نمونه ج 2 ذیل آیات فوق

2- آل عمران/164

حیوانی و رذایل نمی شود. به هر حال با اجرای این مأموریت چهار مرحله ای است که انسان ها از گمراهی و خصایص دوران جاهلیت نجات می یابند.

آیه 54 سوره نساء: (یا این که به مردم در برابر آن چه خدا از فضلش به آنها بخشیده حسد می ورزند با این که به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و حکومت عظیمی دادیم.) در این آیه کتاب و حکمت در کنار حکومت مطرح شده است و تأکید شده نباید به کسانی که خداوند از فضل و کرم خودش عنایاتی می فرماید حسد ورزید. طبق روایات شیعه و سنی، خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) مورد حسد دشمنان واقع شده اند زیرا به این خاندان مطهر، همانند خاندان ابراهیم (علیه السلام) هم کتاب داده شده، هم حکمت داده شده و هم حکومت، لذا امام صادق (علیه السلام) فرمود: (نحن المحسودون) ماییم که مورد حسادت دشمنان قرار گرفته ایم و از آن جایی که که پیامبر اکرم ختم و خاتمه و خاتمه بخش نبوت و کتاب است، بنابر این محسود واقع شده اهل بیت پیامبر برخوردار آن بزرگواران از حکمت و اولویت و صلاحیت آنان نسبت به حکومت است. خدای منان خطاب به دشمنان اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و اله) می فرماید: (ما آل ابراهیم را هم به فضل و عنایت خویش از نعمت کتاب و حکمت و حکومت برخوردار کردیم.) و در آیه دیگر همین سوره می فرماید: (و خداوند کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و آن چه را نمی دانستی به تو آموخت و فضل خدا بر تو بزرگ بود.) (1) این قسمت از آیه بخش پایانی آن است، در بخش ابتدایی آن آمده: اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود طایفه ای از آنان (منافقان) تصمیم داشتند تو را گمراه کنند اما جز خودشان را گمراه نمی کنند و هیچ گونه زبانی به تو نمی رسانند. به راستی چرا؟ پاسخ روشن است پیامبر خدا معصوم است و مصون از گمراهی و لغزش و خطا و گناه و اشتباه، اما این امر فضل ویژه الهی نسبت به پیامبر است، همان فضل و عنایت بسیار بزرگی که بر اساس آن خداوند کتاب و حکمت را بر پیامبر (صلی الله علیه و اله) نازل کرد و آن چه را نمی دانست به او آموخت. پس می توان گفت حکمت قرآنی از دانش های ویژه ای است که همانند کتاب بر پیامبر (صلی الله علیه و اله) از سوی خدا نازل می شود و به موجب آن خداوند با امدادها و عنایات خویش علوم و دانش هایی به پیامبر (صلی الله علیه و اله) آموخته که از گمراهی و گناه و خطا در پرتو

ص: 228

آن علوم و دانش ها معصوم و مصون است، البته همه این امدادها و عنایات به سبب مسئولیت خطیر رهبری و هدایت مردم است که بر دوش او گذاشته شده است. آیه 110 سوره مائده: (و هنگامی که کتاب حکمت و تورات و انجیل به تو آموختم). بخش کوچکی از اواسط آیه مربوط به بحث حکمت می باشد، در این آیه مواهبی که به حضرت عیسی (علیه السلام) عنایت شده معرفی گردیده که از جمله آنها تعلیم کتاب و حکمت و تورات و انجیل است از سوی خداوند متعال، بنابراین حکمت قرآنی در ردیف کتاب آسمانی و در ردیف تورات و انجیل است یعنی موهبتی الهی و آموزشی ربانی می باشد و به هیچ وجه جنبه اکتسابی بشری ندارد. آیه 125 سوره نحل: (با حکمت و اندرز نیکو به سوی راه پروردگارت دعوت نما و با آن ها به طریقی که نیکوتر است مناظره کن). در این آیه حکمت اولین روش در دعوت به سوی پروردگار و لذا بهترین روش محسوب شده است زیرا حکمت به معنی علم و دانش و منطق و استدلال برهانی است و در اصل به معنی منع آمده و از آن - جا که علم و دانش و منطق و استدلال و برهان مانع از فساد و انحراف است به آن حکمت گفته شده و به هر حال نخستین گام در دعوت به سوی حق استفاده از منطق صحیح و استدلال برهانی و حساب شده است به تعبیر دیگر دست انداختن در درون و فکر و عقل و اندیشه مردم و به حرکت در آوردن و بیدار ساختن عقل های خفته نخستین گام محسوب می شود. در حقیقت حکمت، بهره گیری از بعد عقلی انسان ها و استفاده کردن از دلایل قطعی در جهت آگاهی بخشیدن و بیدارگری و هدایت انسان ها به سوی حق و حقیقت، بسوی عدل و عدالت و به سوی توحید و گرویدن آنان به مبدأ و معاد و وحی و نبوت و ولایت و امامت می باشد.

آیه 39 سوره اسراء: (اینها از امور حکمت آمیزی است که پروردگارت به تو وحی کرده است. در این آیه منظور از حکمت احکام شرعی و دینی و الهی است که از وحی سرچشمه می گیرد و با عقل نیز قابل دریافت و هماهنگ است مانند امر به پیروی کردن از علم و پیروی نکردن از جهل، نهی از تکبر و غرور و خوشحالی های باطل و بی اساس، امر به تواضع و تأکید بر این که این امور گناهش در نزد پروردگار تو منفور است، آری هر صاحب عقل زشتی شرک، قتل نفس، آزار والدین، قبیح زنا، کبر، غرور، ظلم و پیمان شکنی و مانند آن را می پذیرد، لذا احکام دین هم از طریق

حکمت عقلی و هم از طریق حکمت قرآنی به طور ثابت و مستحکم و غیر قابل نسخ تأیید می شوند. پس این احکام از حکمت هایی است که به پیامبر وحی شده است و لذا این احکام حکیمانه جزء محکمت و قوانین ثابت محسوب می گردند به همین جهت در همه شرایع الهی بوده اند، بدیهی است که جوهر اصلی تعالیم همه انبیاء و شرایع آسمانی توحید و نفی شرک و تحریم جنایت و تحلیل طیبات بوده است. خداوند در سوره لقمان می فرماید: (وما به لقمان حکمت دادیم.)⁽¹⁾

بدیهی است که لقمان پیامبر نبوده بلکه مردی وارسته، مهذب و پیروز در میدان مبارزه با نفس بوده و خداوند چشمه های علم و حکمت را در قلب او جاری کرده است، که نمونه هایی از آنها را قرآن بازگو فرموده که برخی از این معارف حکیمانه اعتقادی، برخی عملی و برخی هم اخلاقی هستند. حکمت گاهی شامل شناخت اسرار جهان هستی می شود، گاهی شامل آگاهی از حقایق قرآن می گردد، گاهی رسیدن به حق از نظر گفتار و عمل را شامل می گردد و گاهی معرفت و شناسایی خداوند را حکمت گویند. حکمت لقمان مجموعه ای از معرفت و علم، اخلاق پاک و تقوا و نور هدایت بوده است. امام جعفر صادق (علیه السلام) می فرماید: (حکمت این است که لقمان به امام و رهبر الهی زمان خود معرفت و آگاهی داشت.) امام موسی بن جعفر (علیه السلام) می فرماید: (مراد از حکمت فهم و عقل است). روشن است که همه این ها مصادیق و شاخه های مفهوم وسیع و گسترده حکمت بوده و با هم منافاتی ندارند. و در سوره احزاب خداوند می فرماید: (آن چه در خانه های شما از آیات خداوند و حکمت و دانش خوانده می شود یاد کنید)⁽²⁾ خطاب به همسران پیامبر (صلی الله علیه و اله) است و تذکری است به آنان که بر آگاهی خویش از حقایق و معارف اسلامی بیفزایند. و در پرتو آن حقایق و معارف الهی به طور شایسته به سازندگی خود پردازند و تعالیم حیاتی و حکیمانه قرآن و پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و اله) را به گوش جان پذیرا باشند. آیات الهی جنبه اعجاز قرآن و حکمت را محتوای عمیق معارف و دانش های قرآن دانسته اند، عده ای دیگر نیز آیات الهی قرآن و حکمت را سنت و سخنان و اندرزهای حکیمانه پیامبر (صلی الله علیه و اله) گفته اند، اما باید دانست که قرآن مجید، در مورد کتاب و حکمت تعبیر نزول را به کار برده است مانند آیه 131 بقره و آیه 113 سوره نساء (و ما انزل

ص: 230

1- لقمان/12

2- احزاب/34

علیکم من الكتاب و الحکمه) و در آیه 20 سوره ص خداوند می فرماید: (و حکومت او را استحکام بخشیدیم و هم به او حکمت دادیم و هم داوری عادلانه) این آیه در مورد حضرت داود (علیه السلام) است، از جمله مواهب برجسته خداوند به حضرت داود (علیه السلام) عطای حکمت و دانش بوده و جالب این که حکمت و حکومت و فصل الخطاب یعنی صدور حکم عادلانه از هر جهت با یکدیگر تناسب و تلازم دارند و خداوند این هر سه را به جناب داود (علیه السلام) عنایت فرموده که جدا مصداق خیر کثیر است. حکمت به تناسب حکومت و حکم قضاوت همان علم و دانش و تدبیری است که با آن امور کشور و امور قضاوت و امور مربوط به نبوت را به نحو متقن و مستحکم آن حضرت اداره، و حکومت مستحکم و فصل الخطاب را به نیروی حکمت الهی، عادلانه رهبری می کرده در سوره دیگر خداوند می فرماید: (هنگامی که عیسی با دلایل روشن به سراغ آنها آمد گفت من برای شما حکمت آوردم) (1). در این آیه محتوای دعوت حضرت عیسی (علیه السلام)، حکمت معرفی شده است. معنی اصلی حکمت جلوگیری کردن از چیزی به منظور اصلاح محتوای آن است. و سپس به عقاید حق و برنامه های صحیح زندگی که انسان را از هر گونه انحراف در ایمان و عمل باز می دارد و به تهذیب نفس و اخلاق او می پردازد نیز اطلاق شده است. بنابراین حکمت حوزه وسیع علم و عمل را در بر می گیرد، از دیگر آثار و اهداف حکمت قرآنی ایجاد وحدت و بر طرف ساختن اختلاف و تفرقه است، همان تفرقه ها و اختلافاتی که در سرنوشت اعتقادی، اخلاقی و عملی فرد و جامعه مؤثر است و نظام جامعه را تهدید می کند. در آیه 5 سوره قمر چنین آمده است: (این آیات حکمت بالغه الهی است اما اندازها برای افراد لجوج مفید نیست) مقصود این است که آیات قرآن مشتمل بر حکمت عمیق و رسا و بالغه الهی می باشد لیکن همین اندرزهای حکیمانه الهی برای افراد عنود و لجوج مفید نیست و به حال آنان سودی ندارد به عبارت دیگر تأثیر آیات و حکمت های بلیغ قرآنی قابلیت و زمینه و آمادگی باطنی، روحی، عقلی و قلبی نیاز دارد تا مؤثر واقع شوند و در روح و جان و فطرت و وجدان مستعد انسان ها اثر گذار باشند.

در سوره جمعه چنین آمده است: (او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از

ص: 231

خودشان بر انگیخت تا آیاتش را بر آنها بخواند، و آن‌ها را پاکیزه کند و کتاب و حکمت بیاموزد هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. (1) این آیه اهداف بعثت را به شرح زیر بیان می‌کند:

1. تلاوت آیات الهی برای مردم

2. تهذیب و تزکیه نفوس مردم که همان تربیت می‌باشد و در سه مورد در قرآن بر تعلیم مقدم شده است.

3. تعلیم کتاب قرآن به مردم که همان آموزش محتوای قرآن برای مردم است.

4. تعلیم حکمت به مردم که گاهی به سخنان و تعالیم و سنت نبوی و گاهی به فلسفه و اسرار احکام قرآن تفسیر شده.

اما با توجه به معنای اصلی حکمت که منع کردن به قصد اصلاح می‌باشد و لجام مرکب را هم که موجب منع و مهار و در مسیر قرار گرفتن آن می‌شود حکمت گویند، می‌توان گفت مقصود از حکمت عقل است، زیرا عقل هم عقال و مانع است مهار کننده و کنترل کننده است لذا کتاب و حکمت به دو منبع اصلی و عظیم شناخت و معرفت یعنی (وحی و عقل) اشاره دارد، دو منبعی که در هماهنگی کامل با همدیگر موجبات فلاح و سعادت آدمی را فراهم می‌کنند. آری قرآن و تعالیم و احکام آسمانی آن با این که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد با میزان و معیار و ترازوی عقل در بعد کلیات کاملاً قابل درک و سنجش می‌باشد، و همین دو گوهر شریف عامل نجات و رهایی انسان از گمراهی آشکار و جاهلیت شرک و کفر و الحاد و بت پرستی است. (2)

بنابر این پس از تعلیم قرآنی که رسول (صلی الله علیه و اله) متصدی آن و بیانگر آیات آن است، تعلیم حکمت است و کارش این است که برای مردم بیان کند، در میانه همه اصول عقایدی که در فهم مردم و در دل مردم از تصور عالم وجود و حقیقت انسانی که جزیی از عالم است رخنه کرده کدامش حق و کدامش خرافی و باطل است و نیز در سنت‌های عملی که مردم به آن معتقدند، و از اصول عقاید منشاء می‌گیرد، و عنوان آن غایات و مقاصد است کدامش حق، و کدام باطل و خرافی است. به هر

ص: 232

1- جمعه 2/

2- تفسیر نمونه ذیل آیات فوق

حال منظور از تعلیم کتاب بیان الفاظ و تفسیر معانی مشکل و مشتبه آن است، در مقابلش حکمت است، که عبارتست از معارف حقیقه ای که قرآن متضمن آن است. معارف حکیمانه قرآن مشتمل بر عقاید و دستورالعمل ها و اخلاقیاتی است که از فطرت انسان سرچشمه می گیرد. و همچون نوری است که هرگز خاموش نمی شود. این معارف الهی و حیاتی همه معقول و مورد تأیید عقل، همه واقع گرایانه و واقع بینانه، همه عادلانه و خالی از افراط و تفریط است، این معارف حقیقی تأمین کننده کمال واقعی و سعادت حقیقی انسان بوده به همه نیازهای واقعی و حقیقی او پاسخ مثبت می دهد، عقاید حکیمانه قرآنی در بعد مبدأ و معاد و وحی و نبوت همه به هدایت واقعی انسان منتهی می گردد و دستورات و احکام حکیمانه اش به سعادت بشر ختم می گردد، این است دین فطری و دین قیّم و دین حق و حق عبارتست از رأی و اعتقادی که ملازم با رشد بدون غیّ و مطابق با واقع باشد و این همان حکمت است، چون حکمت عبارتست از رأی و عقیده ای که در صدقش محکم باشد و کذبی مخلوط آن نباشد و نفعش هم محکم باشد و ضرری در دنبال نداشته باشد. (1)

9- حکمت الهی و فلسفه بشری

فلسفه مجموعه مطالب و معارف است در شناخت حقایق اشیاء که متکی به افکار و اندیشه های بشری است به عبارت دیگر فلسفه، علم به حقایق اشیاء به اندازه توانایی بشری می باشد. اما حکمت مجموعه مطالب و معارفی است در شناخت حقایق اشیاء که متکی به وحی یا الهام غیبی است. و از جانب رسولان الهی و اولیاء خداوند به اندازه ای که بشر در تمام دوران زندگی به آن نیازمند است به ما رسیده است. بنابراین حکمت شامل حقایق و معارف قرآن و مکتب اهل بیت و ائمه معصومین (علیه السلام) می باشد که از طریق عنایت، افاضه، تعلیم و آموزش از مریدان الهی، خداوند متعال آنها را به قلب و عقل کسی که دوست دارد از طرق مختلفی چون تفکر و تدبر و قرائت و مکاشفه و الهام القاء می فرماید.

فلسفه بی شک از جمله علوم و معارف بشری است و علوم الهی، قرآنی و معارف مبتنی بر

ص: 233

وحی و نبوت انبیاء و رسولان الهی را شامل نمی شود به همین سبب مکاتب فلسفی با یکدیگر از پایه و اساس اختلاف شدید دارند و مایه حیرت و سردرگمی انسان در مسائل و موضوعات مختلف فلسفی بوده است، سقراط، افلاطون، ارسطو، فیثاغورس، سوفسطائیان، الیائیان، رواقیان، ماتریالیست ها، لذت گرایان، انسان گرایان، عقل گرایان، جبرگرایان، اختیار گرایان و ده ها مکتب متضاد دیگر را فلاسفه تأسیس کرده اند. حال آن که حکمت الهی که به وسیله انبیاء ارائه شده در اصول و محتوا و هدف یگانه بوده و هیچ اختلاف و تضادی میان تعالیم الهی آنان نیست، دلیل این مطلب هم این است که: منشاء حکمت آنان وحی الهی و حکمتشان حکمت الهی است یعنی رسولان و انبیاء الهی حکمت را از طریق وحی از جانب حق تعالی دریافت کرده اند، به همین سبب است که خدای تعالی در قرآن حکمت را به خودش نسبت می دهد و می فرماید: 1. (ما به لقمان حکمت را تعلیم دادیم. (1)) 2. (این مطلب از آن چیزهایی است که پروردگارت از حکمت به تو وحی فرمود) (2) 3. (خدای تعالی حکمت را به کسی که بخواهد می دهد و به کسی که حکمت را داد، خوبی های بسیاری به او داده است.) (3) 4. (و خدای تعالی به او کتاب و حکمت را تعلیم داد خداوند در مورد حضرت عیسی (علیه السلام) می فرماید به او کتاب و حکمت تعلیم دادیم) (4) 5. (به آل - ابراهیم کتاب و حکمت دادیم) (5) و خداوند نیز در مورد هدف بعثت انبیاء (علیه السلام) در قرآن تأکید دارند که: (تعلیم کتاب و حکمت) به همه مردم غایت بعثت بوده است و می فرماید: 6. (انبیاء و به خصوص رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) برای تعلیم دادن کتاب و حکمت به مردم مبعوث شده اند) (6) و در حدیث نیز وارد شده است که چشمه های حکمت را خدای متعال بر قلب و زبان انسان های مخلص جاری می سازد. بنابراین حکمت به معنی قرآنی آن را باید از فلسفه مرسوم جدا دانست زیرا بدیهی است که: اولاً هیچ پیامبری فیلسوف نبوده، ثانیاً هیچ فیلسوفی پیامبر نبوده، ثالثاً هیچ کتاب وحی کتاب فلسفی نمی باشد و رابعاً هیچ کتاب فلسفی، کتاب وحی نیست. نکته دیگر پایه

ص: 234

1- لقمان / 120

2- اسراء / 39

3- بقره / 269

4- آل عمران / 48

5- نساء / 54

6- بقره / 129 و جمعه / 2

تعالیم انبیاء ایمان به وحی و عالم غیب و توحید و نبوت و معاد و ملائکه و غیره است. حال آن که چنین اساسی در فلسفه مطرح نیست و اصولاً رسالت فلسفه و فلاسفه با رسالت رسولان الهی و حکمت الهی و کتب انبیاء متفاوت است. دیگر این که انبیاء الهی و تعالیم آنها معصوم و مصون از خطا و اشتباه است در صورتی که هیچ فیلسوفی معصوم نیست و هیچ مکتب فلسفی بدون خطا و اشتباه نمی باشد. و نهایت این که دین الهی، وحی الهی، حکمت الهی و تعالیم انبیاء و رسولان الهی بر پایه تعبد است و تعهد آور است، مسئولیت زا و قداست بخش و یقین آور و اعتماد زا است، و به حیات انسان معنا و جهت متعالی می بخشد، حال آن که هیچ کدام از موارد فوق از لوازم فلسفه بشری و مکاتب فلسفی نیستند. بلکه عکس آنها نیز در بسیاری موارد صادق است مانند مکاتب مادی، مکاتب پوچ گرا، مکاتب انسان گرا و غیره.

10- معانی حکمت در مورد خدا

1. معرفت و شناخت حقایق لذا یکی از شاخه های علم الهی به شمار می رود.

2. افعال فاعل در غایت استحکام و استواری و کمال و به دور از هرگونه کاستی و نقصان باشد، فعل الهی تجلی فاعلیت اوست که خود جلوه ای از کمالات ذات اوست. پس فعل الهی از هر جهت کامل و مبرا از نقص است. به همین سبب نظام هستی چون تجلی فاعلیت حکیمانه الهی است نظام احسن است.

3. دوری از انجام فعل قبیح و ناشایست، ذات کامل و غنی الهی که از هر جهت مطلق و نامحدود است مقتضی آن است که تنها مبدأ صدور افعال خیر و نیک گردد و لذا ساحت مقدس الهی را باید از هر گونه شر و قبیح و زشتی منزّه بدانیم این معانی از حکمت مستلزم اثبات عدل الهی است یعنی عدل یکی از شعب حکمت به این معنا است، پس خداوند چون حکیم است مرتکب هیچ فعل زشت و قبیحی چون کذب و خُلف وعده و ظلم نمی گردد.

4. فاعل حکیم، افعال خود را بر اساس غایات معقول و اهداف و اغراض خرد پسند انجام میدهد. و از انجام اعمال لغو و عبث و بیهوده پاک و منزّه و مبرا می باشد این معنای از حکمت هدفداری و غایت مندی افعال الهی یعنی آفرینش را در پی دارد، مقصود از غایت افعال الهی رساندن

ص: 235

موجودات به کمال مطلوب آنها و عبث نبودن خلقت آنها می باشد. به عبارت دیگر لازمه حکمت الهی و غایت مندانه بودن جهان خلقت وجود عالمی است که در آن عالم هر موجودی به کمال شایسته و مطلوب خود برسد. یعنی براین اساس معاد اثبات می گردد. (1) و نیز بیانگر حق بودن آفرینش است و مستلزم حق بودن خلقت ضرورت وجود قیامت است. حق بودن جهان و آفرینش به معنی منزه بودن خلقت جهان از بیهودگی است. البته عدل الهی نیز مستلزم وجود معاد و قیامت است. (2) زیرا جهان طبیعت به سبب محدودیت و تنگنا و زوال پذیری و آمیختگی و عدم ظرفیت، ظرف تحقق عدل الهی نیست یعنی پاداش کامل و کیفر کامل در دنیا قابلیت تحقق را ندارد لذا عدل الهی اقتضا دارد که عالم دیگری باشد که قابلیت و ظرفیت تحقق اجرای عدل الهی را داشته باشد و آن عالم دیگر همان قیامت است.

11- عدل الهی

عدل الهی از دو بُعد قابل تحقیق و مطالعه است یکی در بُعد تکوین و آفرینش و دیگری در بُعد تشریح و قانون گذاری عدل تشریحی در ارتباط با اعمال و افعال و ارادی و اختیاری انسان و مربوط به تکلیف و جزا دادن می شود و این بُعد از عدل خود به سه محور عمده قابل تقسیم است. 1. عدل الهی در تشریح قوانین، 2. عدل الهی در قضاوت و حکم و داوری میان مردم از لحاظ تعیین کردن نیکو کار و بد کار 3. عدل الهی در کیفر و پاداش. لازم به تذکر است که اکثر آیات قرآن مجید که در مورد اثبات عدل و نفی ظلم از حق تعالی بحث کرده اند، ناظر به همین سه قسم عدل می- باشند و بدیهی است که این نحوه بحث از عدل ارتباط مستقیم با مسأله معاد و جزای اخروی دارد.

12- عدل الهی در بُعد تکوین

اشاره

این بحث از اولین مباحث علم کلام اسلامی است و اولین بار توسط متکلمین و بعداً به وسیله حکمای اسلامی مطرح و کامل شد. در مسأله عدل کلیه متکلمین اسلامی از شیعه و سنی، به دو

ص: 236

1- مؤمنون/115 و دخان/38 و حجر/85

2- قلم/36.35 و ص/28 و جاثیه/21.22

دسته تقسیم شده اند. یعنی متکلمین شیعه و معتزله دارای یک نظر، و متکلمین اشعری دارای نظر دیگری هستند و بدیهی است که فلاسفه نظر هیچ کدام را قبول نداشته و خود نظر مستقلی دارند.

1. نظریه اشاعره در مورد عدل الهی

این گروه که پیروان ابوالحسن اشعری هستند می گویند: بشر قادر نیست که برای اعمال و افعال خداوند معیار و ملاکی قرار دهد و آنگاه به قضاوت در مورد افعال الهی پردازد و اصولاً خود عدل قابل توصیف و شناخت نیست، البته این گروه منکر عدل الهی نیستند بلکه او را سر چشمه عدل دانسته می گویند هر چه خدا انجام دهد عین عدل است، نه این که خدا تابع و پیرو عدل باشد. به عبارت دیگر، هر چه آن خسرو کند شیرین بود. پس اگر خدا هر کاری انجام دهد عین عدل است حتی اگر یزید را هم به بهشت ببرد. ناگفته نماند که اشاعره می گویند هیچ کاری فی حد ذاته متصف به خوب و بد نیست، بلکه خوبی و بدی امور امری متغیر نسبی و تابع شرایط خاص خودش می باشد و از آن گذشته عقل بشر قادر به درک خوبی و بدی امور نیست. پس تنها معیار خوبی و بدی کارها و امور شرع است و ما بدون شرع هیچ درکی از خوبی و بدی نداشته و لذا هیچ انسانی منهای شرع مکلف و مسؤول نیست چون قدرت درک حقایق را از نظر اخلاقی ندارد و تنها شرع است که خوبی، بدی، عدل و ظلم و نظایر این ها را معین می کند یعنی آن چه شرع امر کرده، خوب و آن چه نهی کرده است بد، در مورد عدل الهی هم آن چه خدا انجام دهد عدل است و از طرفی هم همه افعال و اعمال، فعل خداوند است چون لازمه توحیدی افعالی نفی فاعلیت از غیر خدا است، پس همه افعال، فعل خدایند و فعل خدا نیز عین عدل است، پس اصلاً هیچ فعلی ظلم نیست. و بدین جهت بوده که در طول تاریخ حکام جور از وجود علمای اشعری در جهت توجیه جنایات خویش بهره گرفته اند. زیرا این تفکر: اولاً چون مبنی بر جبر و نفی اراده آدمی است هر گونه تلاش و جهاد و حرکت در راه آزادی و عدالت اجتماعی را پوچ، جلوه داده آدمی را تسلیم تمامی پستی ها خواهد کرد. ثانیاً خدا را به عنوان موجودی که سلب کننده آزادی آدمی است معرفی می نماید. ثالثاً در آن صورت هم بعثت انبیاء و هم آفرینش انسان و هم عبادت و جنایت افراد و هم قیامت و پاداش و کیفر بی معنی خواهد بود.

این دو گروه که به نام عدلیه معروفند، طرفدار عدل الهی بوده می گویند. عدل حقیقتی است مستقل و موجود که نقطه مقابل ظلم است، و از آن جایی که خداوند حکیم و عادل است همه اعمال و کارهایش بر اساس عدل می باشد. یعنی می گویند که هر کاری که عدل باشد خداوند انجام می دهد و هر کاری که ظلم باشد خداوند انجام نمی دهد از دیدگاه این گروه افعال فی حد ذاته بر دو قسمند برخی از افعال در حد ذات خود عدل و خوب و پسندیده اند، چون پاداش به نیکو کار و برخی از افعال فی حد ذاته ظلم و بد و ناپسند هستند مانند مجازات نیکو کار. پس حق تعالی اعمالش را با معیار عدل انجام می دهد. و چون ظلم قبیح و زشت است پس از خداوند صادر نمی گردد. از سوی دیگر از نظر شیعه و معتزله، عقل آدمی توان درک و کشف خوبی و بدی امور و افعال را دارد، یعنی عقل انسان مستقل از شریعت و منهای وحی قادر به فهم محسن و قبح مسائل است و قبل از رسیدن دستورات شرع به انسان، او بر پایه عقل خویش می تواند خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، عدل و ظلم و نظایر این مفاهیم عملی و اخلاقی را بفهمد پس اینان می گویند آدمی قبل از این که احکام دین به او برسد باز هم مکلف و مسئول است چون عقل دارد و حُسن و قُبُح امور را با عقل خویش می فهمد. به سبب همین عقاید بوده که در طول تاریخ معتزله سنی مذهب و شیعه تا حدودی بهم نزدیک بوده اند؛ چون: 1. برای عقل حُجیت و اعتبار قایل بودند. 2. منکر جبر مطلق بوده اند. 3. به نقش آدمی در سرنوشت خویش معتقد بوده اند. 4. اکثر با حکام جور در مبارزه و مجاهده بوده اند. 5. آن ایرادهایی را که در مورد عقاید اشاعره گفتیم درباره اعتقادات این دو گروه وارد نیست. هر چند که معتزله و شیعه در بسیاری مسائل نیز با هم اختلاف داشته اند.

چرا عدل جزء اصول مذهب تشیع است؟ اصولاً از میان مسائل الهیات و کلام، مسائل عدل

عمومی تر و همگانی تر است و هر انسان و لوعامی و بی سواد در این مورد می اندیشد و برایش سؤال انگیز است و این مسأله به قدری اهمیت دارد که اگر سؤالات آدمی به پاسخی روشن منتهی نشود پایه های خدا پرستی او نیز متزلزل می شود و بدین جهت است که عدل را علمای شیعه و معتزله جزء ریشه های دین قرار داده اند. دیگر این که اصولاً شیعه با اهل سنت در سایر صفات الهی اختلاف شدیدی نداشته به جز در عدل که شدیداً هم مطرح بوده است به طوری که از موضع

گیری مسلمین در قبال عدل الهی مذهب‌ها معین و مشخص می‌شده، یعنی عدل به تنها نشانه‌گرایش معتزله و اعتقاد به عدل و امامت علامت تشیع بوده است. و الا مسلم است که عدل با سایر صفات الهی چون حکمت و قدرت و علم و اراده و غیره هیچ تفاوتی ندارد و همه این‌ها عین ذات خداوند تعالی هستند.

عدم درک و حل مسئله عدل الهی

یأس و بدبینی و پوچ‌گرایی از مهمترین نتایج عدم حل مسائل مربوط به عدل الهی است. انسانی که نتواند ریشه آفات و شرور در نظام تکوین را درک کند، و در برابر علت و فلسفه و غایت این گونه مسائل و مصائب تکوینی چون (سیل، زلزله، میکروب و غیره) به بن بست فکری و عقیدتی برسد، مسلماً منکر عدالت در کل نظام هستی خواهد شد، ظلم و تبعیض و تعدی را نیز لازمه حیات خواهد پنداشت و به یأس و سرخوردگی خواهد رسید. زیرا اگر پایه تکوین بر ستم و ظلم باشد عدالت انسانی پوچ خواهد بود، اگر اصل آفرینش بی هدف و پوچ باشد، هدفداری انسان ادعایی احمقانه خواهد بود و تمامی این بدینی‌ها و یأس‌ها ریشه در جهان بینی مادی دارد، زیرا اینان جهان تکوین را مجموعه‌ای از تجمع مواد بی احساس و بی ادراک و بی هدف می‌دانند که به طور تصادفی منجر به پیدایش انسان شده، اما صاحبان ایمان الهی آفرینش و هستی را خیر دانسته و اگر شری هم باشد آن را نیز مقدمه کمال و حرکت و رشد و عاملی برای رسیدن به خیر می‌دانند. زیرا در رأس نظام هستی به خالق حکیم و دانا معتقدند که آفرینش پرتوی از حکمت و علم و عدل او می‌باشد. و هیچ چیز را عبث و گزاف نمی‌دانند حتی بدی‌ها و شرور و آفات را همه تجلی حکمت و رحمت و عدالت الهی می‌دانند و لذا پیوسته در آرامش و آسایش روحی و روانی و مملو از عشق و امید به حیات خویش ادامه می‌دهند.

معانی و موارد استعمال واژه عدل

برای پی بردن به مفهوم اصلی و صحیح عدل الهی ناچاریم ابتدا به موارد استعمال گوناگون

واژه عدل دقت نمائیم تا از اشتباهات مبنی بر اشتراک لفظ مصون بمانیم.

الف: عدل به معنای توازن و تعادل و تناسب میان اجزاء: مختلف یک مجموعه مرکب مانند ترکیبات شیمیایی یا فیزیکی که اساس منظم بودن یک پدیده همین توازن و تعادل میان اجزاء آن پدیده است و به عبارت دیگر پایه قانون مندی پدیده های جهان همین نظم ثابت و حقیقی و همین توازن و تعادل است و بر همین اساس است که پیامبر (صلی الله علیه واله) فرمود: (بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ) یعنی همانا آسمان ها و زمین به موجب عدل بر پا است. عدل به این معنی از لوازم حکمت و علم الهی است، زیرا نظام تکوین معلول علم و تدبیر و حکمت خداوند است.

ب: عدل به معنی تساوی و نفی تبعیض: اگر عدل به معنی به یک چشم نگاه کردن همه به طور مساوی و بدون در نظر گرفتن لیاقت ها و قابلیت ها باشد، این عدل عین ظلم است، اما اگر عدل را رعایت مساوات در مورد لیاقت ها و قابلیت های مساوی بدانیم صحیح و لازمه عدل همین است که نقطه مقابل تبعیض می باشد، کاربرد عدل به این مفهوم در میان روابط بشری است.

ج: عدل به معنی رعایت حقوق افراد و دادن حق هر صاحب حقی: که معنی عدل در روابط بشری همین است و بر این اساس ظلم یعنی غصب و پایمال کردن و عدم رعایت حقوق دیگران است و بدیهی است که عدل و ظلم به این معنی در مورد خداوند صادق نیست. د: عدل از نظر اهل لغت به معنی قراردادن هر چیزی در جای خودش می باشد و به قول مولوی:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش *** ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش

عدل چبود؟ آب ده اشجار را *** ظلم چبود؟ آب دادن خار را

موضع رُخ، شه نهی ویرانی است *** موضع شه، پیل هم نادانی است

ه: عدل به معنی رعایت استحقاق ها و قابلیت ها و لیاقت ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه وجود و رحمت به آن چه امکان تحقق وجود و کمال دارد. این معنای از عدل مورد نظر و قبول حکما و فلاسفه اسلامی در مورد خداوند است.

عدل در روابط بشری

عدل بشری یعنی آن چه در جوامع و قوانین اجتماعی و سیاسی میان افراد بشر باید رعایت شود متکی بر دو پایه است. اول: حقوق و اولویت ها و مالکیت ها که افراد بشر نسبت به یکدیگر از نوعی

حق و اولویت و مالکیت برخوردار می‌شوند. دوم: اندیشه‌های اعتباری است که موجب پیدایش یک سلسله ارزش‌ها و بایدهای حقوقی می‌گردد مانند (باید حق دیگران را رعایت کرد) و همه این‌ها از خصایص بشر است و به هیچ وجه در مورد خداوند متعال صادق نیست. زیرا: اولاً هیچ مخلوقی نسبت به خدا، حق و اولویت و مالکیتی ندارد زیرا خدا مطلقاً مالک نظام هستی است و همگان مملوک او هستند پس هیچ موجودی نیست به خدا حقی پیدا نمی‌کند که خدا آن را رعایت کند یا رعایت نکند. ثانیاً: مفاهیم اعتباری همه ساخته ذهن بشرند و هیچ مصداق واقعی ندارند، مفاهیمی چون (باید، نباید، خوب، بد، حسن و قبح) که اساس بحث معتزله و شیعه بود. لذا این مفاهیم نیز در ساحت مقدس حق تعالی راه ندارد و به همین دلیل گفتیم حکما و فلاسفه اسلامی نظریه متکلمین معتزلی و شیعی را در مورد عدل الهی قبول ندارند (خلاصه این که حق در روابط بشری یک طرفی نیست، هر کس که بر عهده دیگری حق پیدا می‌کند، دیگری هم بر عهده او، حقی پیدا می‌کند، تنها احدیت است که بر موجودات حقی پیدا می‌کند و موجودات در برابر او وظیفه و مسئولیت پیدا می‌کنند، اما هیچ موجودی بر (او) حقی پیدا نمی‌کند).⁽¹⁾

3. نظریه فلاسفه و حکمای اسلامی

اشاره

طبق آن چه گفته شد به این نتیجه رسیدیم که فلاسفه اسلامی عدل الهی را عین فضل و عین وجود خداوند نمی‌دانند، عدل خدا را همان افاضه هستی و وجود به هر موجودی که امکان و قابلیت وجود دارد می‌دانند، عدل خدا را عدم منع فیض وجود به موجودات می‌دانند، و این را یک صفت حقیقی و کمالی برای خدا دانسته‌اند، (نه اعتباری آن گونه که متکلمین شیعه و معتزله دانسته‌اند).

حکما می‌گویند: خداوند که کمال و خیر مطلق و فیاض مطلق است پس هرگز فیض کمال و خیر و رحمت و هستی خویش را از هیچ موجودی که استحقاق وجود و کمال دارد، دریغ نمی‌فرماید. پس ظالم نیست، بلکه عادل است، اما چون موجودات از نظر ظرفیت و قابلیت و استعداد فیض‌گیری متفاوتند، بهره‌آنان از فیض جاری و ساری حق تعالی متفاوت است و این تفاوت به

ص: 241

ریشه تفاوت قابلیت های اشیاء: از نظر فلاسفه اسلامی ریشه تفاوت میان اشیاء در قانون عمومی حاکم بر جهان یعنی قانون علیت است. بدیهی است که تصادف یعنی عدم نظام معین و قانونمندی مشخص در میان موجودات باطل است چون مستلزم این است که هر چیزی بتواند هر چیزی را به - وجود آورد و یا هر چیزی خود به خود به وجود آید یا علتی به جای معلول و معلولی به جای علت قرار گیرد و یا واجبی، ممکن و ممکن‌نی واجب شود که همه این محال است. پس بر جهان قانون علیت و قاعده سنخیت جاری و حاکم است. لذا هر یک از موجودات جهان در هر مرتبه ای که هستند آن مرتبه ذاتی وجود آنها است. و این قانون حقیقی و مستقل از میل و اراده بشر و غیر قراردادی و اصیل است یعنی مراتب اشیاء و موجودات جعلی و قراردادی و اعتباری نیست بلکه ذاتی آنها و عین وجود آنها می باشد و این امر تخلف ناپذیر است و جز آن محال می باشد. از سویی هر معلول نسبت به علت خویش در مرتبه پایین تر و در درجه ضعیف تر و نازلتری قرار دارد پس ظرفیت و مرتبه وجودی علت و معلول مختلف و متفاوت است و این تفاوت و اختلاف ذاتی معلول و عین هستی و وجود معلول نسبت علت می باشد و چون جهان، جهان علیت است پس لازمه وجود اشیاء اختلاف و تفاوتی است که از ذات خود آنها ناشی می شود، نه این که خدا آنها را مختلف آفریده باشد زیرا جهان از آغاز تا انجام با یک اراده الهی موجود شده، یعنی اراده های مختلف در آفرینش دخالت نداشته بلکه همه جهان و نظام حاکم بر جهان همه با یک اراده خدا موجود شده (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ) و اراده و امر ما جز یکی نیست. (1) پس قانونمندی و ترتیب و علیت معین حاکم بر اشیاء معین، اراده خدا به تحقق نظام آفرینش است، پس در فاعلیت خدا نسبت به تحقق اشیاء ترتیب و علیت حقیقی حاکم است. لذا به نظر فلاسفه میان عوالم هستی علیت و ترتیب و تقدم و تأخر ذاتی وجود دارد و بدیهی است که همین ترتیب و تقدم و تأخر موجب پیدایش تفاوت میان اشیاء خواهد شد. پس تفاوت، لازمه آفرینش اشیاء است و برعکس یک سانی و عدم اختلاف موجب نفی وجود از اشیاء می باشد که منجر به سفسطه و عدم پذیرش واقعیت

جهان خواهد بود. پس ناچار باید قانون علت و معلولی عمومی را پذیرفت و لازمه این پذیرش،

اقرار به اختلاف ذاتی میان اشیاء و موجوداتی است که بر اساس همان علیت موجود شده اند، پس اشیاء در فیض گیری از مبدأ هستی قابلیت ها و ظرفیت های مختلفی دارند. در نتیجه آن چه در جهان خلقت هست، تفاوت است و اختلاف، نه تبعیض و بی عدالتی یعنی در نظام تکوین و آفرینش به هیچ وجه تبعیضی وجود ندارد. یعنی حقی ضایع و پایمال نگردیده بلکه هر موجودی مطابق ظرفیتش از هستی بهره مند شده است.

دلایل عدل الهی

الف: دلایل عقلی

1. استدلال حکما به طریق لم: جهان که اثر خداوند است، به منزله ظل و سایه حق است، و چون خداوند جمیل مطلق است، پس ظل جمیل، نیز جمیل است، لذا آفرینش و موجودات هم جمیل اند و هیچ ظلمی وجود ندارد، هیچ شری وجود ندارد آن چه هست همه زیبا و عدل و حُسن است. و اگر شر یا ظلمی هم باشد، همه جنبه عدمی و نسبی و عَرَضی دارند پس بالذات همه چیز خیر و عدل می باشد.

2. استدلال عوام مؤمنین: از آن جایی که خداوند قادر، علیم و حکیم است پس عادل است و محال است به کسی ظلم کند زیرا: ظلم گاهی به سبب رقابت است، گاهی سبب کینه، عداوت و دشمنی است، گاهی به خاطر فقر و نیاز و احتیاج است، و گاهی نیز به سبب عقده های روحی و روانی است و مسلمانها هیچ یک از این اوصاف منفی و رذیله در خداوند راه ندارد، یعنی هیچ یک از انگیزه های ظلم در خدا نیست، پس خدا ظالم نمی باشد، بلکه عادل است و همه اشیاء اثر عدل و رحمت الهی است.

3. استدلال متکلمین شیعه و معتزله: عقل انسان حکم می کند که (عدل) حسن و پسندیده و (ظلم) قبیح و ناپسند است و به عبارت دیگر، عدل ذاتا خوب و ظلم ذاتا بد است و خداوند عقل مطلق است پس محال است که کاری را که عقل زشت و بد می داند، انجام دهد، لذا ظلم از خدا

صادر نمی گردد. پس عادل است و هرگز ظلم به خدا قابل انتساب نیست، بلکه همه افعال الهی منطبق بر عقل و حکمت بوده و عادلانه می باشند.

ب: دلایل نقلی

1. همانا خداوند به اندازه ذره ای هم ظلم نمی کند.
2. همانا خداوند به مردم ظلم نمی کند.
3. ترازوهای عدالت را در روز قیامت می نهیم و به احدی ستمی نخواهد شد. (1)
4. رسولانمان را با دلایل روشن، با کتاب و ترازو فرستادیم تا مردم به عدالت قیام کنند. (2)

13- اشکالات مخالفین و منکرین عدل الهی

1. وجود اختلاف در میان اشیاء مثل سیاه و سفید، شیطان و انسان، معصوم و غیر معصوم، زشت و زیبا و غیره.
2. وجود مرگ و نیستی. در حالی که انسان در مسیر کمال و هدایت و رشد و علم است ناگهان می میرد و نابود می شود.
3. وجود فقها چون جهل و ضعف و عجز و فقر و غیره.
4. وجود بلاها و مصائب چون امراض، میکروب، زلزله، جنگ ها و غیره

14- بررسی ایراد مربوط به مرگ و نیستی

مرگ هرگز نیستی و عدم نیست، بلکه تحول و تطور و انتقال از عالم دنیا به عالم برزخ و قیامت است، به عبارت دیگر عدم مطلق نیست بلکه عدم نسبی است یعنی نیستی در مرحله دنیا و هستی در مرحله دیگر است. پس آدمی فنا و نیستی ندارد، همانند تولد طفل که پایان حیات جنینی و آغاز حیات دنیوی اوست و تولدش می گویند و مرگ از حیات رحمی را فراموش می کنند. دنیا در برابر آخرت هم مانند رحم مادر در برابر دنیا است و مرگ انسان از حیات دنیا هم مانند تولد او از رحم مادر است. به قول مولوی:

ص: 244

1- انبیاء/47

2- حدید/25

از جمادی مردم و نامی شدم*** و زنما مردم ز حیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم*** پس چه ترسم کی زمردن کم شوم؟

بنابر این مردن تکامل و رشد و تعالی است نه فنا و نابودی و کم شدن.

15- بررسی ایراد مربوط به جهل و ضعف و عجز و فقر و غیره

این سنخ از شرور و بدی ها ریشه در عدم و نیستی دارند و به عبارت دیگر این قبیل از بدی ها از نوع کمبودها و فقدان ها می باشند یعنی حقایق مستقلی نیستند که کسی آنها را تحصیل کند یا آنها را به کسی بدهند، این ها فی نفسه واقعیتهایی ندارند. جهل همان عدم علم است، خود جهل هیچ واقعیت مستقلی ندارد، لذا کسی که در حال تحصیل است چیزی را از دست نمی دهد بلکه تنها چیزی را به دست می آورد و آن شکوفایی استعدادهای علمی خویش است و جهل یعنی شکوفا نکردن استعدادهای عقلی، پس مستقلا چیزی به نام جهل وجود ندارد، عجز و فقر و غیره نیز همین طورند یعنی عدمند، نیستند و عدم و نیستی خالق نمی خواهد. لذا انتساب آنها به خدا کاملا احمقانه و غلط خواهد بود. این است، که فلاسفه می گویند شرعدهمی است.

16- بررسی ایراد مربوط به امراض، میکروب ها، آفات، گزندگان، سیل و زلزله و غیره

بدیهی است هیچ عاقلی منکر وجود این ها نیست یعنی این ها هستند لکن بد بودنشان بدین جهت است که موجب نیستی و عدم می شوند لذا از جهت بودنشان (لنفسه) به هیچ وجه شر و بد نیستند، بلکه از جهت ارتباطشان با غیر خود (لغیره) ممکن است شر و بد باشند، این گونه شر را فلاسفه شر نسبی گفته اند. این سخن بدین معنی است که حقیقت وجود این موجودات خیر است و شر بودنشان نسبی و قیاسی است نه ذاتی و حقیقی آنها مثلا- نیش عقرب برای خود عقرب، زهرمار برای خود مار، زلزله برای حیات زمین، سیل به جهت نزول باران، گرگ برای خودش و سایر موجودات از جهت حقیقت خودشان هیچ شری ندارند بلکه خیرند. و به قول مولوی:

زهرمار، آن مار را باشد حیات*** لیک آن، مر آدمی را شد ممات

پس بد مطلق، نباشد در جهان*** بد به نسبت باشد، این راه هم بدان

الف: وحدت حقیقی جهان: بر جهان موجودات اصل اتحاد و همبستگی حاکم و تمامی اجزاء متعدد و مختلف این جهان در حکم اندام های یک پیکر هستند پس جهان چون پیکر و اندامی واحد غیر قابل تجزیه است و هیچ یک از موجودات این نظام قابل حذف و تفکیک از کل نظام نیستند. یعنی آن چه هست همه ضروری و لازمند. خیرات و شرور، نقص ها و کمالات، زشتی ها و زیبایی ها، همه و همه لازمه جهان خلقت می باشند. گل با خار، علم با جهل، کفر و ایمان، پیامبر (صلی الله علیه و اله) و ابولهب، ضروری و جزء لاینفک نظام آفرینش می باشند. پس هر چیزی را باید در رابطه با کل نظام سنجید، رابطه اش را با مجموعه نظام فهمید، موقعیتش را در مجموعه موجودات بررسی کرد، آن گاه اقرار خواهیم کرد که:

(در این چمن گل بی خار، کس نچید آری)، (ابروی کج آر، راست بدی، کج بودی)

آری این اختلافات، تنوع ها و تفاوت ها، اگر نبودند، کثرتی نبود، موجوداتی نبودند، مجموعه و نظام و جهانی نبود، شکوه و عظمت، لذت و رنج، ظلمت و نور، موفقیت و شکست و خلاصه زشت و زیبا و عدل و ظلمی نبود. و به قول قرآن این اختلافات نشانه های قدرت حکیم و حاکم جهان است.

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست*** که هر چیزی بجای خویش نیکو است

ب: بلاها و مصائب عام رشد و تزکیه انسان است

از رنج کشیدن آدمی حر گردد*** قطره چو کشد حبس صدف، در گردد

آری مصائب انسان را مقاوم، صبور، تلاشگر و وارسته بار می آورد، مصائب حقارت دنیا و دنیا پرستی را برای انسان عملاً اثبات می کند، بر عکس افراد بلاندریده، روحی ضعیف و شکننده دارند، اهل تلاش و مجاهده نیستند، راحت طلبند، در مقابل دشمنی تن به حقارت و زبونی و خفت می دهند چون روحشان سختی نکشیده، چون درختچه هایی هستند که با مهر باغبان و در بهترین شرایط جوی رشد کرده اند اما در برابر کوچک ترین نسیمی خم می شوند و تندبادها، آنها را از ریشه قطع می کنند، اما نخل در کویر و شن زار و بدون مهر باغبان رشد کرده، تنومند، مقاوم،

مقوی و استوار است. آری انسان های سختی کشیده نخل بشریت اند. این است که در حدیث معروف امام صادق (علیه السلام) آمده است که: (بلا هدیه خدا به دوستانش می باشد) پس شرور و مصائب، جنبه های خیر بسیاری دارند، مقدمه خیرات بسیاری هستند، عوامل بیداری انسان از غفلت ها و خواب های خرگوشی اند، نعمت هایی بزرگ، چون غفلت را می زدایند و بیداری و هوشیاری و عبرت در پی دارند. آدمی را از گرداب شهوات و مادیات می رهانند و به راه سعادت و معنویت رهنمون می شوند.

نتیجه این که: در حکمت و فلسفه اسلامی ثابت شده است، که نظام حاکم بر جهان نظام احسن است چون که از حکمت بالغه الهی ناشی شده است، البته معنی احسن بودن نظام آفرینش به این معنی نیست که هیچ شر و نقصی در جهان نیست، بلکه به این معنی است که خداوند متعال موجودات را به گونه ای خلق می نماید که جنبه خیرات و کمالات آن ها بیشتر و برتر و غالب باشد. یعنی حکمت الهی سر چشمه نظامی است که موجب تحقق کمالات و خیرات کثیر می باشد و نظام علیت و سلسله علل و معلولات به گونه ای ایجاد شده اند که تا حد امکان موجودات نظام هستی را به طرف کمالات لایق شان سوق دهد و این تعبیر دیگری از اهل هدایت تکوینی است که قرآن هم می فرماید: (ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى) خدای ما کسی است که همه اشیاء را خلق و هدایت کرده است. (1) پس آن چه در تحت آفرینش و تدبیر الهی است، در کادر نظام احسن بوده و در مسیر هدایت و کمال قرار دارد و در برابر ایرادها و اشکالات مخالفین عدل و حکمت الهی که مسائلی چون (شرور، بلیات، آفات و بدی ها) را نشانه های عدم عدالت و حکمت الهی می دانند بر اساس اصول زیر پاسخ منطقی و معقول می دهند: 1. شرور و نقایص این جهان، لازمه لاینفک نظام علی و معلولی حاکم بر آن است و این نظام، نظامی است ذاتی و غیرقابل انفکاک و سلب و حذف، یعنی شرور از خیرات تفکیک ناپذیرند. 2. شرور دو دسته اند، بعضی از قبیل نیستی ها و اعدامند پس مخلوق نبوده، مستند به خالق هم نمی باشند. بعضی دیگر از قبیل هستی هایی هستند که از آن جهت که سبب نیستی می شوند شر به حساب می آیند. یعنی بالعرض و نسبی و لغیره، شر

ص: 247

هستند نه به بالذات و حقیقتاً و لِنفسه. 3. شرور بالعرض و نسبی هم در عینش بودن از خیرات منفک نیستند پس مغلوب خیرات و کمالات اند. یعنی مقدمه خیرات و کمالات اند، پس فواید بسیاری در درون همین شرور نهفته است، که هر چه علم و دانش بشر پیشرفت کند روز به روز حکمت‌هایی جدید و اسراری تازه از همین حقایق ظاهراً شر به دست می‌آید و اتفاقاً همین پیشرفت تدریجی علم بشر یا به عبارت دیگر نقص دانش بشری از مهمترین علل اعتراض‌ها و اشکالات او به عدل و حکمت الهی است. یعنی آنچه را نمی‌فهمد به عنوان اشکال مطرح می‌کند، حال آن که حق این است که بشر به نقص علم خود اعتراف کند که قرآن فرمود: (ای انسان جز اندکی از علوم به تو داده نشد).

به هر حال فواید شرور بسیارند که مهمترین آنها عبارتند از:

1. مقدمات خیر و کمالات اند.
2. لازمه آفرینش و حفظ کل نظام اند.
3. اجزاء و اندام‌های ذاتی پیکر یگانه جهان اند.
4. بشر با علم و اراده و عملش قادر به رفع نواقص و کمبودهای جهان است.
5. زاینده سعادت و خوشبختی و سعادت و راحتی انسان اند (ان مع العسر یسراً) با هر سختی آسانی هست.
6. مصائب لازمه رشد معنویت و نشانه لطف خدا به اولیاء خویش است و گاه کفاره گناهان و عامل توبه هستند. (عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد)
7. سختی و شداید تربیت‌کننده انسان و بیدارگر اقوام و ملل است. (عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد)

اندر طبیعت است که باید شود دلیل *** هر ملتی که به راحتی و عیش خو کند

البته بدیهی که این همه در مورد بلاها و مصائب تکوینی است و مسلم است که بسیاری از ستم‌ها و بلاها و شرور و آفات ساخته و پرداخته بشر استعمارگر است، معلول، جهالت‌ها و طغیان‌های خود انسان است. آثار وضعی و طبیعی جرایم و انحرافات و حیوانیت‌های انسان است و نباید آنها را به حساب حق تعالی گذاشت. والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

1. آموزش عقاید، دوره 3 جلدی، محمد تقی مصباح یزدی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ بیست و یکم، تهران، 1385.
2. آئین فطرت، سید محمود سیاه پوش، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1359.
3. اصول اعتقادات، اصغر قائمی، نشر قدس رضوی، چاپ یازدهم، قم، 1384.
4. اصول دین، مقدس اردبیلی، تحقیق محسن صادقی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، 1379.
5. اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد 5، محمد حسین طباطبایی، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، تهران، 1350.
6. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه سید جواد مصطفوی خراسانی، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
7. اصول و مبانی خداشناسی استدلالی، محمد علی سادات، نشر الهام، تهران، بی تا.
8. اگر جهان از خداست پس خدا از کجاست؟، سید محمد حسینی بهشتی، جهان آرا، قم، بی تا.
9. امور عامه، دکتر محمد جواد مشکور، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1361.
10. انتظار بشر از دین، عبد الله نصری، انتشارات فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم، تهران، 1379.

11. بدایه المعارف، سید محسن خرازی، ترجمه مرتضی متقی نژاد، عصر بعثت، چاپ دوم، قم، 1381.
12. پرسش هایی پیرامون خدا و ایمان، مؤسسه در راه حق، قم، بی تا.
13. پیام قرآن، جلد 1 و 2، زیر نظر آیت الله مکارم شیرازی، دار الکتب الاسلامیه، چاپ هفتم، تهران، 1376.
14. ترجمه تفسیر المیزان، 40 جلدی، سید محمد حسین طباطبایی، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، کانون انتشارات محمدی، چاپ پنجم، تهران، 1367.
15. ترجمه توحید شیخ صدوق، انتشارات علمیه اسلامی، بی جا، بی تا.
16. تفسیر موضوعی قرآن کریم جلد 2، توحید در قرآن، عبدالله جوادی آملی، اسراء، چاپ اول، 1383.
17. تفسیر موضوعی قرآن کریم جلد 12، فطرت در قرآن، عبدالله جوادی آملی، اسراء، چاپ اول.
18. تفسیر نمونه، 27 جلدی، زیر نظر آیت الله مکارم شیرازی، دار الکتب الاسلامیه، چاپ هفدهم، 1368.
19. توحید، استاد مرتضی مطهری، صدرا، چاپ دوازدهم، تهران، 1373.
20. توحید، دکتر محسن شفائی، کتابخانه صدر، چاپ پنجم، تهران، بی تا.
21. توحید در قرآن، سید محمد حسینی بهشتی، انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
22. حکمت الهی و نهج البلاغه، دکتر محمد مفتاح، پیام آزادی، تهران، 1360.
23. در آمدی بر تاریخ ادیان، دکتر عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، تهران، 1376.
24. دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرماهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1375.
25. دین و روان، ویلیام جیمز، ترجمه مهدی قائمی، دارالفکر، قم، بی تا.
26. راهنمای حقیقت، جعفر سبحانی، نشر مشعر، چاپ سوم، 1386.

27. رساله قول ثابت در اعتقادات، میرزا احمد آشتیانی، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض، چاپ اول، 1365.
28. روش راستین یکتاشناسی، مهدی حائری یزدی، پیام آزادی، 1359.
29. شرح کشف المراد، علی محمدی، دارالفکر، چاپ دوم، قم، 1371.
30. شیعه پاسخ می دهد، سید رضا حسینی نسب، زیر نظر آیت الله جعفر سبحانی، نشر مشعره چاپ دهم، 1383.
31. عرفان اسلامی، محمد تقی جعفری، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ سوم، تهران، 1384.
32. علی و فلسفه الهی، سید محمد حسین طباطبایی، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی، قم، بی تا.
33. فطرت، استاد مرتضی مطهری، صدرا، چاپ هفتم، تهران، 1374.
34. فلسفه اسلامی، حیات تعقلی اسلام، بیوک علی زاده، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، 1371.
35. قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، 1352.
36. مباحث پلورالیسم دینی، جان هیک، دکتر عبدالرحیم گواهی، تبیان، چاپ اول، 1378.
37. مبانی عقیدتی اسلامی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، 1364.
38. معارف اسلامی 1، محمد سعیدی مهر، امیر دیوانی، نشر معارف، چاپ هفدهم، قم، 1380.
39. معارف اسلامی در آثار شهید مطهری، علی شیروانی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ سوم، قم، 1377.
40. معرفت فطری خدا، رضا برنجکار، مؤسسه نباء، چاپ اول، تهران، 1374.
41. مقدمه ای در اصول دین، آیت الله وحید خراسانی، انتشارات مدرسه باقر العلوم، چاپ دوم، قم، 1384.
42. منبر الوسيله، جلد 1، سید ابوالقاسم دهکردی اصفهانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، 1379.

43. نهج البلاغه، استاد محمد دشتی، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیر المؤمنین (علیه السلام) و نشر مشرقین، چاپ چهارم، 1379

44. هزار و یک چرا، علی سالک، نشر ام ابیها، چاپ ششم، قم، 1385

45. یادداشت های استاد مطهری، مجلات 2 و 8 و 11، صدرا، تهران.

ص: 252

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

