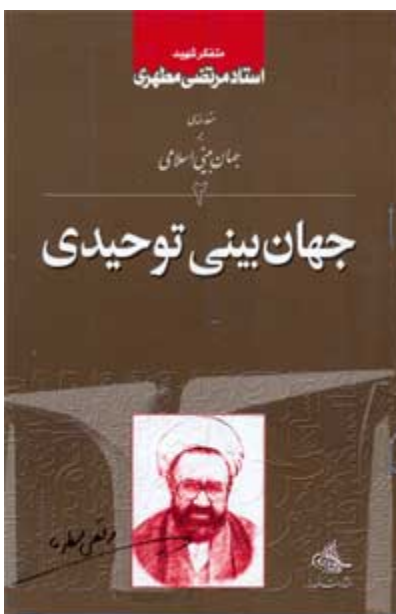


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب

جهان بینی توحیدی

۷	جهان بيني
۸	جهان احساسی و جهان شناسی
۹	انواع جهان بيني
۹	جهان بيني علمي
۱۴	جهان بيني فلسفي
۱۵	جهان بيني مذهبي
۱۶	معیار خوبی جهان بيني
۱۷	جهان بيني توحیدی
۱۸	جهان بيني اسلامي
۲۱	جهان بيني واقعگرا
۲۲	خدا واقعیت مطلق و مبدا هستي
۲۳	۱ محدودیت:
۲۳	۲ تغییر:
۲۴	۳ وابستگی:
۲۴	۴ نیاز مندي:
۲۴	۵ نسبیت:
۲۷	صفات خدا
۲۸	یگانگی خدا
۳۰	عبادت و پرستش
۳۱	تعریف پرستش
۳۲	روح عبادت و پرستش
۳۵	مراتب و درجات توحید
۳۵	۱ توحید ذاتي
۳۷	۲ توحید صفاتي
۳۹	۳ توحید افعالي
۴۰	۴ توحید در عبادت
۴۴	انسان و رسیدن به یگانگی
۴۴	الف نظریه ماتریالیستی
۴۶	ب نظریه ایده‌آلیستی
۴۹	ج نظریه رئالیستی
۵۹	مراتب و درجات شرك
۵۹	الف شرك ذاتي
۶۴	ب شرك در خالقیت
۶۴	ج شرك صفاتي
۶۵	د شرك در پرستش
۶۹	مرز توحید و شرك
۷۷	صدق و اخلاص
۸۰	وحدت و یگانگی جهان
۸۲	غیب و شهادت
۸۷	دنیا و آخرت
۸۹	حکمت بالغه و عدل الهي
۹۶	تاریچه اصل عدل در فرهنگ اسلامي

جهان بینی

یک مسلک و یک فلسفه زندگی خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و بینش و ارزیابی درباره هستی و بر یک نوع تفسیر و تحلیل از جهان مبتنی است نوع بردشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می‌دارد، زیر ساز و تکیه گاه فکری آن مکتب به شمار می‌رود این زیرساز و تکیه گاه اصطلاحاً "جهان بینی" نامیده می‌شود همه دینها و آیینها و همه مکتبها و فلسفه های اجتماعی متکی بر نوعی جهان بینی بوده است هدفهایی که یک مکتب عرضه می‌دارد و به تعقیب آنها دعوت می‌کند و راه و روشهایی که تعیین می‌کند و باید و نبایدهایی که انشاء می‌کند و مسؤولیتهایی که به وجود می‌آورد، همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان بینی‌ای است که عرضه داشته است. حکما حکمت را تقسیم می‌کنند به حکمت عملی و حکمت نظری "حکمت نظری" دریافت هستی است آنچنانکه هست، و "حکمت عملی" دریافت خط مشی زندگی است آنچنانکه باید اینچنین

بایدها نتیجه منطقی آنچهان هست "هاست، بالاخص آنچهان "هست" هایی که فلسفه اولی و حکمت ما بعد الطبیعی عهده دار بیان آنهاست.

جهان احساسی و جهان شناسی

بدیهی است که از کلمه "جهان بینی" که ماده دیدن در آن به کار رفته است نباید به اشتباه بیفتیم و جهان بینی را به معنی جهان احساسی تلقی کنیم. جهان بینی به معنی جهان شناسی است و به مساله معروف "شناخت" مربوط می شود. شناخت از مختصات انسان است، برخلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران است، لهذا جهان شناسی نیز از مختصات انسان است و به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد. بسیاری از حیوانات از نظر جهان احساسی از انسان پیشرفته ترند، یا از نظر اینکه مجهز به بعضی حواس اند که انسان فاقد آن حس است آنچهانکه گفته می شود برخی پرندگان از نوعی حس رادار برخوردارند، و یا در حواس مشترک با انسان از انسان بسی حساسترند آنچهانکه در باصره عقاب، شامه سگ یا مورچه و سامعه موش گفته می شود برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان، یعنی نوعی بینش عمیق درباره جهان است حیوان فقط جهان را احساس می کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می کند. شناخت چیست؟ چه رابطه ای است میان احساس و شناخت؟ چه عناصری غیر از عناصر احساسی در شناخت وارد می شوند؟ آن عناصر از کجا و چگونه وارد ذهن می شوند؟ مکانیسم عمل شناخت چیست؟ معیار شناخت صحیح از شناخت غلط چیست؟ اینها یک سلسله مسائلی است که رساله ای مستقل را تشکیل

می‌دهد (۱) و ما فعلاً نمی‌توانیم وارد بحث آنها بشویم آنچه مسلم است این است که احساس یک چیز غیر از شناخت آن است یک صحنه را، یک نمایش را همه کسان می‌بینند و یکسان می‌بینند، اما فقط افراد معدودی آن را تفسیر می‌کنند و احیاناً مختلف تفسیر می‌کنند.

انواع جهان بینی

جهان بینی یا جهان شناسی، به عبارت دیگر تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به طور کلی سه گونه است، یعنی از سه منبع ممکن است الهام شود: علم، فلسفه، دین. پس جهان بینی سه گونه است: علمی، فلسفی، مذهبی

جهان بینی علمی

اکنون ببینیم علم چگونه و در چه حدودی به ما بینایی و بینش می‌دهد. علم مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک عالم برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه ای نقش می‌بندد و سپس آن را در عمل، در لابراتوار مورد آزمایش قرار می‌دهد. اگر آزمایش آن را تایید کرد به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می‌شود و تا فرضیه ای دیگر جامع‌تر که آزمونها بهتر آن را تایید کند پدید نیامده است آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است، و به محض وارد شدن فرضیه ای جامع‌تر میدان را برای او خالی می‌کند. علم به این طریق به کشف علتها و کشف آثار و معلولها می‌پردازد، با آزمایش عملی، علت چیزی و یا اثر و معلول چیزی را کشف می‌کند و باز به سراغ علت آن علت و معلول آن معلول می‌رود و تا حد ممکن به پاورقی:

۱. اولین رساله درسهایی از معارف قرآن در حوزه علمیه قم درباره شناخت در قرآن "که مسائل شناخت در آن مطرح است. ان شاء الله بزودی منتشر می‌شود.

کشف خود ادامه می‌دهد. کار علم از آن جهت که بر آزمون عملی مبتنی است، مزایایی دارد و نارساییهایی. بزرگترین مزیت کشفیات علمی این است که دقیق و جزئی و مشخص است. علم قادر است که درباره یک موجود جزئی هزاران اطلاع به انسان بدهد، از یک برگ درخت دفتری از معرفت بسازد، دیگر اینکه چون قوانین خاص هر موجود را به بشر می‌شناساند، راه تصرف و تسلط بشر بر آن موجود را به او می‌نمایاند و از این راه، صنعت و تکنیک را به وجود می‌آورد. اما علم به موازات اینکه دقیق و مشخص و جزئی است و درباره هر امر جزئی قادر است هزاران مساله بیاموزاند، دایره‌اش محدود است محدود است به چه؟ به آزمون. تا آن حد پیش می‌رود که عملاً بتواند آن را تحت آزمایش درآورد. اما مگر می‌توان همه هستی را و همه جنبه های هستی را در بند آزمون درآورد؟! علم مثلاً در تعقیب علتها و سببها و یا در تعقیب معلولها و اثرها عملاً تا حد معینی پیش می‌رود و بعد به "نمی‌دانم" می‌رسد. علم مانند نورافکن قوی در یک ظلمت یلدایی است که محدوده ای معین را روشن می‌کند بدون اینکه از ماورای مرز روشنایی خبری بدهد. آیا اینکه جهان آغازی و فرجامی دارد یا از هر دو طرف بی‌نهایت است قابل آزمایش است، یا عالم وقتی که به این نقطه می‌رسد، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر شهپر فلسفه می‌نشیند و اظهار نظر می‌کند؟ از نظر علم، جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است، نه اولش معلوم است نه آخرش. این است که جهان بینی علمی، جزء شناسی است نه کل شناسی شناسی. علم، ما را به وضع برخی اجزای جهان آشنا می‌کند نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان. جهان بینی علمی علما مانند فیل شناسی مردمی است که در تاریکی، فیل را لمس می‌کردند، آن که گوش فیل را لمس کرده بود فیل را به شکل بادبزن و آن که پای فیل را

لمس کرده بود آن را به شکل ستون و آن که پشتش را لمس کرده بود آن را به شکل تخت می‌پنداشت. نارسایی دیگر جهان بینی علمی از نظر تکیه گاه بودن برای یک ایدئولوژی این است که علم از جنبه نظری، یعنی از جنبه ارائه واقعیت آنچنانکه هست و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. چهره جهان از یک دیدگاه علمی روز به روز تغییر می‌کند، زیرا علم بر فرضیه و آزمون مبتنی است نه بر اصول بدیهی اولی عقلی فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد، به همین جهت جهان بینی علمی یک جهان بینی متزلزل و بی‌ثبات است و نمی‌تواند پایگاه ایمان واقع شود. ایمان پایگاه و تکیه گاهی محکم تر و تزلزل ناپذیرتر، بلکه تکیه گاهی که رنگ جاودانگی داشته باشد می‌طلبد. جهان بینی علمی، به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون) برای علم جبرا به وجود آورده است، از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان شناسی که خواه ناخواه برای ایدئولوژی پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، قاصر است، از قبیل: جهان از کجا آمده است؟ به کجا می‌رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی، اول و آخر دارد یا ندارد؟ از نظر مکانی چطور؟ آیا هستی در مجموع خود صحیح است یا غلط؟ حق است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟ آیا بر جهان سنتهای ضروری و لایتغیر حاکم است یا هیچ سنت غیر قابل تغییری وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و با شعور است یا مرده و بی‌شعور، و وجود انسان یک استثناء و تصادف است؟ آیا موجود، معدوم می‌شود؟ آیا معدوم، موجود می‌شود؟ آیا اعاده معدوم ممکن است یا محال؟ آیا جهان و تاریخ عینا مو به مو - هر چند پس از میلیاردها سال - قابل تکرار است (نظریه دور و کور)؟ آیا به راستی وحدت حاکم است یا کثرت؟ آیا جهان تقسیم می‌شود به مادی و

غیر مادی، و جهان مادی بخشی کوچک از مجموع جهان است؟ آیا جهان، هدایت شده و بیناست یا کور و نابینا؟ آیا جهان با انسان در حال داد و ستد است؟ آیا جهان در برابر نیکی و بدی انسان عکس العملی نیک و بد دارد؟ آیا پس از این حیات فانی یک حیات باقی وجود دارد؟ و امثال این پرسشها. علم در پاسخ همه این پرسشها به "نمی‌دانم" می‌رسد، زیرا نمی‌توان اینها را آزمود. علم به مسائل محدود و جزئی پاسخ می‌دهد، اما از تصویر کلی جهان ناتوان است. با یک تمثیل مطالب را توضیح می‌دهیم: ممکن است فردی درباره تهران اطلاعات منطقه‌ای و محلی داشته باشد، مثلاً جنوب تهران یا قسمتی از آن را دقیقاً و مشخص بشناسد به طوریکه بتواند از حافظه خود خیابانها و کوچه‌ها و حتی خانه‌های آن منطقه را رسم کند، دیگری منطقه دیگر را، سومی و چهارمی و پنجمی مناطق دیگر را به همین ترتیب بشناسند بطوریکه اگر اطلاعات همه آنها را جمع آوری نماییم نسبت به جزء جزء تهران اطلاع کافی به دست می‌آوریم. ولی آیا اگر تهران را این گونه شناختیم، تهران را از هر جهت شناخته ایم؟ آیا می‌توانیم به این وسیله یک تصویر کلی از تهران به دست آوریم که مثلاً آیا تهران در مجموع خود چه شکلی دارد؟ آیا به شکل دایره است، مربع است، به شکل برگ درخت است؟ برگ کدام درخت؟ منطقه‌ها با یکدیگر چه روابطی دارند؟ خطوط اتوبوسرانی که چند منطقه را به یکدیگر متصل می‌کند چه خطوطی است؟ آیا تهران در مجموع خود شهری زشت است یا زیبا؟ البته خیر. اگر بخواهیم اطلاعاتی در این زمینه پیدا کنیم، اگر مثلاً بخواهیم بفهمیم شکل تهران چه شکلی است، آیا زشت است یا زیبا، سوار هواپیما می‌شویم و از بالا با یک دید کلی همه شهر را می‌بینیم. این است که علم از پاسخ به اساسی‌ترین مسائلی که برای

جهان بینی لازم است، یعنی برداشتهای کلی درباره مجموع و اندام جهان، ناتوان است. از همه اینها گذشته، ارزش جهان بینی علمی، ارزش عملی و فنی است نه نظری آنچه می‌تواند. تکیه گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد ارزش نظری است نه عملی. ارزش نظری علم در این است که واقعیت جهان همان گونه باشد که علم در آئینه خود ارائه می‌دهد. ارزش عملی و فنی آن این است که علم خواه آنکه واقعیت نما باشد و یا نباشد، در عمل به انسان توانایی ببخشد و مثمر ثمر بوده باشد. صنعت و تکنیک امروز نمایشگر ارزش عملی و فنی علم است. از شگفتیهای علم در جهان امروز این است که به موازات اینکه بر ارزش فنی و عملی‌اش افزوده شده، از ارزش نظری آن کاسته شده است. آنان که دستی از دور بر آتش دارند گمان می‌برند که پیشرفت علم از جهت روشنگری ضمیر بشر و ایجاد ایمان و اطمینان نسبت به - واقعیت که همان گونه است - که علم ارائه می‌دهد به موازات پیشرفتهای عملی‌ای است که انکار ناپذیر است، در صورتی که امر کاملاً برعکس است (۱). از آنچه گفتیم روشن شد که ایدئولوژی نیازمند به نوعی جهان بینی است که اولاً به مسائل اساسی جهان شناسی - که به کل جهان مربوط می‌شود نه به جزء خاص - پاسخ دهد، ثانیاً یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد نه یک شناسایی موقت و زودگذر، ثالثاً آنچه ارائه می‌دهد ارزش نظری و واقعیت نمایانه داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی، و روشن شد که جهان بینی علمی با همه مزایایی که از جهاتی دیگر

پاورقی:

۱. طالبان را به کتاب "جهان بینی علمی" اثر "برتراند راسل" فصل مربوط به "محدودیت‌های روش علمی" که عنوان محترمانه‌ای است برای نفی ارزش نظری علم، ارجاع می‌دهیم.

دارد فاقد نیازهای سه گانه بالاست.

جهان بینی فلسفی

هر چند جهان بینی فلسفی دقت و مشخص بودن جهان بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله "اصول" است و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیرقابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می‌روند، و ثانیاً عام و دربرگیرنده‌اند (در اصطلاح فلسفی از احکام موجود بما هو موجودند) طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی‌ثباتی که در جهان بینی علمی دیده می‌شود، در جهان بینی فلسفی نیست، و هم محدودیت جهان بینی علمی را ندارد. جهان بینی فلسفی پاسخگو به همان مسائلی است که تکیه گاه‌های ایدئولوژیها هستند. تفکر فلسفی، چهره و قیافه جهان را در کل خود مشخص می‌کند. جهان بینی علمی و جهان بینی فلسفی، هر دو مقدمه عمل‌اند، ولی به دو صورت مختلف. جهان بینی علمی به این صورت مقدمه عمل است که به انسان قدرت و توانایی "تغییر" و "تصرف" در طبیعت می‌دهد و او را بر طبیعت تسلط می‌بخشد که طبیعت را در جهت میل و آرزوی خود استخدام نماید، اما جهان بینی فلسفی به این صورت مقدمه عمل و مؤثر در عمل است که جهت عمل و راه انتخاب زندگی انسان را مشخص می‌کند. جهان بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس العمل انسان در برابر جهان مؤثر است، موضع انسان را درباره جهان معین می‌کند، نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می‌دهد، به انسان ایده می‌دهد یا ایده او را از او می‌گیرد، به حیات او معنی می‌دهد یا او را به پوچی و هیچی می‌کشاند. این است که می‌گوییم علم قادر نیست به انسان نوعی جهان بینی بدهد که پایه و مبنای یک ایدئولوژی قرار گیرد، ولی فلسفه

می‌تواند.

جهان بینی مذهبی

اگر هر گونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را جهان بینی فلسفی بدانیم - قطع نظر از اینکه مبدا آن جهان بینی چیست، قیاس و برهان و استدلال است یا تلقی وحی - از جهان غیب باید جهان بینی مذهبی را یک نوع از جهان بینی فلسفی بدانیم. جهان بینی مذهبی و جهان بینی فلسفی وحدت قلمرو دارند، برخلاف جهان بینی علمی. ولی اگر نظر به مبدا معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان شناسی مذهبی با جهان شناسی فلسفی دو نوع است. در برخی مذاهب مانند اسلام جهان شناسی مذهبی در متن مذهب، رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است، بر مسائلی که عرضه شده است با تکیه بر عقل، استدلال و اقامه برهان شده است، از این رو جهان بینی اسلامی در عین حال یک جهان بینی عقلانی و فلسفی است. از مزایای جهان بینی مذهبی - علاوه بر دو مزیت جهان بینی فلسفی: ثبات و جاودانگی، و دیگر عموم و شمول - که جهان بینی علمی و جهان بینی فلسفی محض فاقد آن است، قداست بخشیدن به اصول جهان بینی است. و با توجه به اینکه یک ایدئولوژی، ایمان می‌طلبد و جذب شدن ایمان به یک مکتب، علاوه بر اعتقاد به جاودانگی و تغییر ناپذیری اصول - که مخصوصاً جهان بینی علمی فاقد آن است - مستلزم حرمتی است که در حد قداست، روشن می‌شود که یک جهان بینی آنگاه تکیه گاه یک ایدئولوژی و پایه ایمان قرار می‌گیرد که رنگ و صبغه مذهبی داشته باشد.

از مجموع بیانات گذشته نتیجه می‌شود که یک جهان بینی آنگاه می‌تواند تکیه گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد که استحکام و وسعت تفکر فلسفی و قدس و حرمت اصول مذهبی را داشته باشد.

معیار خوبی جهان بینی

جهان بینی خوب و عالی آن است که: اولاً قابل اثبات و استدلال باشد، به عبارت دیگر، از ناحیه عقل و منطق حمایت شود. ثانیاً به حیات و زندگی معنی بدهد، اندیشه لغو و بیهوده بودن زندگی را و اینکه همه راهها به پوچی و هیچی منتهی می‌شود، از ذهنها خارج سازد. ثالثاً آرمان ساز و شوق انگیز و آرزوخیز باشد. رابعاً قدرت تقدس بخشیدن به هدفهای انسانی و اجتماعی داشته باشد. خامساً تعهدآور و مسؤولیت ساز باشد. منطقی بودن یک جهان بینی زمینه پذیرش عقلی آن را فراهم می‌سازد و آن را در اندیشه‌ها قابل قبول می‌کند، ابهامها و تاریکیهایی را که در عمل مانع بزرگی است برطرف می‌سازد. آرمان ساز بودن جهان بینی یک مکتب، جاذبه و قدرت کشش به آن می‌دهد و به آن حرارت و نیرو می‌بخشد. تقدس بخشیدن یک جهان بینی به هدفهای مکتب، سبب می‌گردد که افراد به سهولت در راه هدفهای مکتب فداکاری و از خود گذشتگی به خرج دهند. تا یک مکتب نتواند به هدفهای خود تقدس بخشد و در افراد حس پرستش و فداکاری و گذشت نسبت به هدفهای مکتب به وجود نیاورد، آن مکتب ضمانت اجرایی ندارد.

تعهدآوری و مسؤولیت سازی یک جهان بینی، فرد را در عمق وجدان و ضمیر متعهد می کند و مسؤول خویش و جامعه قرار می دهد.

جهان بینی توحیدی

همه آن خصایص و خصلتها که لازمه یک جهان بینی خوب است، در جهان بینی توحیدی جمع است. تنها جهان بینی توحیدی است که می تواند همه آن خصایص را داشته باشد. جهان بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و جود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان بینی توحیدی، یعنی جهان "یک قطبی" و "تک محوری" است. جهان بینی توحیدی یعنی جهان ماهیت "از اویی" (« انا لله ») و "به سوی اویی" (« انا الیه راجعون ») (۱) دارد، موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک "سو" و به طرف یک مرکز، تکامل می یابند، آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست، جهان با یک سلسله نظامات قطعی که "سنن الهیه" نامیده می شود اداره می شود، انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسؤول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است، جهان مدرسه انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می دهد. جهان بینی توحیدی با نیروی منطق و علم و استدلال حمایت می شود. در هر ذره از ذرات جهان دلایلی بر وجود خدای حکیم علیم هست و هر برگ درختی دفتری در معرفت پروردگار است.

پاورقی:

۱. بقره / ۱۵۶

جهان بینی توحیدی به حیات و زندگی معنی و روح و هدف می‌دهد، زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می‌دهد که در هیچ حد معینی متوقف نمی‌شود و همیشه رو به پیش است. جهان بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد، به انسان نشاط و دلگرمی می‌بخشد، هدفهایی متعالی و مقدس عرضه می‌دارد و افرادی فداکار می‌سازد. جهان بینی توحیدی تنها جهان بینی‌ای است که در آن تعهد و مسؤولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می‌کند، همچنانکه تنها جهان بینی‌ای است که آدمی را از سقوط در دره هولناک پوچی‌گرایی و هیچی ستایی نجات می‌دهد.

جهان بینی اسلامی

جهان بینی اسلامی، جهان بینی توحیدی است. توحید در اسلام به خالص ترین شکل و پاک ترین طرز بیان شده است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد: «لیس کمثله شیء» (۱). خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد خداوند بی‌نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی‌نیاز است: «انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (۲). خدا به همه چیز آگاه است و بر همه چیز تواناست: «انه بکل شیء علیم» (۳). «انه علی کل شیء قدیر» (۴). او در همه جا هست و هیچ جا از او خالی نیست. بالای آسمان و قعر زمین با او یک نسبت دارد. به هر طرف که بایستیم رو

پاورقی:

۱. شوری / ۱۱

۲. فاطر / ۱۵

۳. شوری / ۱۲

۴. حج / ۶ و...

به او ایستاده ایم: «اینما تولوا فثم وجه الله» (۱). او از مکنونات قلب و از خاطرات ذهن و نیتها و قصدهای همه آگاه است: «و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه» (۲). از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است: «نحن اقرب الیه من حبل الوريد» (۳). او مجمع کمالات است و از هر نقصی منزّه و مبراست: «و لله الاسماء الحسنی» (۴). او جسم نیست و به چشم دیده نمی‌شود: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (۵). از نظر جهان بینی توحیدی اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می‌شود. اگر لحظه ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود نیست و نابود می‌گردد. جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است، هدفهای حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است، هیچ چیزی نابجا و خالی از حکمت و فایده آفریده نشده است. نظام موجود، نظام احسن و اکمل است. جهان به عدل و به حق برپاست. نظام عالم براساس اسباب و مسببات برقرار شده است و هر نتیجه ای را از مقدمه و سبب مخصوص خودش باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب، تنها نتیجه و مسبب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می‌آورد. قضا و تقدیر الهی یک شیء، عین قضا و تقدیر سلسله علل اوست (۶). اراده و مشیت الهی به صورت "سنت"، یعنی به صورت قانون و اصل کلی، در جهان جریان دارد. سنتهای الهی تغییر نمی‌کند و

آنچه تغییر

پاورقی

۱. بقره / ۱۱۵

۲ و ۳. ق / ۱۶

۴. اعراف / ۱۸۰

۵. انعام / ۱۰۳

۶. رجوع شود به کتاب انسان و سرنوشت از همین نویسنده.

می‌کند براساس سنتهای الهی است. خوبی و بدی دنیا برای انسان بستگی دارد به نوع رفتار انسان در جهان و طرز برخورد و عمل. او نیکی و بدی کارها گذشته از آنکه در جهان دیگر به صورت پاداش یا کیفر به انسان باز می‌گردد، در همین جهان نیز خالی از عکس العمل نیست. تدریج و تکامل، قانون الهی و سنت الهی است. جهان گاهواره تکامل انسان است. قضا و قدر الهی بر همه جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسؤول و حاکم بر سرنوشت خویش است. انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایسته خلافت الهی است. دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته است. رابطه ایندو نظیر رابطه مرحله کشت و مرحله برداشت محصول است که هر کس عاقبت کار آن می‌درود که کشته است، نظیر رابطه دوره کودکی و دوره پیری است که دوره پیری ساخته دوره کودکی و جوانی است.

جهان بینی واقعگرا

اسلام دین حقیقت گرا و واقع گرا است. لغت "اسلام" به معنی تسلیم است و نشان دهنده این حقیقت است که اولین شرط مسلمان بودن، تسلیم واقعیتها و حقیقتها بودن است. هر نوع عناد، لجاج، تعصب، تقلیدهای کورکورانه، جانبداریها، خودخواهیها از آن نظر که برخلاف روح حقیقت خواهی و واقع گرایی است، از نظر اسلام محکوم و مطرود است. از نظر اسلام اگر انسانی حقیقت جو، بی نظر و کوشا در راه وصول به حق باشد، فرضا به حقیقت نرسد، معذور است، و اگر کسی در روح خود عناد و لجاج داشته باشد، فرضا حقیقت را به دلیل تقلید و یا وراثت و امثال اینها پذیرفته باشد، ارزشی ندارد. مسلمان واقعی، چه مرد و چه زن، به حکم روح حقیقت جویی خود حکمت و حقیقت را هر کجا و نزد هر کس یافت اقتباس می کند و فرا می گیرد، در راه کشف و تحصیل علم، تعصب به خرج نمی دهد، فرضا در دورترین نقاط جهان آن را بیابد به سویش

می‌شتابد. مسلمان واقعی حقیقت جویی را نه به زمان معینی از عمر خویشتن محدود می‌کند و نه به منطقه ای خاص منحصر می‌کند و نه آن را در انحصار اشخاص معین می‌داند، زیرا پیشوای بزرگ اسلام فرموده است جویای دانش بودن فریضه هر مسلمانی است (اعم از مرد یا زن)(۱)، و هم فرموده: حکمت را هر کجا و در دست هر کس دیدید، فراگیرید و لو در دست یک مشرک (۲). و هم فرموده است: دانش را بجوئید، و لو لازم باشد تا چین سفر کنید.(۳). و نیز منسوب به او است: از گهواره تا گور دانش بجوئید.(۴). پندارهای سطحی و یکجانبه در مسائل و همچنین تقلیدهای کورکورانه از پدران و مادران و تسلیم سنتهای موروثی شدن، از همین نظر که بر ضد روح تسلیم و حقیقت خواهی اسلامی است و موجب خطا و انحراف و دوری از حقیقت می‌شود، محکوم است.

خدا واقعیت مطلق و مبدا هستی

انسان موجودی واقعیت گراست. نوزاد انسان از ساعت اول زندگی که در جستجوی پستان مادر است، پستان مادر را به عنوان یک واقعیت جستجو می‌کند. تدریجاً که جسم و ذهن کودک رشد می‌کند به آنجا می‌رسد که میان خود و اشیاء تفکیک می‌کند، اشیاء را به عنوان اموری بیرون از خود و جدا از خود می‌نگرد. با اینکه رابط او و اشیاء یک سلسله اندیشه است او از اندیشه به عنوان یک وسیله، یک رابطه عمل،

پاورقی:

۱. طلب العلم فریضه علی کل مسلم.(بحار الانوار، ج ۱/ص ۱۷۷)

۲. خذوا الحکمة و لو من المشرک... و: الحکمة ضالّة المؤمن فلیطلبها و لو فی ید اهل الشرک (تحف العقول: ص ۱۹۸، امیرالمؤمنین).

۳. اطلبوا العلم و لو بالصین.(بحار الانوار، ج ۱/ص ۱۷۷)

۴. اطلبوا العلم من المهد الی اللحد.

استفاده می‌کند و می‌داند واقعیت اشیاء غیر از اندیشه‌هایی است که او در ذهن خویش دارد. واقعیت‌های که انسان از راه حواس خود درک می‌کند که مجموع آنها را جهان می‌نامیم، اموری هستند که خصوصیات ذیل از آنها جدانشدنی است.

۱ محدودیت:

موجودات محسوس و مشهود ما، از کوچکترین "ذره" تا بزرگترین "ستاره"، محدودند، یعنی به یک قطعه مکان خاص و به یک فاصله زمان خاص، اختصاص دارند، در خارج آن قطعه از مکان یا آن امتداد از زمان، وجود ندارند. بعضی از موجودات، مکان بزرگتر و یا زمان طولانی‌تری را اشغال می‌کنند و بعضی مکان کوچکتر و زمان کوتاه‌تری را، اما بالاخره همه محدودند به بخشی از مکان و به قدری از زمان.

۲ تغییر:

موجودات جهان همه متغیر و متحول و ناپایدارند. هیچ موجودی در جهان محسوس به یک حال باقی نمی‌ماند، یا در حال رشد و تکامل است و یا در حال فرسودگی و انحطاط. یک موجود مادی محسوس، در تمام دوره هستی خود یک دوره مبادله مستمر را در متن واقعیت خود طی می‌کند، یا می‌گیرد و یا می‌دهد، و یا همه می‌گیرد و هم می‌دهد، یعنی یا چیزی از واقعیت اشیاء دیگر را می‌گیرد و جزء واقعیت خود می‌سازد و یا چیزی از واقعیت خود را تحویل بیرون می‌دهد و یا هر دو کار را انجام می‌دهد، و به هر حال هیچ موجود مادی ثابت و یکنواخت باقی نمی‌ماند. این خاصیت نیز شامل عموم موجودات این جهان می‌باشد.

۳ وابستگی:

از جمله ویژگیهای این موجودات وابستگی است. به هر موجودی که می‌نگریم آن را ((وابسته" و "مشروط" می‌یابیم، یعنی وجودش وابسته و مشروط به وجود یک یا چند چیز دیگر است، بطوریکه اگر آن موجودات دیگر نباشند، این موجود هم نخواهد بود. هرگاه در متن واقعیت این موجودات دقت کنیم، آنها را توأم با "اگر" و یا "اگرها"ی زیادی می‌بینیم. در میان محسوسات، موجودی نمی‌یابیم که بلاشرط و به طور مطلق (رها از قید موجودات دیگر که بود و نبود سایر موجودات برایش یکسان باشد) بتواند موجود باشد. همه وجودهایی "مشروط" می‌باشند، یعنی هر کدام بر تقدیر وجود یک شیء دیگر موجود می‌باشند و آن دیگری نیز به نوبه خود بر تقدیر وجود یک موجود دیگر و همین طور...

۴ نیازمندی:

موجودات محسوس و مشهود ما به دلیل وابستگی و مشروط بودن نیازمندند. نیازمند به چه؟ به همه شرایط بشماری که به آن شرایط وابسته هستند و همچنین هر یک از آن شرایط نیز به نوبه خود نیازمند به یک سلسله شرایط دیگر می‌باشد. در همه موجودات محسوس موجودی نتوان یافت که "به خود" باشد، یعنی از غیر خود بی‌نیاز باشد و با فرض نیست شدن غیر خود، بتواند موجود بماند. این است که فقر، احتیاج و نیازمندی سراسر این موجودات را فرا گرفته است.

۵ نسبت:

موجودات محسوس و مشهود، چه از نظر اصل هستی و چه از نظر کمالات هستی، موجوداتی نسبی می‌باشند، یعنی اگر فی‌المثل آنها را به

بزرگی و عظمت یا به توانایی و قدرت و یا به جمال و زیبایی و یا به سابقه و قدمت و حتی به هستی و "بود" توصیف کنیم، از جنبه مقایسه با اشیاء دیگر است. مثلاً اگر می‌گوییم خورشید بزرگ است، یعنی نسبت به ما و زمین ما و ستارگانی که جزء منظومه خورشیدی ما هستند، بزرگ است. اما همین خورشید نسبت به برخی ستارگان کوچک است و اگر می‌گوییم قدرت فلان کشتی یا فلان حیوان زیاد است، یعنی با مقایسه با قدرت انسان یا ضعیف‌تر از انسان. همچنین جمال و زیبایی و علم و دانایی، حتی هستی و بود یک چیز، نسبت به هستی و بود دیگر، "نمود" است. هر هستی و هر کمال و هر دانایی و هر جمال و هر قدرت و عظمت و هر جلالی را که در نظر بگیریم نسبت به پایین‌تر از خود است، اما بالاتر از آن هم می‌توان فرض کرد و نسبت به آن بالاتر، همه این صفات تبدیل به ضد خود می‌شود، یعنی نسبت به بالاتر بود، نمود و کمال، نقص و دانایی، جهل و جمال، زشتی و عظمت و جلال، حقارت می‌شود.

نیروی عقل و اندیشه انسان که برخلاف حواس، تنها به ظواهر قناعت نمی‌کند و شعاع خویش را تا درون سراپره هستی نفوذ می‌دهد، حکم می‌کند که هستی نمی‌تواند منحصر و محدود به این امور محدود و متغیر و نسبی و مشروط و نیازمند بوده باشد. این سراپرده هستی که در مقابل خویش می‌بینیم در مجموع به خود ایستاده است و تکیه به خویشتن دارد. ناچار حقیقت نامحدود و پایدار و مطلق و غیر مشروط و بی‌نیاز که تکیه گاه همه هستیها می‌باشد و در همه ظروف و همه زمانها حضور دارد، موجود است و گرنه سراپرده هستی نمی‌توانست روی پای خود بایستد، یعنی اساساً سراپرده هستی در کار نبود، عدم و نیستی محض در کار بود.

قرآن کریم خداوند را با صفاتی از قبیل "قیوم"، "غنی"، "صمد" یاد می‌کند و به این وسیله یادآوری می‌کند که سراپرده هستی نیازمند به

حقیقتی است که "قائم" به آن حقیقت باشد. آن حقیقت، تکیه گاه و نگهدارنده همه چیزهای محدود نسبی و مشروط است. او بی‌نیاز است، زیرا همه چیز دیگر نیازمند است. او "پر" و "کامل" (صمد) است، زیرا همه چیز دیگر غیر از او از درون خالی است و نیازمند به حقیقتی است که درون او را از هستی "پر" کند. قرآن کریم موجودات محسوس و مشهود را "آیات" (نشانه‌ها) می‌نامد، یعنی هر موجودی به نوبه خود نشانه‌ای از هستی نامحدود و از علم، قدرت، حیات و مشیت الهی می‌باشد. از نظر قرآن مجید سراسر طبیعت مانند کتابی است که از طرف مؤلفی دانا و حکیم تالیف شده است و هر سطر بلکه هر کلمه اش نشانه‌ای از دانایی و حکمت بی‌منتهای مؤلف خود دارد. از نظر قرآن هر اندازه بشر با نیروی علم، به شناخت اشیاء نائل گردد، بیش از پیش به آثار قدرت و حکمت و عنایت و رحمت الهی واقف می‌گردد. هر علمی از علوم طبیعت در عین اینکه از یک نظر طبیعت شناسی است، از دیده ای دیگر و با نظری عمیق تر، خدانشناسی است. برای آنکه با منطق قرآن درباره طبیعت شناسی به منظور خدانشناسی آشنا شویم، به عنوان نمونه یک آیه از آیات بسیار قرآن را در این زمینه ذکر می‌کنیم: «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار و الفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابة و تصریف الریاح و السحاب المسخر بین السماء و الارض

لایات لقوم یعقلون» (۱).

همانا در آفرینش آسمانها و زمین، آمد و شد (گردش) شب و روز، کشتیهایی که به سود بشر دریا را طی می‌کنند، آبی که خدا از بالا فرود می‌آورد و بدین وسیله زمین مرده را از نو جان می‌دهد و انواع جاندارها را در روی زمین می‌پراکند، چرخش بادها و ابر که میان زمین و آسمان به کار گماشته شده است، نشانه‌هایی بر وجود خداوند برای مردمی که تعقل و تفکر می‌کنند وجود دارد. در این آیه کریمه به جهان‌شناسی به طور عموم، به صنعت کشتیرانی، به جهانگردی و منافع اقتصادی آن، به علم کائنات جو، به منشا و ریشه باد و باران و حرکت ابرها و به زیست‌شناسی و شناخت جانداران دعوت می‌کند و تدبیر در فلسفه‌های این علوم را موجب خداشناسی می‌داند.

صفات خدا

قرآن کریم می‌گوید خداوند به همه صفات کمال متصف است: «لله الاسماء الحسنى» (۲) نیکوترین نامها و بالاترین اوصاف از آن اوست، «و له المثل الا على في السموات و الارض» (۳) صفات والا در سراسر هستی خاص اوست، از این رو خداوند حی است، قادر است، علیم است، مرید است، رحیم است، هادی است، خالق است، حکیم است، غفور است، عادل است و بالاخره هیچ صفت کمالی نیست که در او نباشد.

پاورقی:

۱. بقره / ۱۶۴

۲. حشر / ۲۴ و...

۳. روم / ۲۷

از طرف دیگر جسم نیست، مرکب نیست، میرنده نیست، عاجز نیست، مجبور نیست، ظالم نیست. دسته اول که صفات کمالی است و خداوند به آنها متصف. است "صفات ثبوتیه" نامیده می‌شود و دسته دوم که از نقص و کاستی ناشی می‌شود و خداوند از اتصاف به آنها منزّه است "صفات سلبیه" نامیده می‌شود. ما خدا را، هم "ثنا" می‌گوییم و هم "تسبیح" می‌کنیم. آنگاه که او را ثنا می‌گوییم، اسماء حسنی و صفات کمالیه او را یاد می‌کنیم و آنگاه که او را تسبیح می‌گوییم، او را از آنچه لایق او نیست منزّه و مبرا می‌شماریم و در هر دو صورت، معرفت او را برای خودمان تثبیت می‌کنیم و به این وسیله خود را بالا می‌بریم.

یگانگی خدا

خداوند متعال مثل و مانند و شریک ندارد. اساساً محال است که خداوند مثل و مانند داشته باشد و در نتیجه به جای یک خدا، دو خدا یا بیشتر داشته باشیم، زیرا دو تا و سه تا و یا بیشتر بودن، از خواص مخصوص موجودات محدود نسبی است، درباره موجود نامحدود و مطلق، تعدد و کثرت معنی ندارد. مثلاً ما می‌توانیم یک فرزند داشته باشیم و هم می‌توانیم دو فرزند یا بیشتر داشته باشیم، می‌توانیم یک دوست داشته باشیم و هم می‌توانیم دو دوست و یا بیشتر داشته باشیم. زیرا فرزند و یا دوست، هر کدام یک موجود محدود است و موجود محدود می‌تواند در مرتبه خود مثل و مانندی داشته باشد و در نتیجه تعدد و کثرت بپذیرد، اما موجود نامحدود، تعددپذیر نیست. مثال ذیل هر چند از یک نظر کافی نیست ولی برای توضیح مطلب مفید است.

درباره ابعاد جهان مادی و محسوس، یعنی جهان اجسام که مشهود و ملموس ماست، دانشمندان دو گونه نظر داده‌اند: برخی مدعی هستند که ابعاد جهان محدود است، یعنی این جهان محسوس به جایی می‌رسد که در آنجا دیگر تمام می‌شود، ولی برخی دیگر مدعی هستند که ابعاد جهان مادی، نامحدود است و از هیچ طرف پایان نمی‌پذیرد، جهان ماده، اول و آخر و وسط ندارد. اگر ما جهان ماده و جسم را محدود بدانیم یک پرسش برای ما مطرح می‌شود و آن اینکه: آیا جهان مادی جسمانی یک است یا بیشتر؟ ولی اگر جهان نامحدود باشد، دیگر فرض جهان جسمانی دیگر غیر این جهان نامعقول است، هر چه را که جهان دیگر فرض کنیم عین این جهان یا جزئی از این جهان است. این مثال مربوط است به جهان اجسام و وجودهای جسمانی که محدود و مشروط و مخلوق آفریده شده‌اند و هیچ کدام واقعیت‌شان، واقعیت مطلق و مستقل و قائم بالذات نیست. جهان مادی در عین اینکه از نظر ابعاد نامحدود است، از نظر واقعیت محدود است و چون بنا به فرض از نظر ابعاد نامحدود است، دوم برایش فرض نمی‌شود. خداوند متعال وجود نامحدود و واقعیت مطلق است و بر همه اشیاء احاطه دارد و هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست و از رگ گردن ما به ما نزدیکتر است، پس محال است که مثل و مانندی داشته باشد، بلکه مثل و مانند برایش فرض هم نمی‌شود. بعلاوه ما آثار عنایت و تدبیر و حکمت او را در همه موجودات می‌بینیم و در سراسر جهان، یک اراده واحد و مشیت واحد و نظم واحد مشاهده می‌کنیم و این خود نشان می‌دهد که جهان ما یک کانونی است نه دو کانونی و چند کانونی. گذشته از اینها اگر دو خدا و یا بیشتر می‌بود، الزاما دو اراده و دو مشیت و یا بیشتر دخالت داشت و همه آن مشیتها به نسبت واحد در

کارها مؤثر می‌بود و هر موجودی که می‌بایست موجود شود، باید در آن واحد دو موجود باشد تا بتواند به دو کانون منتسب باشد و باز هر یک از آن دو موجود نیز به نوبه خود دو موجود باشند و در نتیجه هیچ موجودی پدید نیاید و جهان نیست و نابود باشد. این است که قرآن کریم می‌گوید: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (۱). اگر خدایان متعدد غیر از ذات احدیت وجود می‌داشت آسمان و زمین تباہ شده بودند.

عبادت و پرستش

شناخت خدای یگانه به عنوان کاملترین ذات با کاملترین صفات، منزّه از هرگونه نقص و کاستی، و شناخت رابطه او با جهان که آفرینندگی و نگهداری و فیاضیت، عطوفت و رحمانیت است، عکس العملی در ما ایجاد می‌کند که از آن به "پرستش" تعبیر می‌شود. پرستش نوعی رابطه خاضعانه و ستایشگرانه و سپاسگزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند. این نوع رابطه را انسان تنها با خدای خود می‌تواند برقرار کند و تنها در مورد خداوند صادق است، در مورد غیر خدا نه صادق است نه جایز. شناخت خداوند به "عنوان یگانه مبدا هستی و یگانه صاحب و خداوندگار همه چیز، ایجاب می‌کند که هیچ مخلوقی را در مقام پرستش شریک او نسازیم. قرآن کریم تاکید و اصرار زیاد دارد بر اینکه عبادت و پرستش باید مخصوص خدا باشد، هیچ گناهی مانند شرک به خدا نیست. اکنون ببینیم پرستش یا عبادت که مخصوص خداست و انسان نباید

پاورقی:

۱. انبیاء / ۲۲

این رابطه را جز با خداوند با هیچ موجود دیگر برقرار کند، چیست و چگونه رابطه‌ای است.

تعریف پرستش

برای اینکه مفهوم و معنی پرستش روشن شود و تعریف صحیحی بتوانیم از آن به دست دهیم لازم است دو مقدمه ذکر کنیم: ۱. پرستش یا قولی است یا عملی. پرستش قولی عبارت است از یک سلسله جمله‌ها و اذکار که به زبان می‌گوییم، مانند قرائت حمد و سوره و اذکاری که در رکوع و سجود و تشهد نماز می‌گوییم و ذکر لبیک که در حج می‌گوییم. پرستش عملی مانند قیام و رکوع و سجود در نماز یا وقوف عرفات و مشعر و طواف در حج. غالباً عبادتها، هم مشتمل است بر جزء قولی و هم بر جزء عملی، مانند نماز و حج، که هم بر جزء قولی مشتمل اند و هم بر جزء عملی. ۲. اعمال انسان بر دو نوع است: بعضی از اعمال خالی از منظور خاص است و به عنوان علامت یک چیز دیگر صورت نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به خاطر اثر طبیعی و تکوینی خودش صورت می‌گیرد. مثلاً یک کشاورز از آن جهت یک سلسله کارهای مربوط به کشاورزی را انجام می‌دهد که اثر طبیعی آن کارها را بگیرد. کشاورز کارهای کشاورزی را به عنوان سمبل و علامت و به عنوان ابراز یک سلسله مقصودها و احساسها انجام نمی‌دهد. همچنین یک خیاط در کارهای خیاطی. ما که از منزل به طرف مدرسه حرکت می‌کنیم از حرکت خود جز رسیدن به مدرسه نظری نداریم. نمی‌خواهیم با این کار خود یک منظور دیگر ابراز کرده باشیم. ولی برخی از کارها را به عنوان علامت یک سلسله مقصودها و ابراز نوعی احساسات انجام می‌دهیم، مانند اینکه به علامت تصدیق سر خود را رو به پایین می‌آوریم و به علامت فروتنی، دم در می‌نشینیم و به

علامت تعظیم و تکریم شخص دیگر خم می‌شویم. بیشترین کارهای انسان از نوع اول است و کمترین آن از نوع دوم، ولی به هر حال قسمتی از کارهای انسان از این نوع است که کاری برای ابراز مقصودی و نشان دادن احساسی صورت می‌گیرد. این نوع کار در حکم کلمات و الفاظ و لغات مستعمل و رایج است که برای افاده یک منظور و ابراز یک نیت به کار می‌رود. اکنون که این دو مقدمه دانسته شد می‌گوییم پرستش، چه قولی و چه عملی، یک کار "معنی‌دار" است. انسان با اقوال عابدانه خویش حقیقت بلکه حقایقی را ابراز می‌دارد و با اعمال عابدانه خود، از قبیل رکوع و سجود و وقوف و طواف و امساک، همان را می‌خواهد بگوید که با اذکار قولی خود می‌گوید.

روح عبادت و پرستش

آنچه انسان در عبادت قولی و عملی خود ابراز می‌دارد چند چیز است:

۱. ثنا و ستایش خدا به صفات و اوصافی که مخصوص خداست، یعنی اوصافی که مفهومش کمال مطلق است، مثلاً علم مطلق، قدرت مطلقه، اراده مطلقه. معنی کمال مطلق و علم مطلق و قدرت و اراده مطلقه این است که محدود و مشروط به چیزی نیست و مستلزم بی‌نیازی خداوند است.
۲. تسبیح و تنزیه خدا از هرگونه نقص و کاستی از قبیل فنا، محدودیت، نادانی، ناتوانی، بخل، ستم و امثال اینها.
۳. سپاس و شکر خدا به عنوان منشا اصلی خیرها و نعمتها و اینکه نعمتهای ما همه و همه از اوست و غیر او وسیله‌هایی است که او قرار داده است.
۴. ابراز تسلیم محض و اطاعت محض در برابر او و اقرار به اینکه او

بلاشرط مطاع است و استحقاق اطاعت و تسلیم دارد. او از آن جهت که خداست شایسته فرمان دادن است و ما از آن جهت که بنده هستیم شایسته اطاعت و تسلیم در برابر او.

۵. او در هیچ یک از مسائل بالا شریک ندارد. جز او کامل مطلق نیست، جز او هیچ ذاتی منزله از نقص نیست، جز او کسی منعم اصلی و منشا اصلی نعمتها که همه سپاسها به او برگردد نیست، جز او هیچ موجودی استحقاق مطاع محض بودن و تسلیم محض در برابر او شدن را ندارد. هر اطاعتی مانند اطاعت پیامبر و امام و حاکم شرعی اسلامی و پدر و مادر یا معلم باید به اطاعت از او و رضای او منتهی شود و گرنه جایز نیست. این است عکس العملی که شایسته یک بنده در مقابل خدای بزرگ است و جز در مورد خدای یگانه در مورد هیچ موجودی دیگر نه صادق است نه جایز.

مراتب و درجات توحید

توحید درجات و مراتب دارد، همچنانکه شرک نیز که مقابل توحید است مراتب و درجات دارد. تا انسان همه مراحل توحید را طی نکند، موحد واقعی نیست.

۱ توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی. اولین شناختی که هر کس از ذات حق دارد، غنا و بی‌نیازی 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 می‌گیرد و او از همه غنی است (

« یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی » (۱) و به تعبیر حکما

پاورقی:

۱. فاطر / ۱۵

واجب الوجود است. "و دیگر" اولیت "یعنی مبدایت و منشایت و آفرینندگی اوست. او مبدا و خالق موجودات دیگر است، موجودات همه "از او" هستند و او از چیزی نیست و به تعبیر حکما "علت اولی" است. این اولین شناخت و اولین تصویری است که هر کس از خداوند دارد. یعنی هر کس در مورد خداوند می‌اندیشد و به اثبات یا نفی و تصدیق یا انکار می‌پردازد، چنین معنی و مفهومی در ذهن خود دارد که آیا حقیقتی وجود دارد که وابسته به حقیقتی دیگر نیست، همه حقیقتها به او وابسته‌اند و از اراده او پدید آمده‌اند و او از اصل دیگری پدید نیامده است؟ توحید ذاتی یعنی این حقیقت "دوئی" بردار و تعددپذیر نیست، مثل و مانند ندارد (« لیس کمثله شیء ») (۱)، در مرتبه وجود او موجودی نیست (« و لم یکن له کفوا احد ») (۲). اینکه موجودی فرد یک نوع شمرده می‌شود، مثلا حسن فردی از نوع انسان است - و قهرا برای انسان، افراد دیگر قابل فرض است - از مختصات مخلوقات و ممکنات است، ذات واجب الوجود از این معانی منزّه و مبراست. و چون ذات واجب الوجود یگانه است، پس جهان از نظر مبدا و منشا و از نظر مرجع و منتهی یگانه است. جهان نه از اصلهای متعدد پدید آمده و نه به اصلهای متعدد باز می‌گردد، از یک اصل و از یک حقیقت پدید آمده (« قل الله خالق کل شیء ») (۳) و به همان اصل و همان حقیقت

پاورقی:

۱. شوری / ۱۱

۲. توحید / ۴

۳. رعد / ۱۶

باز می‌گردد (« الا الی الله » « تصیر الامور ») (۱) و به تعبیر دیگر، جهان هستی، یک قطبی و یک کانونی و تک محوری است. رابطه خدا و جهان، رابطه خالق با مخلوق یعنی رابطه علت (علت ایجاد) با معلول است، نه رابطه روشنایی با چراغ یا رابطه شعور انسانی با انسان. درست است که خدا از جهان جدا نیست (۲)، او با همه اشیاء است و اشیاء با او نیستند (« هو معکم اینما کنتم ») (۳) اما لازمه جدا نبودن خدا از جهان، این نیست که پس خدا برای جهان مانند روشنایی برای چراغ و شعور برای اندام است. اگر اینچنین باشد خدا معلول جهان می‌شود و نه جهان معلول خدا، چون روشنایی معلول چراغ است نه چراغ معلول روشنایی. و همچنین لازمه جدا نبودن خدا از جهان و انسان این نیست که خدا، جهان و انسان همه یک جهت دارند و همه با یک اراده و یک روح حرکت و حیات دارند. همه اینها صفات مخلوق و ممکن است. خداوند از صفات مخلوقین منزّه است. (« سبحان ربک رب العرش عما یصفون ») (۴).

۲ توحید صفاتی

توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر. توحید ذاتی به معنی نفی ثانی داشتن و نفی مثل و مانند داشتن است و توحید صفاتی به معنی نفی هرگونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. ذات خداوند در عین اینکه به اوصاف کمالیه جمال و جلال متصف است، دارای جنبه‌های مختلف

پاورقی:

۱. شوری / ۵۳

۲. لیس عن الاشیاء بخارج و لا فیها بوالج « (نهج البلاغه).

۳. حدید / ۴

۴. صافات / ۱۸۰

عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمه محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی همچنانکه دومی قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصور نیست. توحید صفاتی مانند توحید ذاتی از اصول معارف اسلامی و از عالی‌ترین و پراوج‌ترین اندیشه‌های بشری است که بخصوص در مکتب شیعی تبلور یافته است. در اینجا فقط به بخشی از یک خطبه نهج‌البلاغه که هم تاییدی بر مدعاست و هم توضیحی برای این بخش است، اشاره می‌کنیم. در اولین خطبه نهج‌البلاغه چنین آمده است: « الحمد لله الذی لا یبلغ مدحته القائلون و لایحصى نعماءه العادون، و لا یؤدی حقه المجتهدون، الذی لا یدرکه بعد الهمم، و لا یناله غوص الفطن. الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود... سپاس ذات خدا را، آن که ستایش کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمار کنندگان نتوانند نعمتهای او را برشمارند و کوشندگان نتوانند حق بندگی او را ادا نمایند، آن که همتها هر چه دور پروازی کنند، کنه او را نیابند و زیرکیها هر اندازه در قعر دریاها فطانت فرو روند به او نرسند، آن که صفت او را حد و نهایتی و تغیر و تبدلی نیست... در این جمله‌ها - چنانکه می‌بینیم - از صفات نامحدود خداوند یاد شده است. بعد از چند جمله می‌فرماید: « کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادت کل موصوف انه » غیر

الصفة و شهادش كل صفة انها غير الموصوف (١) فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه «... اخلاص كامل، نفى صفات از پروردگار است، زیرا موصوف گواهی می‌دهد که ذاتش غیر از صفت است و صفت گواهی می‌دهد که او چیزی است غیر از موصوف، و هر کس خداوند را به صفتی توصیف کند، ذات او مقارن چیز دیگر قرار داده و هر کس خدا را مقارن چیزی قرار دهد... الی آخر. در این جمله ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است («الذی لیس لصفته حد محدود») و هم از او نفی صفت شده است («لشهادش كل صفة انها») ... از خود این جمله ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به آن صفت است صفت نامحدود به نامحدودیت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند میرا و منزه از اوست صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درک و شناختن یگانگی ذات و صفات حق.

۳ توحید افعالی

توحید افعالی یعنی درک و شناختن اینکه جهان، با همه نظامات و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، فعل او و کار او و ناشی از اراده اوست. موجودات عالم همچنانکه در ذات استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند و او به تعبیر قرآن "قیوم" همه عالم است، در مقام تاثیر و علیت نیز استقلال ندارند، و در نتیجه خداوند همچنانکه در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت

پاورقی:

۱. [در نهج البلاغه، دو جمله اخیر با تقدم و تاخر ذکر شده است] .

خود و وجود خود و تاثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به اوست. همه حولها و قوه‌ها "به او" است: « ما شاء الله و لا قوش الا به، لا حول و لا قوش الا بالله » انسان که یکی از موجودات است و مخلوق اوست، مانند همه آنها علت و مؤثر در کار خود و بالاتر از آنها مؤثر در سرنوشت خویش است، اما به هیچ وجه موجودی "مفوض" و "به خود و انهاده" نیست (« بحول الله و قوته اقوم و اقعده »). اعتقاد به تفویض و وانهادگی یک موجود - اعم از انسان و غیر انسان - مستلزم اعتقاد به شریک بودن آن موجود با خدا در استقلال و در فاعلیت است و استقلال در فاعلیت، مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافی است، چه رسد به توحید افعالی. « الحمد لله الذی لم یتخذ صاحبه و لا ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذل و کبره تکبیرا » (۱). سپاس ذات خدا را، آنکه همسر و فرزند نگرفت و برای او شریکی در مدیریت جهان و همچنین کمکی از روی ناتوانی برای اداره عالم نیست. او را بزرگ و برتر بدان، بزرگ و برتر دانستی که لایق ذات پاک او باشد.

۴. توحید در عبادت

مراتب سه گانه‌ای که در بالا گفته شد توحید نظری و از نوع شناختن است، اما توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع "بودن" و "شدن" است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید

بودن" و "شدن" راستین. توحید نظری بینش کمال است و

پاورقی:

۱. مفاتیح الجنان، دعای افتتاح.

توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی‌بردن به "یگانگی" خداست و توحید عملی "یگانه شدن" انسان است. توحید نظری "دیدن" است و توحید عملی "رفتن". پیش از آنکه توحید عملی را شرح دهیم لازم است نکته‌ای را درباره توحید نظری تذکر دهیم. آیا توحید نظری یعنی شناختن خدا به یگانگی ذات و یگانگی ذات و صفات و یگانگی در فاعلیت، ممکن است یا غیر ممکن؟ و به فرض امکان، آیا این شناختن در سعادت بشر تاثیری دارد، یا هیچ ضرورت و لزومی ندارد و در میان مراتب توحید آنچه مفید است توحید عملی است و بس؟ ممکن بودن یا ناممکن بودن این شناختها را ما در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مورد بحث قرار داده‌ایم، اما اینکه آیا سعادت بخش است یا بیهوده، بستگی دارد به نوع شناخت ما از انسان و از سعادت. او موج افکار مادی درباره انسان و هستی سبب شده که حتی معتقدان به خدا مسائل معارف الهی را بی‌فایده و بیهوده تلقی کنند و نوعی ذهن‌گرایی و گریز از عینیت‌گرایی بشمارند، ولی یک نفر مسلمان که بینشش درباره انسان این است که واقعیت انسان تنها واقعیت بدنی نیست، واقعیت اصیل انسانی واقعیت روح اوست - روحی که جوهرش جوهر علم و قدس و پاکی است - به خوبی می‌فهمد که توحید به اصطلاح نظری علاوه بر اینکه پایه و زیربنای توحید عملی است خود بذاته کمال نفسانی است، بلکه بالاترین کمال نفسانی است، انسان را به حقیقت به سوی خدا بالا می‌برد و به او کمال می‌بخشد. («الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه») (فاطر/۱۰). انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است، زیرا که شناخت انسان، از انسان جدا نیست بلکه اصلی‌ترین و گرامی‌ترین بخش وجود

اوست. انسان به هر اندازه به هستی و نظام هستی و مبدا و اصل هستی شناخت پیدا کند، انسانیت - که نیمی از جوهرش علم و معرفت و شناختن است - در او تحقق یافته است. از نظر اسلام، خصوصاً از نظر معارف مذهب شیعه، جای کوچکترین شک و تردیدی نیست که درک معارف الهی قطع نظر از آثار عملی و اجتماعی مترتب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است. اکنون به توحید عملی بپردازیم: توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی یگانه پرستی، به عبارت دیگر، در جهت پرستش حق یگانه شدن. بعداً خواهیم گفت که عبادت از نظر اسلام، مراتب و درجات دارد. روشن‌ترین مراتب عبادت، انجام مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیر خدا واقع شود مستلزم خروج کلی از جرگه اهل توحید و از حوزه اسلام است. ولی از نظر اسلام پرستش منحصر به این مرتبه نیست، هر نوع جهت اتخاذ کردن، ایده‌آل گرفتن و قبله معنوی قرار دادن، پرستش است. آن کسی که هواهای نفسانی خود را جهت حرکت و ایده آن و قبله معنوی خود قرار بدهد آنها را پرستش کرده است: «ارایت من اتخذ الهه هواه» (فرقان/۴۳) آیا دیدی آن کس را که هوای نفس خود را خدا و معبود خویش قرار داده است؟ آن کس که امر و فرمان شخص دیگر را که خدا به اطاعت او فرمان

نداده، اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد او را عبادت کرده است: «اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله» (توبه/۳۱). همانا عالمان دینی خود و زاهدان خود را به جای خدا، خدای خویش ساخته‌اند... «و لایتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله» (آل عمران/۶۴). همانا بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را خدای خویش و مطاع و حاکم بر خویش قرار ندهیم. بنابراین، توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح و جهت حرکت و ایده‌آل قرار دادن و طرد هر مطاع و جهت و قبله و ایده‌آل دیگر، یعنی برای خدا خم شدن و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن، آنچنانکه ابراهیم گفت: «وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین (انعام/۷۹)...» «ان صلواتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین لا شریک له و بذلک امرت و انا اول المسلمین» (انعام/۱۶۳ و ۱۶۲)

روی دل و چهره قلب خود را حقگرایانه به سوی حقیقتی کردم که ابداع کننده همه جهان علوی و سفلی است، هرگز جزء مشرکان نیستم... همانا نمازم، عبادتم، زیستنم و مردنم برای خداوند، پروردگار جهانهاست او را شریکی نیست به این فرمان داده شده ام و من اولین تسلیم شدگان به حق هستم. این توحید ابراهیمی، توحید عملی اوست. کلمه طیبه "« لا اله الا الله " بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است. یعنی جز خدا شایسته پرستش نیست.

انسان و رسیدن به یگانگی

مساله به یگانگی رسیدن واقعیت وجودی انسان در یک نظام روانی و در یک جهت انسانی و تکاملی و همچنین رسیدن جامعه انسان به یگانگی و یکپارچگی در یک نظام اجتماعی هماهنگ تکاملی، و متقابلاً مساله تجزیه شخصیت فردی انسان به قطبهای مختلف و قطعه قطعه شدن واقعیت وجودی او به بخشهای ناهماهنگ و تجزیه جامعه انسان به "من"ها و به گروهها و طبقات متضاد و متناقض و ناهماهنگ، مسائلی هستند که همواره اندیشه‌ها را به خود معطوف داشته‌اند. چه باید کرد که شخصیت انسان از جنبه روانی و از نظر اجتماعی در یک جهت انسانی و تکاملی به یگانگی و وحدت (توحید) برسد؟ در اینجا سه گونه نظریه است: ماتریالیستی، ایده‌آلیستی، رئالیستی

الف نظریه ماتریالیستی

این نظریه که تنها به ماده می‌اندیشد و برای روان هیچ گونه اصلاتی قائل نیست، مدعی است آنچه فرد انسان را از جنبه روانی و جامعه انسان را از

نظر اجتماعی تجزیه و متلاشی می‌کند و به صورت قطبهای ناهماهنگ درمی‌آورد، تعلق اختصاصی اشیاء به انسان (مالکیت) است. این، اشیاء هستند که با تعلق اختصاصی خود به انسان، انسان را از نظر فردی و روانی و از نظر اجتماعی قطعه قطعه می‌کنند. انسان موجودی "ژنریک" (بالتبع اجتماعی) است. در فجر تاریخ، انسان به صورت اجتماعی و به صورت "ما" می‌زیست، "من" وجود نداشت، یعنی "من" را حس نمی‌کرد، "ما" را حس می‌کرد، وجود فردی خود را نمی‌شناخت، وجود جمعی خویش را می‌شناخت، دردش درد جمع بود و احساسش احساس جمع، برای جمع می‌زیست نه برای خود، وجدانش وجدان جمعی بود نه وجدان فردی. انسان در آغاز تاریخ، زندگی اشتراکی داشت و به همین جهت با روح جمعی و احساس جمعی می‌زیست. زندگی‌اش با شکار می‌گذشت، هر کس همان اندازه می‌توانست از دریا و جنگل تحصیل روزی کند که رفع مایحتاج زندگی خودش می‌شد، تولید اضافی وجود نداشت، تا بشر زراعت را کشف کرد و امکان تولید اضافی و در نتیجه امکان کار کردن گروهی و خوردن و کار نکردن گروهی دیگر پیدا شد و همین امر منجر به اصل مالکیت گشت. اصل مالکیت اختصاصی و به تعبیر دیگر تعلق اختصاصی مال و ثروت - یعنی منابع تولید از قبیل آب و زمین و ابزار تولید از قبیل گاوآهن - به گروه خاص، روح جمعی را متلاشی کرد و جامعه را که به صورت "واحد" می‌زیست به دو نیم کرد: نیم برخوردار و بهره‌کش و نیم محروم و بهره‌ده و زحمتکش. جامعه که به صورت "ما" می‌زیست، به صورت "من"‌ها درآمد و انسان به واسطه پیدایش مالکیت از درون خود با خود واقعی‌اش که خود اجتماعی بود و خود را عین انسانهای دیگر احساس می‌کرد، بیگانه شد و به جای اینکه خود را "انسان" احساس کند، "مالک" احساس کرد و با خود بیگانه شد و کاستی گرفت.

تنها با بریدن این قید و این تعلق است که انسان بار دیگر به یگانگی اخلاقی و سلامت روانی و هم به یگانگی اجتماعی و سلامت اجتماعی باز می‌گردد. حرکت جبری تاریخ به سوی این یگانگیهاست. مالکیتها که وحدت انسانی را تبدیل به کثرت و جمع او را تبدیل به تفرقه کرده است، مانند همان کنگره‌هایی است که مولوی در مثل زیبای خویش آورده که نور واحد و منبسط آفتاب را تقسیم و قسمت قسمت می‌کند و منشا پیدایش سایه‌ها می‌گردد. البته سخن مولوی ناظر است به یک حقیقت عرفانی، یعنی ظهور کثرت از وحدت و بازگشت کثرت به وحدت، ولی با یک تحریف و تاویل، تمثیلی برای این نظریه مارکسیسم شمرده

می‌شود. منبسط بودیم و یک گوهر همه بی‌سر و بی‌پا بودیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

ب نظریه ایده‌آلیستی

این نظریه تنها به روان و درون انسان و رابطه انسان با نفس خودش می‌اندیشد و آن را اصل و اساس می‌شمارد. این نظریه می‌گوید درست است که تعلق و اضافه مانع وحدت و موجب کثرت است، عامل تفرقه و متلاشی شدن جمع است، فرد را به تفرقه روانی و جامعه را به تجزیه گروهی می‌کشاند، اما همواره "مضاف‌الیه" سبب تفرقه و تجزیه "مضاف" است نه "مضاف" سبب تفرقه و تجزیه "مضاف‌الیه". "مضاف" به دست "مضاف‌الیه" قطع می‌شود نه "مضاف‌الیه". به دست "مضاف" اضافه و تعلق - اشیاء مال، زن، پست و مقام و غیره - به انسان سبب قطع قطع شدن روان و تجزیه جامعه انسان نیست، بلکه اضافه و

تعلق درونی و قلبی انسان به اشیاء سبب تفرقه‌ها و تجزیه‌ها و بیگانگیهای انسان است. "مالکیت" انسان او را از خودش و جامعه‌اش جدا نکرده، بلکه "مملوکیت" انسان او را از خودش و جامعه‌اش جدا ساخته است. آنچه "من" را از نظر اخلاقی و از نظر اجتماعی تجزیه می‌کند، "مال من" "زن من"، "پست و مقام من" نیست، بلکه "من مال" و "من زن" و "من پست و من مقام" است. برای اینکه "من" تبدیل به "به ما" بشود، قطع تعلق اشیاء به انسان ضرورت ندارد، تعلق انسان به اشیاء باید بریده شود. انسان را از قید اشیاء رها سازید تا به واقعیت انسانی‌اش باز گردد نه اشیاء را از قید انسان. به انسان آزادی معنوی بدهید، از آزاد کردن و رها ساختن اشیاء چه اثری ساخته است؟ به شخص رهایی و آزادی و اشتراکیت و وحدت بدهید نه به "شیء". عامل توحید اخلاقی و اجتماعی انسان از نوع عوامل آموزشی و پرورشی مخصوصاً آموزش و پرورش معنوی است نه از نوع عوامل اقتصادی. تکامل درونی انسان عامل توحید اوست نه کاستی برونی. برای یگانگی انسان باید به او "معنی" داد و نه اینکه از او "ماده" را گرفت. انسان، اول حیوان است دوم انسان، حیوان بالطبع است و انسان بالاکتساب. انسان در پرتو ایمان و تحت تاثیر عوامل صحیح آموزشی و پرورشی، انسانیت خویش را که بالقوه و بالفطره دارد، باز می‌یابد. مادام که انسان تحت عوامل مؤثر معنوی، معنویت خویش را باز نیافته و به صورت انسان در نیامده، همان حیوان بالطبع است، امکان یگانگی روحها و جانها در کار نیست.

تو مجو این اتحاد از روح باد

ور کشد بار این، نگرده آن گران

جان حیوانی ندارد اتحاد

گر خورد این نان، نگرده سیر آن

از حسد میرد چون بیند برگ آن	بلکه این شادی کند از مرگ آن
متحد جانهای شیران خداست	جان گرگان و سگان از هم جداست
جسمشان معدود لیکن جان یکی	مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
آدمی را عقل و جانی دیگر است	غیر فهم و جان که در گاو و خر است
هر یکی باشد به صورت غیر آن	ده چراغ از حاضر آری در مکان
چون به نورش روی آری بی شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
لا نفرق بین آحاد الرسل	اطلب المعنی من القرآن قل
صد نماید یک شود چون بفشری	گر تو صد سیب و صد آبی (۱) بشمری
در معانی تجزیه و افراد نیست	در معانی قسمت و اعداد نیست

ماده را در عامل تفرقه و جمع انسان دانستن که با جمع آن، انسان جمع شود و با تفرقه آن، متفرق، با تقسیم آن، انسان تقسیم شود و با یک شدن آن، یک و شخصیت اخلاقی و اجتماعی او را تابع و طفیلی وضع اقتصادی و تولیدی دانستن، ناشی از نشناختن انسان و ایمان نداشتن به اصالت انسان و نیروی عقل و اراده اوست و یک نظریه ضد امانیستی

پاورقی:

۱. آبی یعنی گلابی.

است. بعلاوه قطع تعلق اختصاصی اشیاء به انسان امری ناممکن است فرضاً. در مورد مال و ثروت اجرا شود، در مورد زن و فرزند و خانواده چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان در آن زمینه اشتراکیت را مطرح کرد و به کمونیسم جنسی قائل شد؟ اگر ممکن است، چرا کشورهایی که سالهاست مالیکت شخصی را در مورد ثروت الغاء کرده‌اند، به نظام اختصاصی خانواده چسبیده‌اند؟ فرضاً نظام اختصاصی فطری خانوادگی نیز اشتراکی شود، پسته‌ها، مقام‌ها، شهرت‌ها، افتخارها را چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان اینها را نیز به طور یکسان تقسیم کرد؟ استعدادهای جسمانی و بدنی خاص افراد همچنین استعدادهای روانی و هوشی آنان را چه می‌توان کرد؟ این تعلقات جزء لاینفک وجود هر فرد است و جداشدنی و برابر کردنی نیست.

ج نظریه رئالیستی

این نظریه معتقد است که آنچه انسان را از نظر فردی و اجتماعی تقسیم و تجزیه می‌کند و عامل اصلی تفرقه و تکثیر انسان است، تعلق انسان به اشیاء است نه تعلق اشیاء به انسان. اسارت انسان ناشی از "مملوکیت" اوست و نه "مالکیتش". از این رو برای عامل تعلیم و تربیت، انقلاب اندیشه، ایمان، ایدئولوژی و آزادی معنوی نقش اول را قائل است ولی معتقد است که انسان همچنانکه ماده محض نیست، روح محض هم نیست. معاش و معاد، توأم با یکدیگرند. جسم و روان در یکدیگر تاثیر متقابل دارند. در همان حال که باید با عوامل روحی و روانی تفرقه در پرتو توحید در عبادت و حق پرستی مبارزه کرد، باید با عوامل تبعیض، بی‌عدالتیها، محرومیتها، ظلمها، اختناقها، طاغوتها، غیر خدا را "رب گرفتن"ها به شدت جنگید.

« و لایتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله » (آل عمران / ۶۴). بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را "رب" خود - و حال آنکه رب همه خداست - قرار ندهیم و به ارباب و بنده تجزیه نشویم. بیایید آن گونه رابطه‌های اجتماعی غلط را که منجر به این گونه تبعیضها می‌شود قطع کنیم. پس از آشفتگی خلافت اسلامی در زمان عثمان و برقراری نظام طبقاتی جاهلی و شورش مردم و کشته شدن عثمان، مردم برای بیعت به علی (علیه السلام) هجوم آوردند. علی ناگزیر پذیرفت. اگر چه شخصا از قبول خلافت کراهت داشت، اما مسؤولیت شرعی او را وادار به پذیرش کرد. علی (علیه السلام) کراهت شخصی و مسؤولیت شرعی خود را این طور بیان می‌کند: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجۃ بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لایقاروا علی کظۀ ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلها علی غاربها و لسقیت اخرها بکاس اولها». (۱)

اگر گرد آمدن مردم نبود، و اگر نبود که با اعلام نصرت مردم، بر من اتمام حجت شد، و اگر نبود که خداوند از دانایان پیمان گرفته که آنجا که مردم به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی پرخور که از بس خورده‌اند "ترش" کرده‌اند و گروهی گرسنه و محروم، اگر اینها نبود من افسار مرکب خلافت را روی شانه‌اش می‌انداختم و رهایش می‌کردم و کاری به کارش نداشتم.

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه شقشقیه (خطبه ۴).

همه می‌دانیم که علی پس از عهده دار شدن مسؤولیت دو کار را وجهه همت و در راس برنامه خود قرار داد: یکی پند و اندرز و اصلاح روحیه و اخلاق مردم و بیان معارف الهی که نمونه‌اش نهج البلاغه است، و دیگر مبارزه با تبعیضات اجتماعی. علی تنها به اصلاح درون و آزادسازی معنوی قناعت نکرد، همچنانکه تنها اصلاحات اجتماعی را کافی ندانست، در دو جبهه دست به اصلاح زد. آری این است برنامه اسلام. این بود که اسلام در دستی منطق دعوت و برنامه تعلیم و تربیت در راه یگانگی فردی و اجتماعی انسانها در جهت خداپرستی داشت و در دستی دیگر تیغ برای قطع روابط نامتعادل انسانی و درهم ریختن طبقات اجتماعی و درهم شکستن طاغوتها. جامعه بی‌طبقه اسلامی یعنی جامعه بی‌تبعیض، جامعه بی‌محروم، جامعه بی‌طاغوت، جامعه عادل، جامعه بی‌ظلم، نه جامعه بی‌تفاوت که خود نوعی ظلم و بی‌عدالتی است. فرق است میان تبعیض و تفاوت، همچنانکه در نظام تکوینی جهان تفاوت هست و این تفاوتهاست که به جهان زیبایی، تنوع، پیشروی و تکامل بخشیده است، اما تبعیض نیست. مدینه فاضله اسلامی مدینه ضد تبعیض است نه ضد تفاوت. جامعه اسلامی جامعه تساویها و برابریها و برادریهاست، اما نه تساوی منفی، بلکه تساوی مثبت. تساوی منفی یعنی به حساب نیاوردن امتیازات طبیعی افراد و سلب امتیازات اکتسابی آنها برای برقراری برابری، تساوی مثبت یعنی ایجاد امکانات مساوی برای عموم و تعلق مکتسبات هر فرد به خودش و سلب امتیازات موهوم و ظالمانه. تساوی منفی از قبیل تساوی‌ای است که در داستانها آورده‌اند که جباری در کوهستانی زندگی می‌کرد و از عبرانی که از آنجا می‌گذشتند به عنوان مهمان پذیرایی می‌نمود. هنگام خواب، مهمان باید روی

تختخواب معینی بخوابد. غلامان میزبان، مهمان را روی تختخواب می خوابانیدند. اگر اتفاقاً اندام مهمان از تخت نه کوتاه تر بود و نه بلند تر، اجازه داده می شد که بخوابد، اما وای به حال مهمان نگونبخت اگر اندامش با تخت مساوی نبود. اگر اندامش بلندتر بود، از طرف پا یا سر با اره مساوی می کردند و اگر کوتاه تر بود، آنقدر از دو طرف می کشیدند تا برابر شود و به هر حال پایان کارش معلوم بود. اما تساوی مثبت از نوع بی نظری یک معلم مهربان دلسوز است که به همه شاگردان با یک چشم نگاه می کند، در صورت تساوی جوابها نمره مساوی می دهد و در صورت اختلاف در جوابها به هر کس همان نمره را می دهد که استحقاق دارد. جامعه اسلامی جامعه طبیعی است نه جامعه تبعیضی و نه جامعه تساوی منفی. تز اسلام "کار به قدر استعداد و استحقاق به قدر کار" است. جامعه تبعیضی جامعه ای است که رابطه انسانها براساس استعداد و استثمار است، یعنی بهره کشی جبری و زندگی افرادی به حساب کار و زحمت افراد دیگر. ولی جامعه طبیعی جامعه ای است که هرگونه بهره کشی و زندگی یک فرد به حساب فرد دیگر محکوم است، رابطه انسانها رابطه "تسخیر متقابل" است، همه آزادانه و در حدود امکانات و استعدادات خود می کوشند و همه مسخر و رام یکدیگرند، یعنی استخدام طرفینی حکمفرماست. بدیهی است به حکم اینکه تفاوت طبیعی و اختلاف طبیعی میان افراد حکمفرماست، آن که نیرو و استعداد بیشتری دارد، بیشتر نیروها را به سوی خود جذب می کند. مثلاً فردی که استعداد علمی بیشتری دارد، جویندگان علم را بیشتر به سوی خود جذب می کند و بیشتر مسخر خود می سازد و آن که استعداد فنی بیشتری دارد، دیگران اجباراً در زیردست او و در جهت فکر و ابتکار او حرکت می کنند و بیشتر مسخر و رام او می شوند. این است که قرآن مجید در عین اینکه "رب و

مربوبی» را در جامعه نفی می‌کند، به واقعیت تفاوت طبیعی و درجات مختلف استعدادها از نظر تکوینی اعتراف دارد و «رابطه تسخیر طرفینی» را تایید می‌کند. در سوره زخرف آیه ۳۲ می‌فرماید: «اهم یقسمون رحمة ربک، نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوش الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا» «سخریا و رحمة ربک خیر مما یجمعون». آیا آنها رحمت پروردگار را (نبوت را) تقسیم می‌کنند؟ (آیا با آنهاست که به هر کس بخواهند، خلعت نبوت بخشند و به هر کس نخواهند، نه؟) روزی مادی و معیشت را نیز ما میانشان قسمت کرده‌ایم، به این ترتیب که بعضی را بر بعضی از نظر استعدادها مزیت بخشیده‌ایم تا بعضی، بعضی دیگر را مسخر خویش قرار دهند. و رحمت پروردگارت (نبوت) از آنچه اینها گرد می‌آورند بهتر است. یک نکته از این آیه کریمه استنباط می‌شود این است که اختلاف مزایا یکطرفه نیست، یعنی مردم دو گروه نیستند: گروه صاحب مزایای طبیعی و گروه بی مزیت از نظر طبیعی. اگر چنین بود، یک طبقه به طور مطلق «تسخیر کننده» و گروه دیگر «تسخیر شده» بودند. اگر آنچنان می‌بود، باید چنین تعبیر شود: «و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذوهم سخریا». برخی را بر برخی مزیت بخشیدیم تا آنان که مزیت دارند، آنان را که مزیت دارند، آنان را که مزیت ندارند مسخر خویش قرار دهند.» بلکه تعبیر این است:

و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذوهم سخريا.

بعضی را بر بعضی مزیت بخشیدیم تا بعضی، بعضی را مسخر خویش قرار دهند.

یعنی همه از مزایایی بهره مندند و همه یکدیگر را مسخر خویش قرار می دهند. به عبارت دیگر، مزایا طرفینی است و تسخیر هم طرفینی است. نکته دوم به کلمه سخریا مربوط می شود. این کلمه در اینجا به ضم سین است و به همین معنی است که گفته شد. در دو آیه دیگر از قرآن این کلمه با کسر سین (سخریا) آمده است: یکی در آیه ۱۱۰ از سوره مؤمنون که خطاب به اهل جهنم است و رفتار ناروای آنها با اهل ایمان سر کوبشان می شود که: «انه كان فريق من عبادي... فاتخذتموهم سخريا... و كنتم منهم تضحكون» و دیگر آیه ۶۳ از سوره مبارکه "ص" که از زبان خود اهل جهنم است که: «ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار اتخذناهم سخريا ام زاغت عنهم الابصار هم قرائن نشان می دهد و هم تا آنجا که من تفاسیر را دیده ام (مجمع البيان، کشاف، تفسیر امام، بیضاوی، روح البیان، صافی، المیزان) اتفاق مفسرین است که "سخریا" که در آن دو آیه به کسر سین آمده است به معنی "مورد استهزاء" است. تنها مجمع البیان به عنوان یک قول غیر قابل اعتنا نقل کرده که بعضی گفته اند مقصود "به بندگی گرفته شده" است. بعضی به طور مطلق گفته اند که همیشه "سخریا" با کسر سین به معنی "مورد استهزاء" و با ضم سین به معنی "مسخر" است. اکنون ببینیم کلمه "تسخیر" و "مسخر" چه معنی و مفهومی دارد؟ این دو کلمه در قرآن کریم مکرر آمده است و مفهوم "رام کردن" و "رام شده" را دارد. در قرآن از مسخر کردن ماه، خورشید، شب، روز، دریا، نهرها، کوهها (برای داود پیغمبر)، باد (برای سلیمان)، هر چه در

آسمان و هر چه در زمین است (برای انسان) یاد شده است. بدیهی است که در همه این موارد مقصود این است که این امور طوری آفریده شده‌اند که رام انسان و مورد استفاده و بهره برداری انسان هستند. در این آیات، همه سخن از رام بودن اشیاء برای انسان است نه از رام بودن انسان برای اشیاء. ولی در آیه مورد نظر، سخن از رام بودن و مسخر بودن انسان برای انسان به صورت طرفینی است. در مفهوم کلمه "تسخیر" معنی اکراه و اجبار نیامده است، مثلاً عاشق مسخر معشوق، مرید مسخر مراد، متعلم مسخر معلم و مردم عادی غالباً مسخر قهرمانان‌اند، ولی مجبور نیستند. لهذا حکمای اسلامی هوشمندانه اصطلاح "فاعلیت بالتسخیر" را از "فاعلیت بالجبر" تفکیک کرده‌اند. البته در هر اجباری رام کردن هست، ولی هر رام کردنی اجبار نیست. در اینکه اصطلاح قرآن در مفهوم این کلمه این است شکی نیست، ولی من اکنون نمی‌دانم که این اصطلاح، اصطلاح خاص قرآن است و قرآن برای تفهیم یک حقیقت فوق العاده بدیع در جریان خلقت - که فعالیت قوای طبیعی از نوع فاعلیت تسخیری است نه جبری و نه به خود واگذاشته - به مفهوم اصلی کلمه تبلور بخشیده است و یا قبل از قرآن هم این اصطلاح رایج بوده است. از اینجا معلوم می‌شود که تعبیر برخی کتب لغت مانند المنجد که تسخیر را به معنی تکلیف غیر بدون اجرت گرفته‌اند، چقدر نارساست! این لغویین اولاً این لغت را تنها در مورد رابطه اجتماعی و اختیاری انسانها به کار برده‌اند و ثانیاً اجبار و اکراه را در مفهوم آن الزاما وارد کرده‌اند، و حال آنکه قرآن در مورد رابطه تکوینی به کار برده بدون آنکه الزاما اجبار و اکراه را در مفهوم آن وارد کرده باشد. آیه مورد نظر، رابطه تکوینی انسانها را در زندگی اجتماعی بیان می‌کند که "رابطه تسخیری عموم برای عموم" است و می‌توان گفت از

نظر بیان فلسفه اجتماعی اسلام، مهمترین آیات است. "بیضاوی" در تفسیر معروفش و به پیروی او علامه فیض در تفسیر صافی چه خوب و عالی تفسیر کرده اند آیه را که می گویند: معنی جمله «لیتخذ بعضهم بعضا سخریا» این است که یکدیگر را در نیازهای خود مورد استفاده قرار دهند و به این وسیله میانشان الفت (به یکدیگر چسبیدن) پیدا شود و به این وسیله کار عالم انتظام یابد. در حدیث نیز آمده است که معنی آیه این است که همه را نیازمند یکدیگر آفریده ایم. رابطه تسخیری به این صورت است که در عین اینکه نیازهای طبیعی انسانها را به یکدیگر پیوند داده است، جامعه از صورت میدان مسابقه آزاد خارج نمی شود، بر خلاف رابطه جبری. زندگی حیوانات اجتماعی بر اساس رابطه جبری است. لهذا اجتماعی بودن انسان با اجتماعی بودن زنبور عسل یا موربانه فرق دارد. بر زندگی آنها قوانین جبری حکمفرماست؛ زندگی آنها میدان مسابقه نیست، امکان بالا رفتن و پایین رفتن وجود ندارد. انسان در همان حال که اجتماعی است، از نوعی حریت و آزادی برخوردار است. اجتماع انسان میدان مسابقه‌ای است برای پیشروی و تکامل. قید و بندهایی که آزادی فردی را در مسیر تکامل محدود می‌کند، مانع شکفتن استعدادهای انسانی است. انسان مدل نظریه ماتریالیستی چون از درون به آزادی نرسیده و تنها تعلقات بیرونی‌اش بریده شده، مرغ بی‌بال و پری است که قید و بند از او برداشته شده ولی در اثر بی‌بال و پر بودن قادر به پرواز نیست. و اما انسان مدل نظریه ایده آلیستی از درون آزاد است و از بیرون بسته، مرغ با بال و پری است که پایش به جسم سنگینی بسته شده است. ولی انسان مدل نظریه رئالیستی مرغ با بال و پری است که هم وسیله پرواز دارد و

هم قیدوبندهای سنگین از پاهایش برگرفته شده است. از مجموع آنچه گفتیم روشن شد که توحید عملی - اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی - عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول پرستی، جاه پرستی و غیره، و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه پرستی حق از طریق نفی طاغوتها و تبعیضها و بی‌عدالتیها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی‌گردد و جز در پرتو حق پرستی به یگانگی نمی‌رسد. قرآن کریم در سوره مبارکه زمر آیه ۲۹ تفرق و تشتت شخصیت انسان و سرگردانی او و بی‌جهتی او را در نظام شرک و متقابلاً یگانگی و به وحدت رسیدن و یک جهت شدن و در مسیر تکامل واقع شدن او را در نظام توحیدی چنین بیان می‌کند: «ضرب الله مثلا رجلا فیه شرکاء متشاکسون و رجلا سلما لرجل هل یستویان مثلا». خدا مثلی می‌آورد، مثل مردی که بنده چند فرد بدخوی ناسازگار است (که هر کدام با خشونت و بدخویی او را به سویی فرمان می‌دهند) و مردی دیگر که تسلیم یک فرد است. آیا این دو مانند یکدیگرند؟ انسان در نظام شرک هر لحظه به سویی و به جانب قطبی کشیده می‌شود، خسی است بر دریا، موجها هر لحظه او را در جهتی با خود می‌برند، اما در نظام توحیدی مانند یک کشتی مجهز به دستگاه‌های راهنمایی است، در یک حرکت منظم و هماهنگ تحت فرمان مقامی خیرخواه.

مراتب و درجات شرک

همچنانکه توحید مراتب و درجات دارد شرک نیز به نوبه خود مراتبی دارد که از مقایسه مراتب توحید با مراتب شرک به حکم "تعرف الاشياء باضدادها"، هم توحید را بهتر می‌توان شناخت و هم شرک را. تاریخ نشان می‌دهد که در برابر توحیدی که پیامبران الهی از فجر تاریخ به آن دعوت می‌کرده‌اند، انواع شرکها نیز وجود داشته است.

الف. شرک ذاتی

بعضی از ملل به دو (ثنویت) یا سه (تثلیث) یا چند اصل قدیم ازلی مستقل از یکدیگر قائل بوده‌اند، جهان را چند پایه‌های و چند قطبی و چند کانونی می‌دانسته‌اند. ریشه این گونه اندیشه‌ها چه بوده است؟ آیا هر یک از این اندیشه‌ها انعکاس و نمایشگر وضع اجتماعی آن مردم بوده است؟ مثلاً آنگاه که مردمی به دو اصل قدیم و ازلی و دو محور اصلی

برای جهان قائل بوده‌اند، از آن رو بوده که جامعه شان به دو قطب مختلف تقسیم می‌شده است و آنگاه که به سه اصل و سه خدا معتقد بوده‌اند، نظام اجتماعی‌شان نظام تثلیثی بوده است؟ یعنی همواره نظام اجتماعی به صورت یک اصل اعتقادی در مغز مردم انعکاس می‌یافته است و قهراً آنگاه که اعتقاد توحیدی و یک اصلی جهان به وسیله پیامبران توحیدی مطرح شده است، هنگامی بوده که نظام اجتماعی به یک قطبی گراییده است؟ این نظریه از نظریه‌ای فلسفی منشعب می‌شود که ما در گذشته درباره آن بحث کرده‌ایم و آن اینکه جنبه‌های روحی و فکری انسان و نهادهای معنوی جامعه از قبیل علم و قانون و فلسفه و مذهب و هنر تابعی از نظامات اجتماعی - بالاخص اقتصادی - اوست و از خود اصالتی ندارند. در گذشته به این نظریه پاسخ داده‌ایم و چون برای فکر و اندیشه، برای ایدئولوژی و بالاخره برای انسانیت اصالت و استقلال قائل هستیم، اینچنین نظریات جامعه‌شناسانه‌ای را برای شکر و توحید، بی‌اساس می‌دانیم. البته اینجا مساله دیگر هست که با این مساله نباید اشتباه شود و آن اینکه گاهی یک نظام اعتقادی و مذهبی وسیله سوء استفاده در یک نظام اجتماعی واقع می‌شود، همچنانکه نظام خاص بت پرستی مشرکان قریش وسیله‌ای برای حفظ منافع رباخواران عرب بود، ولی گروه رباخواران از قبل ابوسفیانها و ابوجهله‌ها و ولید بن مغیره‌ها کوچکترین اعتقادی به آن بتها نداشتند و فقط برای حفظ نظام اجتماعی موجود از آنها دفاع می‌کردند. این دفاعها عملاً آنگاه صورت جدی به خود گرفت که نظام توحیدی ضد استثمار و ضد رباخواری اسلام طلوع کرد. بت پرستان که بیشتر نابودی خود را می‌دیدند، حرمت و قداست معتقدات عامه را بهانه کردند. در آیات قرآن به این مساله و این

نکته فراوان اشاره شده است، مخصوصاً در داستان فرعون و موسی، ولی چنانکه می‌دانیم این مساله غیر از آن مساله است که به طور کلی نظم اقتصادی زیر بنای نظام فکری و اعتقادی است و هر نظام فکری و اعتقادی عکس‌العمل جبری نظام اقتصادی و اجتماعی است. آنچه مکتب انبیاء به شدت آن را نفی می‌کند این است که هر مکتب فکری الزاماً تبلور یافته خواسته‌های اجتماعی است که خود آن خواسته‌ها به نوبه خود زاینده شرایط اقتصادی می‌باشند. بنابراین نظریه که صددرصد نظریه‌ای ماتریالیستی است، مکتب توحیدی انبیاء نیز به نوبه خود تبلور یافته خواسته‌های اجتماعی و مولود نیازهای اقتصادی زمان خودشان بوده است، یعنی رشد ابزار تولید منشا یک سلسله خواسته‌های اجتماعی شده است که می‌بایست به صورت یک اندیشه توحیدی توجیه شوند. انبیاء پیشقراولان و در واقع مبعوثان این نیاز اجتماعی و اقتصادی می‌باشند و این است معنی زیر بنای اقتصادی داشتن یک فکر و عقیده و اندیشه و از آن جمله اندیشه توحید. قرآن به حکم اینکه برای انسان قائل به فطرت است و فطرت را یک بعد وجودی اساسی انسان می‌شمارد که به نوبه خود منشا یک سلسله اندیشه‌ها و خواسته‌هاست، دعوت توحیدی انبیاء را پاسخ‌گویی به این نیاز فطری می‌داند و برای توحید، زیر بنایی جز فطرت توحیدی عمومی بشر قائل نیست. قرآن به حکم اینکه برای انسان فطرت قائل است، شرایط طبقاتی را عامل جبری یک فکر و یک عقیده نمی‌شمارد. و اگر شرایط طبقاتی جنبه زیربنایی داشته باشند و فطرتی در کار نباشد، هر کسی جبراً شاهین اندیشه‌اش و عقربه تمایلاتش به آن سو متمایل می‌شود که پایگاه طبقاتی او اقتضا دارد. در این صورت، اختیار و انتخابی در کار نیست، نه فرعونها مستحق ملامت‌اند و نه ضد فرعونها شایسته تحسین و ستایش، زیرا انسان آنگاه مستحق ملامت و یا سزاوار

تحسین است که بتواند غیر آنچه هست باشد - اما اگر نتواند جز آنکه هست باشد مثل سیاهی سیاهپوست و سفیدی سفیدپوست - نه مستحق ملامت است و نه شایسته ستایش. ولی می‌دانیم که انسان محکوم به اندیشه طبقاتی نیست، می‌تواند بر ضد منافع طبقاتی خود شورش کند، همچنانکه موسای بزرگ شده در تنعم فرعونی چنین شورش‌ای بود. این خود دلیل بر این است که مساله زیربنا و روبنا علاوه بر اینکه انسانیت انسان را از او سلب می‌کند، خرافه‌ای بیش نیست. البته این به این معنی نیست که وضع مادی و وضع فکری در یکدیگر تاثیر ندارند، از یکدیگر بیگانه و در یکدیگر غیر مؤثرند، بلکه به معنی نفی زیربنا بودن یکی و روبنا بودن دیگری است، وگرنه این خود قرآن است که می‌گوید: «ان الانسان لیطغی ان راه استغنی» (۱). انسان وقتی که خود را بی‌نیاز و متمکن می‌بیند طاغی می‌گردد. قرآن نقش خاص ملا و مترفین را در مبارزه با پیامبران و نقش خاص مستضعفین را در حمایت آنها تایید می‌کند ولی به این وجه که فطرت انسانی را - که شایستگی دعوت و تذکر به انسان می‌دهد - در همه قائل است. تفاوت دو گروه در این است که در عین اینکه "مقتضای" پذیرش دعوت، به حکم فطرت در هر دو گروه هست، یک گروه از نظر روحی از یک مانع بزرگ یعنی منافع مادی موجود و امتیازات ظالمانه تحصیل شده باید بگذرد (گروه ملا و مترف)، اما گروه دیگر چنین مانعی جلوی راه ندارد - و به قول سلمان: "نجی المخفون" (سبکباران نجات

پاورقی:

۱. علق / ۶ و ۷.

یافتند) - بلکه علاوه بر آنکه مانعی جلو راه پاسخگویی مثبت به فطرتشان نیست، مقتضی علاوه‌ای دارند آن اینکه از وضع زندگانی سختی به وضع بهتری می‌رسند. این است که اکثریت پیروان پیامبران مستضعفانند ولی همواره پیامبران از میان گروه دیگر حامیانی به دست آورده و آنها را علیه طبقه و پایگاه طبقاتی‌شان شورانیده‌اند، همچنانکه گروهی از مستضعفان به صف دشمنان انبیاء در اثر حکومت یک سلسله عادات و تلقینات و گرایشهای خونی و غیره پیوسته‌اند. قرآن دفاع فرعونها و ابوسفیانها را از نظام شرک آلود زمان خودشان - که احساسات مذهبی مردم را علیه موسی و خاتم النبیین تحریک می‌کردند - به این معنی تلقی نکرده است که اینها چون وضع طبقاتی‌شان آن بود جز آن نمی‌توانستند بیندیشند و خواسته‌های اجتماعی‌شان در آن عقاید متبلور شده بود، بلکه تلقی قرآن این است که اینها دغلبازی می‌کردند و در عین اینکه حقیقت را به حکم فطرت خدادادی می‌شناختند و درک می‌کردند، در مقام انکار برمی‌آمدند» و جحدوا بها و استیقننها انفسهم»(۱). قرن کفر آنها را "کفر جحودی" می‌داند، یعنی انکار زبان در عین "اقرار قلب، و به عبارت دیگر، این انکارها را نوعی قیام علیه حکم وجدان تلقی می‌کند. یکی از اشتباهات بزرگ این است که برخی پنداشته‌اند قرآن اندیشه مارکسیستی "ماتریالیسم تاریخی" را می‌پذیرد. ما در بخش دیگری از بحثهای جهان بینی اسلامی که درباره "جامعه و تاریخ" از نظر اسلام به بررسی می‌پردازیم، به تفصیل درباره این موضوع بحث خواهیم کرد. این نظریه نه با واقعیت‌های عینی تاریخ منطبق است و نه از نظر علمی، قابل دفاع.

پاورقی:

۱. نمل / ۱۴

به هر حال، اعتقاد به چند مبدئی، شرک در ذات است و نقطه مقابل توحید ذاتی است. قرآن آنجا که اقامه برهان می‌کند (برهان تمنع) و می‌گوید: «لو کان فیهما آلہة الا اللہ لفسدتا» (۱) در برابر این گروه اقامه برهان می‌کند. این گونه اعتقاد سبب خروج از جرگه اهل توحید و از حوزه اسلام است. اسلام شرک ذاتی را در هر شکل و هر صورت بکلی طرد می‌کند.

ب. شرک در خالقیت

برخی از ملل خدا را ذات بی‌مثل و مانند می‌دانستند و او را به عنوان یگانه اصل جهان می‌شناختند اما برخی مخلوقات او را با او در خالقیت شریک می‌شمردند. مثال می‌گفتند خداوند مسؤول خلقت شرور "نیست، شرور آفریده بعضی از مخلوقات است (۲). این گونه شرک که شرک در خالقیت و فاعلیت است، نقطه مقابل توحید افعالی است. اسلام این گونه شرک را نیز غیر قابل گذشت می‌داند. البته شرک در خالقیت به نوبه خود مراتب دارد که بعضی از آن مراتب، شرک خفی است نه شرک جلی، بنابراین موجب خروج کلی از جرگه اهل توحید و حوزه اسلام نیست.

ج. شرک صفاتی

شرک در صفات، به علت دقیق بودن مساله، در میان عامه مردم هرگز

پاورقی:

۱. انبیاء / ۲۲. قبلا درباره مفاد این آیه کریمه بحث کردیم. برای تقریر و توضیح برهان که برهان "تمنع" نامیده می‌شود رجوع شود به پاورقیهای جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

۲. بدبختیها، کژیها، عیبها و نقصها و خلاصه همه حوادث و وقایع نامطلوب را در اصطلاح "شرور" می‌گویند. در نحوه

انتساب شرور به خداوند بحثهای مفصل در کتاب دیگر مولف به نام "عدل الهی" شده است

مطرح نمی‌شود. شرک در صفات مخصوص برخی اندیشمندان است که در این گونه مسائل می‌اندیشند، اما صلاحیت و تعمق کافی ندارند. اشاعره از متکلمین اسلامی دچار این نوع شرک شده‌اند. این نوع شرک نیز شرک خفی است و موجب خروج از حوزه اسلام نیست.

د. شرک در پرستش

برخی از ملل در مرحله پرستش، چوب یا سنگ یا فلز یا حیوان یا ستاره یا خورشید یا درخت یا دریا را می‌پرستیده‌اند. این نوع از شرک فراوان بوده و هنوز هم در گوشه و کنار جهان یافت می‌شود. این شرک، شرک در پرستش است و نقطه مقابل توحید در عبادت است. سایر مراتب شرک که در بالا گفته شد شرک نظری و از نوع شناخت دروغین است، اما این نوع شرک، شرک عملی و از نوع "بودن" و "شدن" درغین است. البته شرک عملی نیز به نوبه خود مراتب دارد. بالاترین مراتبش که سبب خروج از حوزه اسلام است، همان است که گفته شد و شرک جلی خوانده می‌شود. اما انواع شرک خفی وجود دارد که اسلام در برنامه توحید عملی با آنها سخت مبارزه می‌کند. بعضی از شرکها آن اندازه ریز و پنهان است که با ذره‌بینهای بسیار قوی نیز به زحمت قابل دیدن است. در حدیث است از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله): «الشرك اخفی من دبیب الذر علی الصفا فی اللیلة الظلماء، و ادناه یحب علی شیء من الجور و یبغض علی شیء من العدل و هل الدین الا الحب و البغض فی الله. قال الله ان کنتم تحبون الله

فاتبعونی یحببکم الله « (۱). شرک (راه یافتن شرک) مخفی تر است از رفتن مورچه بر سنگ صاف در شب تاریک. کمترین شرک این است که انسان کمی از ظلم را دوست بدارد و از آن راضی باشد و یا کمی از عدل را دشمن بدارد. آیا دین چیزی جز دوست داشتن و دشمن داشتن برای خداست؟ خداوند می‌فرماید بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا (دستورات مرا که از جانب خداست) پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد. اسلام هرگونه هواپرستی، جاه پرستی، مقام پرستی، پول پرستی، شخص پرستی را شرک می‌شمارد. قرآن کریم در داستان برخورد موسی و فرعون، جابرانه فرمان راندن فرعون بر بنی اسرائیل را "تعبید" (بنده گرفتن) می‌خواند. از زبان موسی در جواب فرعون می‌گوید: "« و تلک نعمه تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل »" (۲). یعنی تو بنی اسرائیل را بنده خود ساخته‌ای و آنگاه بر من منت می‌گذاری که هنگامی که در خانه تو بودم چنین و چنان شد؟ بدیهی است که بنی اسرائیل نه فرعون را پرستش می‌کردند و نه بردگان فرعون بودند، بلکه صرفاً تحت سیطره طاغوتی و ظالمانه فرعون قرار داشتند که در جای دیگر از زبان فرعون این غلبه و سیطره ظالمانه را نقل می‌کند که: "« انا فوقهم قاهرون (۳) آنان زبردست ما و ما فوق آنها هستیم و قاهر بر آنها. و هم در جای دیگر از زبان فرعون نقل می‌کند: « و قومهما لنا عابدون »" (۴) یعنی خویشاوندان موسی و هارون

پاورقی:

۱. تفسیرالمیزان [متن عربی]، ذیل آیه "قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی.

۲. شعراء / ۲۲ ۳. اعراف / ۱۲۷ ۴. مؤمنون / ۴۷

(بنی اسرائیل) بندگان ما هستند. در این آیه کریمه کلمه "لنا" (از برای ما) بهترین قرینه است بر اینکه مقصود پرستش نیست، زیرا فرضاً بنی اسرائیل مجبور به پرستش بودند، فرعون را پرستش می‌کردند نه همه فرعونیان. را آن چیزی که از ناحیه فرعون و همه فرعونیان (به اصطلاح قرآن "ملا" فرعون) بر بنی اسرائیل تحمیل شده بود اطاعت اجباری بود. علی (علیه السلام) در خطبه "قاصعه" آنگاه که محکومیت بنی اسرائیل در چنگال فرعون و تسلط ظالمانه فرعون را شرح می‌دهد با تعبیر "بنده گرفتن" ذکر می‌کند، می‌فرماید: «اتخذتهم الفراعنة عبدا» «فراعنه آنان را عبد خود قرار داده بودند. آنگاه این بندگی را به این صورت توضیح می‌دهد: «فساموهم العذاب و جرعوهم المرار فلم تبرح الحال بهم من ذل الهلكة و قهر الغلبة لا يجدون حيلة في امتناع و لا سبيلا الى دفاع» فراعنه آنها را تحت شکنجه قرار دادند، جرعه‌های تلخ به آنها نوشانیدند، در ذلت هلاکت کننده و در مقهوریت ناشی از سلطه ظالمانه دشمن بسر می‌بردند و راهی برای خودداری یا دفاع نداشتند. از همه صریح‌تر و روشن‌تر مفاد آیه کریمه وعده خلافت الهی به اهل ایمان است که می‌فرماید:

« و عدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبدلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا » (۱).

خداوند نوید داده به آنان که ایمان آورده و شایسته عمل کرده‌اند که آنها را خلافت زمین دهد آنچنانکه پیش از آنها به کسانی دیگر خلافت زمین داد، دینی را که خداوند برای آنها پسندیده است منتشر سازد و ترس آنها را تبدیل به امنیت نماید. مرا عبادت کنند و چیزی را شریک من قرار ندهند جمله آخر این آیه که ناظر به این است که آنگاه که حکومت حق و خلافت الهی برقرار می‌شود اهل ایمان از قید اطاعت هر جباری آزادند، به این صورت بیان شده که تنها مرا عبادت می‌کنند و شریکی برای من نمی‌سازند. از این معلوم می‌شود که از نظر قرآن هر اطاعت امری عبادت است، اگر برای خدا باشد اطاعت خداست و اگر برای غیر خدا باشد شرک به خداست. این جمله عجیب است که فرمانبرداریه‌ای اجباری که از نظر اخلاقی به هیچ وجه عبادت شمرده نمی‌شود از نظر اجتماعی عبادت شمرده می‌شود. رسول اکرم (ص) فرمود: «اذا بلغ بنو العاص ثلثین اتخذوا مال الله دولا و عباد الله خولا و دین الله دخلا» (۲).

پاورقی:

۱. نور / ۵۵

۲. شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، شرح خطبه ۱۲۸

هرگاه اولاد عاص بن امیه (جد مروان حکم و اکثریت خلفای اموی) به سی تن رسد، مال خدا را میان خود دست به دست می‌کنند، بندگان خدا را بنده خود قرار می‌دهند و دین خدا را مغشوش می‌سازند. اشاره است به ظلم و استبداد امویان. بدیهی است که امویان نه مردم را به پرستش خود می‌خواندند و نه آنها را مملوک و برده خود ساخته بودند، بلکه استبداد و جباریت خود را بر مردم تحمیل کرده بودند. رسول خدا (ص) با آینده‌نگری الهی خود، این وضع را نوعی شرک و رابطه "رب و مربوبی" خواند.

مرز توحید و شرک

مرز دقیق توحید و شرک - چه توحید و شرک نظری و چه عملی - چیست؟ چه نوع اندیشه‌ای اندیشه توحیدی است و چه نوع اندیشه‌ای اندیشه شرکی؟ چه نوع عملی عمل توحیدی است و چه نوع عملی عمل شرکی؟ آیا اعتقاد به موجودی غیر خدا شرک است (شرک ذاتی) و لازمه توحید ذاتی این است که به موجودیت هیچ چیز غیر از خدا - و لو به عنوان آفریده او - اعتقاد نداشته باشیم (نوعی وحدت وجود)؟ بدیهی است که مخلوق خدا فعل خداست، فعل خدا خود شانی از شوون اوست، و ثانی او و در قبال او نیست. مخلوقات خداوند تجلیات فیاضیت او هستند. اعتقاد به وجود مخلوق از آن جهت که مخلوق است، متمم و مکمل اعتقاد به توحید است نه ضد توحید. پس مرز توحید و شرک، وجود داشتن و وجود نداشتن شیء دیگر، هر چند مخلوق خود او، نیست. آیا اعتقاد به نقش مخلوقات در تاثیر و تاجر و سببیت و مسببیت،

می‌دهد، صنعتگر در ساختن صنعت نقش دارد نه در کارکرد مصنوع پس از ساخته شدن، اگر سازنده اتومبیل هم بمیرد اتومبیل به کار خود ادامه می‌دهد، اگر چنین بیندیشیم که عوامل جهان - آب، باران، برق، حرارت، خاک، گیاه، حیوان، انسان و غیره - نسبتشان با خداوند چنین نسبتی است (چنانکه معتزله احیانا چنین نظری داده اند) قطعا شرک است. مخلوق در حدوث و بقا نیازمند به خالق است، در بقا و در تاثیر همان اندازه نیازمند است که در حدوث. جهان عین فیض، عین تعلق، عین ارتباط، عین وابستگی، و عین "از اویی" است، از این رو تاثیر و سببیت اشیاء عین تاثیر و سببیت خداوند است، خلاقیت قوه‌ها و نیروهای جهان - اعم از انسان و غیر انسان - عین خلاقیت خداوند و بسط فاعلیت اوست، بلکه اعتقاد به اینکه نقش داشتن اشیاء در کار عالم شرک است، شرک است، زیرا این اعتقاد ناشی از این نظر است که ناآگاهانه برای ذات موجودات، استقلالی در مقابل ذات حق قائل شده‌ایم، و از این رو اگر موجودات نقشی در تاثیر داشته باشند تاثیرات به قطبهای دیگر نسبت داده شده است. پس مرز توحید و شرک این نیست که برای غیر خداوند نقشی در تاثیرات و سببیتها قائل بشویم یا نشویم. آیا مرز توحید و شرک اعتقاد به قدرت و تاثیر مافوق الطبیعی است؟ یعنی اعتقاد به قدرت مافوق قوانین عادی طبیعت برای یک موجود، اعم از فرشته یا انسان (مثلا پیغمبر یا امام)، شرک است اما اعتقاد به قدرت و تاثیر در حد معمولی و متعارف شرک نیست. و همچنین اعتقاد به قدرت و تاثیر انسان از دنیا رفته نیز شرک است، زیرا انسان مرده جماد است و از نظر قوانین طبیعی، جماد نه شعور دارد نه قدرت و نه اراده، پس اعتقاد به درک داشتن مرده و سلام کردن به او و تعظیم کردن و احترام کردن او و خواندن و ندا کردن او و چیز خواستن از او شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی برای غیر خداست. و همچنین اعتقاد به

تأثیرات مرموز و ناشناخته برای اشیاء، مساله اعتقاد به تاثیر داشتن یک خاک بخصوص در شفای بیماری و یا تاثیر داشتن مکان مخصوص برای استجابت دعا شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی در یک شیء است، چه هر چه که طبیعی است، شناختنی و آزمودنی و حس کردنی و لمس کردنی است. علیهذا اعتقاد به مطلق تاثیرات برای اشیاء شرک نیست (آنچنانکه اشاعره پنداشته‌اند) بلکه اعتقاد به تاثیرات مافوق‌الطبیعی برای اشیاء شرک است. پس هستی تقسیم می‌شود به دو بخش: طبیعت و ماورای طبیعت. ماوراءالطبیعه قلمرو اختصاصی خداوند است و طبیعت قلمرو اختصاصی مخلوق او و یا قلمرو مشترک خدا و مخلوقات است. یک سلسله کارها جنبه ماوراءالطبیعی دارد از قبیل احیاء (زنده کردن) و امامت (میراندن)، روزی دادن و امثال اینها و باقی کارهای عادی و معمولی است. کارهای فوق معمولی قلمرو اختصاصی خداست و باقی، قلمرو مخلوقات او. این از جنبه توحید نظری. اما از جنبه توحید عملی هر نوع توجه معنوی به غیر خداوند یعنی توجهی که از طریق چهره و زبان توجه کننده و چهره و گوش ظاهری شخص مورد توجه، نباشد بلکه توجه کننده بخوهد نوعی رابطه قلبی و معنوی میان خود و طرف مقابل برقرار کند و او را بخواند و متوجه خود سازد و به او توسل جوید و از او اجابت بخوهد همه اینها شرک و پرستش غیر خداست، چون عبادت جز اینها چیزی نیست و عبادت غیر خدا به حکم عقل و ضرورت شرع جایز نیست و مستلزم خروج از اسلام است. بعلاوه انجام این گونه مراسم، گذشته از اینکه انجام مراسم عملی عبادت است برای غیر خدا و عین اعمالی است که مشرکان برای بتها انجام می‌دادند، مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی برای شخصیت مورد توجه (پیغمبر یا امام) است. (نظریه وهابیان و وهابی مابان عصر ما). این نظریه در زمان ما تا حدی شیوع یافته و در میان یک قشر

بالخصوص علامت روشنفکری شمرده می‌شود. ولی با توجه به موازین توحیدی، این نظریه از لحاظ توحید ذاتی در حد نظریه اشاعره شرک آلود است و از نظر توحید در خالقیت و فاعلیت، یکی از شرک آمیزترین نظریه هاست. قبلا در رد نظریه اشاعره گفتیم که اشاعره از اشیاء نفی تاثیر و سببیت کرده‌اند به حساب اینکه اعتقاد به تاثیر و سببیت اشیاء مستلزم اعتقاد به قطبها و منشأها در مقابل خداست، و گفتیم اشیاء آنگاه به صورت قطبها در مقابل خداوند درمی‌آیند که در ذات، استقلال داشته باشند. از اینجا معلوم می‌شود اشاعره ناآگاهانه نوعی استقلال ذاتی که مستلزم شرک ذاتی است برای اشیاء قائل بوده‌اند، اما از آن غافل بوده‌اند و خواسته‌اند با نفی اثر از اشیاء، توحید در خالقیت را تثبیت نمایند، لهذا در همان حال که شرک در خالقیت را نفی کرده‌اند، ناآگاهانه نوعی شرک در ذات را تایید کرده‌اند. عین این ایراد بر نظریه وهابی مابان وارد است. اینها نیز ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده‌اند و از این رو نقش مافوق حد عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته‌اند، غافل از آنکه موجودی که به تمام هویتش وابسته به اراده حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تاثیر مافوق الطبیعی او مانند تاثیر طبیعی او پیش از آنکه به خودش مستند باشد، مستند به حق است و او جز مجرای برای مرور فیض حق به اشیاء نیست. آیا واسطه فیض وحی و علم بودن جبرئیل و واسطه رزق بودن میکائیل و واسطه احیاء بودن اسرافیل و واسطه قبض ارواح بودن ملک الموت شرک است؟ از نظر توحید در خالقیت این نظریه بدترین انواع شرک است، زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است، زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است، کارهای ماوراءالطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو

اختصاصی مخلوقات خدا یا قلمرو اشتراکی خدا و مخلوق قرار داده است. قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است، همچنانکه قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است. برخلاف تصور رایج، وهابگیری تنها یک نظریه ضد امامت نیست، بلکه پیش از آنکه ضد امامت باشد، ضد توحید و ضد انسان است. از آن جهت ضد توحید است که به تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل است و بعلاوه به یک نوع شرک ذاتی خفی قائل است که توضیح داده شد، و از آن جهت ضد انسان است که استعداد انسانی انسان را که - او را از ملایک برتر ساخته و به نص قرآن مجید "خلیفه الله" است و ملائک مامور سجده به او - درک نمی‌کند و او را در حد یک حیوان طبیعی تنزل می‌دهد. بعلاوه تفکیک میان مرده و زنده به این شکل که مردگان حتی در جهان دیگر زنده نیستند و تمام شخصیت انسان بدن اوست که به صورت جماد در می‌آید، یک اندیشه مادی و ضد الهی است و ما در آینده در بحث معاد درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. تفکیک میان اثر مجهول و مرموز ناشناخته و آثار معلوم و شناخته شده، و اولی را برخلاف دومی ماوراءالطبیعی دانستن، نوعی دیگر از شرک است. اینجاست که به معنی سخن رسول اکرم (ص) پی می‌بریم که فرمود: "راه یافتن شرک در اندیشه‌ها و عقاید آنچنان آهسته و بی‌سر و صدا و بی‌خبر است که راه رفتن مورچه سیاه در شب تاریک بر روی سنگ سخت". حقیقت این است که مرز توحید و شرک در رابطه خدا و انسان و جهان، "از اویی" و "به سوی اویی" است. مرز توحید و شرک در توحید نظری "از اویی" است (انا لله). هر حقیقتی و هر موجودی مادام که او را در

ذات و صفات و افعال، با خصلت و هویت "از اوئی" بشناسیم، او را درست و مطابق با واقع و با دید توحیدی شناخته‌ایم، خواه آن شیء دارای یک اثر باشد یا نباشد و خواه آنکه آن آثار جنبه مافوق الطبیعی داشته باشد یا نداشته باشد، زیرا خدا تنها خدای ماوراءالطبیعه، خدای آسمان، خدای ملکوت و جبروت نیست، خدای همه جهان است. او به طبیعت همان اندازه نزدیک است و معیت و قیومیت دارد که به ماوراءالطبیعه، و جنبه ماوراءالطبیعه‌ای داشتن یک موجود به او جنبه خدایی نمی‌دهد. قبلاً گفتیم که جهان از نظر جهان بینی اسلامی ماهیت "از اوئی" دارد. قرآن کریم در آیات متعددی عملیات اعجاز‌آمیز از قبیل مرده زنده کردن و کور مادرزاد شفا دادن به برخی پیامبران نسبت می‌دهد، اما همراه آن نسبتها کلمه "بازنه" را اضافه می‌کند. این کلمه نمایشگر ماهیت "از اوئی" این کارهاست که کسی نپندارد انبیاء از خود استقلالی دارند. پس مرز توحید نظری و شرک نظری "از اوئی" است. اعتقاد به وجود موجودی که موجودیتش "از او" نباشد، شرک است. اعتقاد به تاثیر موجودی که موثریتش "از او" نباشد، باز هم شرک است، خواه اثر، اثر مافوق الطبیعی باشد مثل خلقت همه آسمانها و زمینها و یا یک اثر کوچک بی‌اهمیت باشد مثل زیر و رو شدن یک برگ. مرز توحید و شرک در توحید عملی "به سوی اوئی" است («انا الیه راجعون»). توجه به هر موجود - اعم از توجه ظاهری و معنوی - هرگاه به صورت توجه به یک راه برای رفتن به سوی حق باشد و نه یک مقصد، توجه به خداست. در هر حرکت و مسیر، توجه به راه از آن جهت که راه است و توجه به علامتها و فلشها و نشانه‌های راه برای گم نشدن و دور نیفتادن از مقصد از آن جهت که اینها علامتها و نشانه‌ها و فلشها هستند، "به سوی مقصد" بودن و "به سوی مقصد رفتن" است.

انبیاء و اولیاء راههای خدا هستند: «انتم السبیل الاعظم و الصراط الاقوم» (۱) آنان علامتها و نشانه‌های سیر الی الله هستند: «و اعلاما لعباده و منارا فی بلاده و ادلاء علی صراطه» (۲). هادیان و راهنمایان به سوی حق می‌باشند: «... الدعاش الی الله و الادلاء علی مرضاش الله» (۳). پس مساله این نیست که توسل و زیارت و خواندن اولیاء و انتظار کاری مافوق الطبیعی از آنها شرک است، مساله چیز دیگر است. اولاً باید بدانیم انبیاء و اولیاء چنین صعودی در مراتب قرب الهی کرده‌اند که از ناحیه حق تا این حد مورد موهبت واقع شده باشند یا نه؟ از قرآن کریم استفاده می‌شود که خداوند به پاره‌ای از بندگان خود چنین مقامات و درجاتی عنایت کرده است (۴). مساله دیگر این است که آیا مردمی که توسلات پیدا می‌کنند و به زیارت می‌روند و حاجت می‌خواهند، از نظر توحیدی درک صحیحی دارند یا ندارند؟ آیا واقعا با نظر "به سوی او" به زیارت می‌روند یا با فراموشی "او" و مقصد قرار دادن شخص زیارت شده که بدون شک اکثر مردم با چنان توجه غریزی به زیارت می‌روند. ممکن است اقلیتی هم باشند که فاقد درک توحیدی - و لو در حد غریزی - باشند به آنها باید توحید آموخت نه آنکه زیارت را شرک دانست. مساله سوم این است که اقوال و افعال که حکایتگر تسبیح و تکبیر و تحمید است و ستایش ذات کامل علی‌الاطلاق و غنی علی‌الاطلاق است، در مورد غیر خدا شرک است. سبوح مطلق و منزه مطلق از هر

پاورقی:

۱ و ۲ و ۳. از فقرات زیارت جامعه کبیره.

۴. رجوع شود به رساله ولاء ها و ولایتها از مؤلف.

نقص و کاستی اوست، بزرگ مطلق اوست، آن که همه ستایشها منحصرأ به او برمی‌گردد اوست، آن که همه حولها و قوه‌ها قائم به اوست ذات اوست. این گونه توصیفها - چه به صورت قولی و چه به صورت عملی - برای غیر خدا شرک است. ما قبلا درباره اینکه چه نوع کاری عبادت است بحث کرده‌ایم.

صدق و اخلاص

خداشناسی خود به خود بر روی تمام شخصیت و روحیه و اخلاق و اعمال بشر اثر می‌گذارد. اندازه این تاثیر به درجه ایمان بستگی دارد. هر اندازه ایمان انسان قوی‌تر و شدیدتر باشد، نفوذ خداشناسی در وجود انسان بیشتر می‌گردد و شخصیت آدمی را بیشتر تحت سیطره خود قرار می‌دهد. تاثیر و نفوذ خداشناسی در انسان مراتب و درجات دارد و تفاوت انسانها از نظر کمال انسانی و قرب به خداوند به این درجات بستگی دارد و همه اینها "صدق" و "اخلاص" نامیده می‌شود، یعنی همه این درجات، درجات صدق و اخلاص است. توضیح اینکه: قبلا گفتیم آنگاه که به خدا رومی‌آوریم و او را عبادت می‌کنیم، چنین ابراز می‌داریم که تنها مستحق اطاعت، ذات احدیت است و من در مقابل او تسلیم محض هستم. این گونه ایستادن و ابراز داشتن، عبادت است و جز برای خدا جایز نیست، ولی این اظهار و ابراز ما تا چه اندازه دارای "صدق" است؟ یعنی ما در عمل تا چه اندازه قید تسلیم در برابر غیر خدا را رها کرده‌ایم و در مقابل ذات او تسلیم محض هستیم؟ این جهت به درجه ایمان ما بستگی دارد. مسلما همه افراد از نظر صدق و اخلاص در یک درجه نیستند. برخی تا این حد پیش می‌روند که عملا جز امر خدا بر وجود آنها حاکم

می‌گذارد، در متن زندگی آن را پیاده می‌کند و به مرحله "صدق" درمی‌آورد. عبادت برای یک عبادتگر واقعی "پیمان" است و صحنه زندگی وفای پیمان است. این پیمان مشتمل بر دو شرط اصلی است: یکی رهایی و آزادی از حکومت و اطاعت غیر خدا - اعم از هوای نفس و مطامع نفسانی و از موجودات و اشیاء و اشخاص - و دیگر تسلیم محض در مقابل آنچه خدا به آن امر می‌کند و به آن راضی است و آن را دوست می‌دارد. عبادت واقعی برای عبادتگر عامل بزرگ و اساسی تربیت و پرورش روحی اوست. عبادت، برای عبادتگر درس است، درس وارستگی، آزادمنشی، فداکاری، محبت خدا، محبت خلق خدا، محبت امر خدا، همبستگی و دوستی اهل حق، احسان و خدمت به خلق، و... از آنچه توضیح دادیم روشن شد که توحید اسلامی، هیچ انگیزه‌ای غیر خدا را نمی‌پذیرد. واقعیت تکاملی انسان و واقعیت تکاملی جهان، واقعیت "به سوی اویی" است، هر چه رو به آن سو ندارد باطل و بر ضد مسیر تکاملی خلقت است. از نظر اسلام همچنانکه کار خود را باید برای خدا کرد، کار خلق را نیز باید برای خدا کرد. اینکه گفته می‌شود کار برای خدا یعنی کار برای خلق، راه خدا و خلق یکی است و برای خدا یعنی برای خلق، وگرنه کار برای خدا منهای خلق، آخوندبازی و صوفیگری است، سخن نادرستی است. از نظر اسلام راه، راه خداست و بس، و مقصد خداست نه چیز دیگر، اما راه خدا از میان خلق می‌گذرد. کار برای خود کردن نفس پرستی است، کار برای خلق کردن بت پرستی است، کار برای خدا و برای خلق کردن شرک و دوگانه پرستی است، کار خود و کار خلق برای خدا کردن توحید و خداپرستی است. در روش توحیدی اسلامی کارها باید به نام خدا آغاز شود. آغاز کردن کار بنام خلق بت پرستی

است و به نام خدا و خلق شرک و بت پرستی است و تنها به نام خدا توحید و یگانه پرستی است. از قرآن مجید در مورد "اخلاص" نکته جالبی استفاده می‌شود و آن اینکه مخلص بودن (به کسر لام) غیر از مخلص بودن (به فتح لام) است. مخلص بودن (به کسر لام) یعنی در عمل اخلاص ورزیدن، عمل را پاک و خالص برای خدا انجام دادن. اما مخلص بودن (به فتح لام) یعنی پاک و خالص شده برای خدا. بدیهی است که پاک و خالص کردن عمل، چیزی است و پاک و خالص بودن به تمام وجود، چیز دیگر است.

وحدت و یگانگی جهان

آیا جهان (طبیعت = مخلوقات مکانی و زمانی خدا) در مجموع خود یک "واحد" حقیقی است؟ آیا لازمه توحید، یعنی یگانگی خدا در ذات و صفات و فاعلیت، این است که خلقت در مجموع خود از نوعی یگانگی برخوردار باشد؟ اگر همه جهان در حکم یک واحد مرتبط است، این ارتباط به چه شکل است؟ آیا از نوع ارتباط اجزای یک ماشین است که صرفاً یک پیوند عرضی و مصنوعی است و یا از نوع ارتباط اعضای یک اندام است با اندام؟ به عبارت دیگر، آیا ارتباط اجزای جهان با جهان ارتباط مکانیکی است یا ارگانیکی؟ ما در جلد پنجم اصول فلسفه درباره این مطلب که وحدت جهان چه نوع وحدتی است بحث کرده‌ایم، همچنانکه در کتاب عدل الهی نیز درباره اینکه طبیعت یک "کل تجزیه ناپذیر" است و نبودن یک جزء از طبیعت مساوی است با نبودن کل، و برداشتن آنچه به اصطلاح "شُرور" نامیده می‌شود از طبیعت، مساوی است با نیستی تمام طبیعت، سخن گفته‌ایم. فلاسفه جدید بالاخص فیلسوف بزرگ آلمانی "هگل" اصل

«اندام وارگی» را - یعنی اینکه رابطه اجزای طبیعت با کل، رابطه عضو با اندام است - تایید کرده‌اند. هگل روی اصولی به اثبات این مطلب می‌پردازد که قبول آنها متوقف است بر قبول همه اصول فلسفه. او پیروان مادی هگل، یعنی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک، نیز این اصل را از هگل گرفته و تحت عنوان اصل تاثیر متقابل یا اصل ارتباط همگانی اشیاء یا اصل همبستگی تضادها، به شدت از آن دفاع می‌کنند و مدعی هستند که رابطه جزء با کل در طبیعت، رابطه ارگانیکی است نه مکانیکی، ولی آنجا که در مقام اثبات برمی‌آیند جز رابطه مکانیکی را نمی‌توانند اثبات کنند. حقیقت این است که روی اصول فلسفه مادی، اثبات اینکه جهان در کل خود به منزله یک اندام است و رابطه اجزاء با کل رابطه عضو با اندام است غیر قابل اثبات است. فلاسفه الهی که از قدیم الایام ادعا کرده‌اند جهان "انسان کبیر" است و انسان "عالم صغیر"، به چنین رابطه‌ای نظر داشته‌اند. در میان فلاسفه اسلامی، "اخوان الصفا" بیش از سایر فلاسفه بر این موضوع اصرار داشته‌اند. عرفا نیز به نوبه خود بیش از حکما و فلاسفه به جهان و هستی به چشم وحدت می‌نگرند. از نظر عرفا تمام خلقت و کائنات "جلوه واحد" شاهد ازلی است.

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از پرتو می‌در طمع خام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد

عرفا، ماسوی را "فیض مقدس" می‌نامند و در مقام تمثیل می‌گویند فیض مقدس مانند مخروط است که از جهت "راس" یعنی از جهت ارتباط با ذات حق، بسیط محض است و از جهت قاعده ممتد و منبسط. ما در اینجا به هیچ یک از بیاناتی که فلاسفه یا عرفا کرده‌اند نمی‌پردازیم، مطلب را از آن جهت که به مباحث گذشته ما ارتباط دارد

تعقیب می‌کنیم. در گذشته گفتیم که جهان واقعیت "از اویی" و "به سوی اویی" دارد. از طرفی در محل خود ثابت است که جهان یک واقعیت متحرک و سیال نیست، بلکه عین حرکت و سیلان است (۱)، از طرف دیگر در مباحث حرکت این نکته به ثبوت رسیده است که وحدت مبدا و وحدت منتهی و وحدت مسیر، به حرکتها نوعی وحدت و یگانگی می‌بخشد. پس نظر به اینکه کل جهان از یک مبدا و به سوی یک مقصد و در یک مسیر تکاملی روان است، خواه ناخواه جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.

غیب و شهادت

جهان بینی توحیدی اسلامی، جهان را مجموعی از غیب و شهادت می‌داند، یعنی جهان را تقسیم می‌کند به دو بخش: جهان غیب و جهان شهادت. در خود قرآن کریم مکرر از غیب و شهادت، خصوصاً از غیب، یاد شده است. ایمان به "غیب" رکن ایمان اسلامی است: «الذین یؤمنون بالغیب» (۲). آنان که به غیب ایمان می‌آورند. «و عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو» (۳). خزائن غیب نزد اوست و جز او کسی به آنها آگاه نیست.

پاورقی:

۱. اینکه جهان طبیعت عین حرکت و سیلان است، حقیقتی است که تنها در فلسفه اسلامی اثبات شده است. برخی سیستمهای غربی نیز چنین ادعایی دارند ولی قادر به اثبات آن نیستند. تحقیق بیشتر را از مقاله "تضاد و حرکت در فلسفه اسلامی" از مجموعه مقالات فلسفی اثر مؤلف جستجو کنید.

۲. بقره / ۳

۳. انعام / ۵۹

غیب یعنی نهان. غیب یا نهان دو گونه است: نسبی و مطلق غیب. نسبی یعنی چیزی که از حواس یک نفر به علت دور بودن او از آن یا علتی نظیر این نهان است، مثلاً برای کسی که در تهران است، تهران شهادت است و اصفهان غیب است، اما برای کسی که در اصفهان است، اصفهان شهادت است و تهران غیب است. در قرآن کریم در مواردی کلمه غیب به همین مفهوم نسبی آمده است، مثل آنجا که می‌فرماید: «تلك من انباء الغیب نوحيها اليك» (۱). اینها از جمله خبرهای غیب است که بر تو وحی می‌کنیم. بدیهی است که قصص گذشتگان برای مردم این زمان غیب است، اما برای خود آنها شهادت است. ولی در مواردی دیگر قرآن کریم کلمه غیب را به حقایقی اطلاق می‌کند که "نادیدنی" است. فرق است میان واقعیتی که قابل حس و لمس باشد ولی به علت دوری یا مانع دیده نشود - آنچنانکه اصفهان از کسانی که در تهران هستند نهان است - و میان واقعیهایی که به علت نامحدودی و غیر مادی بودن، قابل احساس به حواس ظاهره نیست و به این اعتبار نهان است. بدیهی است آنجا که قرآن مؤمنان را توصیف می‌کند که به "غیب" ایمان دارند، مقصود غیب نسبی نیست، به غیب نسبی همه مردم - اعم از کافر و مؤمن - ایمان و اعتراف دارند. همچنین آنجا که می‌فرماید: «و عنده مفاتيح الغیب لا يعلمها الا هو» (۲) که اطلاع بر غیب را

منحصر به ذات

پاورقی:

۱. هود / ۴۹

۲. انعام/۵۹

حق می‌کند، مقصود غیب مطلق است و با غیب نسبی سازگار نیست. آنجا که غیب و شهادت با یکدیگر ذکر می‌شوند، مثلاً می‌فرماید: «عالم الغیب و الشهادت هو الرحمن الرحیم» (۱) او دانای نهان و پیداست، او بخشنده و مهربان است یعنی دانای محسوس و نامحسوس است، باز ناظر به غیب نادیدنی است نه غیب نسبی. رابطه این دو جهان (جهان غیب و جهان شهادت) چگونه است؟ آیا جهان محسوس مرزی دارد و ورای این مرز جهان غیب است؟ مثلاً از اینجا تا پشت بام آسمان، جهان شهادت است و از آن به بعد جهان غیب است؟ بدیهی است که این گونه تصورات، عامیانه است. با این فرض که مرزی جسمانی دو جهان را از هم جدا کند، هر دو جا شهادت و هر دو جهان جسمانی و مادی خواهد بود. رابطه غیب و شهادت را با تعبیری مادی و جسمانی نمی‌توان توضیح داد. حداکثر تعبیری که مطلب را به ذهن نزدیک کند این است که بگوییم شبیه رابطه اصل و فرع یا شخص و سایه است، یعنی این جهان به منزله انعکاسی از آن جهان است. از قرآن چنین استنباط می‌شود که هر چه در این جهان است "وجود تنزل یافته" موجودات جهان دیگر است. آنچه در آیه سابق الذکر، "مفتاح" نامیده شده در آیه دیگر "خزائن" نامیده شده است: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (۲). هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‌ها و اصلهای آن نزد ماست و از آن فرود نمی‌آوریم مگر به اندازه معین.

پاورقی:

۱. حشر / ۲۲

۲. حجر / ۲۱

به این حساب است که قرآن همه چیز، حتی اشیایی نظیر سنگ و آهن را "نازل شده" تلقی می‌کند: «و انزلنا الحديد» (۱). ما آهن را فرود آوردیم. بدیهی است که منظور این نیست که همه اشیاء و از آن جمله آهن را از مکانی به مکانی دیگر انتقال داده‌ایم. آری، آنچه در این جهان است "حقیقت" و "اصل" و "کنه" آن در جهانی دیگر است که جهان غیب است و آنچه در آن جهان است "رقیقه" اش، "ظل" و "سایه" اش، مرتبه تنزل یافته‌اش در این جهان است (۲).

چرخ با این اختران نغز خوش و زیباستی	صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت	بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود	با همه و بی‌همه مجموعه و یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری	گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

قرآن همچنانکه تحت عنوان "غیب" نوعی ایمان و بینش را درباره هستی عرضه می‌دارد و لازم می‌شمارد، احیانا تحت عناوین دیگر این مطلب را بیان می‌کند، از قبیل ایمان به "ملائکه" یا ایمان به رسالت رسل پاورقی:

۱. حدید / ۲۵

۲. رجوع شود به تفسیر المیزان [متن عربی]: ج / ۷ ذیل آیه ۵۹ سوره انعام.

(ایمان به وحی):

« آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله »(۱). پیامبر و مؤمنان به آنچه بر پیامبر فرود آمده ایمان دارند. همه ایمان دارند به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و فرستادگانش. « و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا »(۲). آن کس که به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش و روز باز پسین کفر بورزد گمراه شده، گمراه شدن دوری. در این دو آیه، ایمان به کتابهای خدا مستقلا ذکر شده است. اگر مقصود از این کتابها، کتابهای آسمانی بود که بر پیامبران نازل شده است، همان ایمان به رسل کافی بود. این قرینه است که مقصود از این کتابها حقایقی از نوعی دیگر است که از نوع دفتر و ورقه نیست. در خود قرآن مکرر از حقایقی نهانی و غیبی با نام "کتاب مبین"، "لوح محفوظ"، "ام الکتاب"، "کتاب مرقوم" و "کتاب مکنون" یاد شده است (۳). ایمان به این نوع کتب ماورایی، جزئی از ایمان اسلامی است. اساسا پیامبران آمده‌اند که به بشر آن گونه بینش و جهان بینی بدهند که بشر تا آنجا که برایش مقدور است تصوری، هر چند مجمل، از مجموع نظام آفرینش داشته باشد. خلقت آفرینش محدود به امور حس کردنی

پاورقی:

۱. بقره / ۲۸۵

۲. نساء / ۱۳۶

۳. رجوع شود به تفسیر المیزان، ذیل آیاتی که این کلمات آمده است.

و لمس کردنی که در حوزه علوم حسی و تجربی است، نمی‌باشد. پیامبران می‌خواهند بینش انسان را از محسوس تا معقول و از آشکار تا نهان و از محدود تا نامحدود بالا ببرند. متاسفانه موج اندیشه‌های محدود مادی و حسی که از مغرب زمین برخاسته به آنجا کشیده که گروهی اصرار دارند همه مفاهیم عالی و وسیع و گسترده جهان بینی اسلامی را تا سطح محسوسات و مادیات تنزل دهند.

دنیا و آخرت

یکی دیگر از ارکان جهان بینی اسلامی، تقسیم جهان است به دنیا و آخرت. آنچه قبلا تحت عنوان غیب و شهادت گفتیم مربوط بود به جهانی مقدم بر این جهان، جهانی که سازنده این جهان و تدبیر کننده این جهان است. اگر چه از یک نظر جهان آخرت غیب است و جهان دنیا شهادت، ولی نظر به اینکه جهان آخرت متاخر از جهان دنیاست، جهانی است که انسان به سوی آن بازگشت می‌کند، تحت عنوان مستقل قابل توضیح است. جهان غیب جهانی است که از آنجا آمده‌ایم و جهان آخرت جهانی است که به آنجا می‌رویم. این است معنی سخن علی (علیه السلام): «رحم الله امرء علم من این و فی این و الی این؟» رحمت حق شامل حال کسی که بداند از کجا؟ در کجا؟ به کجا؟ علی نفرمود خدا رحمت کند کسی را که بداند از چه؟ و در چه؟ و از چه؟ اگر چنین می‌گفت، می‌گفتیم مقصود این است که از چه آفریده شده‌ایم؟ از خاک. در چه خواهیم رفت؟ در خاک. باز از چه برمی‌خیزیم؟ از خاک. اگر چنین گفته بود، اشاره‌ای بود به این آیه

قرآن که: «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره اخری» (۱). شما را از زمین آفریده‌ایم و به زمین باز می‌گردانیم و از زمین بار دیگر بیرون می‌آوریم. اما سخن علی در اینجا ناظر به آیات دیگری از قرآن است و مفهوم بالاتری دارد و آن اینکه از چه جهانی آمده‌ایم؟ در چه جهانی هستیم؟ به سوی چه جهانی می‌رویم؟ دنیا و آخرت نیز مانند غیب و شهادت، از نظر جهان بینی اسلامی دو مفهوم مطلق‌اند نه نسبی، و به تعبیر قرآن هر کدام نشئه‌ای جداگانه هستند. آنچه نسبی است کار دنیایی و کار آخرتی است، یعنی یک کار اگر به منظور نفس پرستی باشد کار دنیایی است و احیاناً همان کار اگر برای خدا و در راه رضای خدا باشد کار آخرتی است. بعداً تحت عنوان "زندگی جاوید یا حیات اخروی" درباره دنیا و آخرت، مفصل بحث خواهیم کرد.

پاورقی:

۱. طه / ۵۵

حکمت بالغه و عدل الهی

در جهان بینی الهی پاره‌ای مسائل مطرح است که به رابطه جهان با خداوند مربوط می‌شود، از قبیل مسائل حدوث و قدم جهان و مسائل مربوط به نظام و ترتیب صدور موجودات و دیگر مسائل که در الهیات به تفصیل مطرح است. آنچه مناسب است در اینجا به آن اشاره شود مساله حکمت بالغه الهی و مساله عدل الهی است که قرابت بسیاری با یکدیگر دارند. مساله حکمت بالغه الهی به این صورت مطرح می‌شود که نظام هستی، نظامی حکیمانه است، یعنی نه تنها علم و شعور و اراده و مشیت در کار جهان دخیل است، بلکه نظام موجود، نظام احسن و اصلح است و وضعی دیگر و نظامی دیگر احسن و اصلح از این نظام، ممتنع و ناممکن است، جهان موجود کاملترین جهان ممکن است. اینجاست که پرسشها و ایرادها مطرح می‌شود مبنی بر اینکه حوادث

و پدیده‌هایی در جهان مشاهده می‌شود که از مقوله نقص یا شر یا زشتی یا عبث و پوچی است. حکمت الهی اقتضا می‌کند که کمال به جای نقص، خیر به جای شر، زیبایی به جای زشتی، و مفید بودن به جای عبث و پوچی بوده باشد. ناقص الخلقه‌ها، بلادها و مصیبت‌ها، قباحت منظرها، اعضا و اجزای زائد در بدن انسان و حیوان خلاف حکمت را ثابت می‌کند. عادلانه بودن نظام به این است که ظلم و تبعیضی در آن وجود نداشته باشد، آفات و بلاها وجود نداشته باشد، بلکه فنا و نیستی در آن وجود نداشته باشد، زیرا آوردن موجودی به هستی و لذت هستی را به او چشاندن و سپس فرستادن او به دیار نیستی ظلم است. عادلانه بودن نظام به این است که در موجودات آن نظام نقص‌هایی از قبیل جهل، عجز، ضعف و فقر وجود نداشته باشد، زیرا همینکه به اندام موجودی جامه هستی پوشانیده شد دریغ داشتن شرایط و کمالات هستی از او ظلم است. اگر نظام موجود نظام عادلانه است پس این همه تبعیضها چرا؟ چرا یکی سفید است و یکی سیاه؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی سالم است و دیگری علیل؟ چرا یک موجود، انسان آفریده شده و دیگری گوسفند یا عقرب یا کرم خاکی؟ یکی شیطان آفریده شده و دیگری فرشته؟ چرا همه یکسان آفریده نشدند و یا چرا کار برعکس نشد؟ مثلاً چرا آن که سفید یا زیبا یا سالم است، سیاه یا زشت یا علیل نشد؟ و همین طور... اینها و امثال اینها یک سلسله پرسشهاست که درباره جهان مطرح است و جهان بینی توحیدی که جهان را فعل خدای حکیم عادل علی‌الاطلاق می‌داند، باید به این پرسشها پاسخ دهد. نظر به اینکه پاسخ تفصیلی به این پرسشها کتاب مستقل پر حجمی خواهد شد، بعلاوه ما خود کتابی به نام عدل الهی در همین موضوعات نگاشته‌ایم و مکرر چاپ شده و در دست است و راه حل این اشکالات را

در آن کتاب ارائه داده‌ایم، از ورود تفصیلی خودداری می‌کنیم و جویندگان را به آن کتاب ارجاع می‌دهیم. در اینجا فقط به ذکر اصولی چند که آشنایی با آنها زمینه حل اشکالات را به دست می‌دهد، اکتفا می‌کنیم و نتیجه‌گیری را بر عهده خود خواننده محترم می‌گذاریم: الف. اصل غنا و کمال ذات حق: خدای متعال به حکم اینکه واجب الوجود علی‌الاطلاق است و فاقد هیچ کمالی و فعلیتی نیست، هیچ کاری را برای رسیدن خودش به هدفی و کمالی و برای جبران کمبودی در خودش نمی‌کند، کار او به معنی حرکت از نقص به کمال نیست. از این رو مفهوم حکمت درباره او این نیست که او در کارهای خود بهترین هدفها را برای خود و بهترین وسیله‌ها را برای رسیدن به هدفهای خود انتخاب می‌کند. حکمت با این مفهوم درباره انسان صادق است نه درباره خدا. حکمت الهی به معنی این است که کار او رسانیدن موجودات است به کمالات و غایات وجودشان. کار او ایجاد است که خود به کمال وجود (از عدم) رساندن است و یا تدبیر و تکمیل و سوق دادن اشیاء به سوی کمالات و خیرات آنهاست که نوعی دیگر از افاضه و تکمیل است. یک قسمت از پرسشها و ایرادها و اشکالها از قیاس خدا به انسان پدید آمده. غالباً هنگامی که سؤال می‌شود "فایده و حکمت فلان مخلوق چیست؟" پرسش کننده خدا را مانند مخلوقی که در کارهایش از مخلوقات و موجودات حاضر برای هدف خودش می‌خواهد بهره بگیرد، در نظر می‌گیرد و اگر از اول توجه داشته باشد که معنی حکمت الهی این است که فعلش غایت دارد نه خودش، و حکمت هر مخلوقی غایتی است نهفته در نهاد خود آن مخلوق و خداوند او را به سوی غایت ذاتی خودش می‌راند، بسیاری از پرسشهایش پیشاپیش پاسخ خود را دریافت می‌کند. ب. اصل ترتیب: فیض الهی یعنی فیض هستی - که سراسر جهان را در بر گرفته - نظام خاص دارد. نوعی تقدم و تاخر و علیت و معلولیت و

سببیت و مسببیت میان موجودات و مخلوقات حکمفرماست که غیر قابل تخلف است، یعنی هیچ موجودی نمی‌تواند از مرتبه خاص خود تجاوز و تجافی کند و مرتبه موجودی دیگر را اشغال نماید. لازمه درجات و مقامات داشتن مراتب هستی این است که میان آنها نوعی اختلاف از نظر نقص و کمال و شدت و ضعف حکمفرما باشد. اختلاف و تفاوت به این معنی که لازمه مراتب هستی است، تبعیض نیست که ضد حکمت و ضد عدل شمرده شود، آنگاه تبعیض است که دو موجود قابلیت یک درجه معین از کمال را داشته باشند و به یکی داده شود و از دیگری دریغ گردد. اما آنجا که اختلافها و تفاوتها به قصورهای ذاتی برمی‌گردد، تبعیض نیست. ج. اصل کلیت: اشتباه دیگر انسان که از مقایسه خدا با خودش پیدا می‌شود این است که انسان تصمیم می‌گیرد در زمان معین و مکان معین و - البته تحت شرایط حاکم معین خانه‌ای - بسازد و می‌سازد یک مقدار آجر و گل و سیمان و آهن را که هیچ رابطه ذاتی با یکدیگر ندارند با یک سلسله پیوندهای مصنوعی به یکدیگر مربوط می‌سازد و نتیجه آنها ساختمان معینی است به نام خانه مسکونی. خداوند چطور؟ آیا کار خداوند از این قبیل است؟ آیا صنع متقن الهی از نوع پیوند مصنوعی و عاریتی ایجاد کردن میان چند امر بیگانه است؟ ایجاد این گونه پیوندهای مصنوعی و عاریتی کار مخلوقی از قبیل انسان است که جزئی از این نظام است و در محدوده‌ای معین، از قوا و نیروها و خاصیت‌های موجود و مخلوق اشیاء بهره‌گیری می‌کند، کار مخلوقی است که فاعلیتش و خالقیتش در حد فاعلیت حرکت است نه در حد فاعلیت ایجاد، یعنی در این حد است که حرکتی - آن هم قسری نه طبعی - در یک شیء موجود به وجود می‌آورد. اما خداوند فاعل

ایجاد است او ایجاد کننده اشیاء با همه قوا و نیروها و خاصیتها و خصلتهای آنهاست. مثلاً انسان از آتش موجود و برق موجود بهره‌گیری می‌کند و ترتیب این کار جزئی خود را طوری می‌دهد که در یک لحظه و یک مورد که برایش مفید است از آن استفاده کند و در لحظه دیگر و شرایط دیگر که مضر به حال اوست اثر آتش یا برق ظاهر نشود. ولی خداوند، خالق و به وجود آورنده برق و آتش است با همه خاصیت‌های آنها لازمه وجود برق و آتش این است که گرم کنند یا حرکت ایجاد کنند یا بسوزانند. خدا برق یا آتش را برای شخص خاص و مورد خاص نیافریده که مثلاً کلبه فقیر را گرم کند اما جامه او را اگر در آتش افتاد نسوزاند. خدا آتش را خلق کرده که خاصیتش احتراق است، پس آتش را در کلیتش در نظام عالم باید در نظر گرفت که وجودش لازم و مفید و موافق حکمت است نه در جزئیاتش، که در فلان مورد جزئی برای فلان غرض فردی و شخصی آیا مفید و خیر و حکمت است یا نه؟ به عبارت دیگر، علاوه بر اینکه در حکمت الهی غایت را باید غایت فعل گرفت نه غایت فاعل، و حکیم بودن خدا به معنی ایجاد بهترین نظام برای رسانیدن موجودات به غایات آنهاست نه به معنی فراهم کردن بهترین وسیله برای خروج خودش از نقص به کمال و از قوه به فعل و برای وصول به اهداف کمالیه خود - آری، علاوه بر این - باید بدانیم که غایات افعال الهی غایات کلیه است نه غایات جزئی، غایت خلق آتش، احتراق است به طور کلی، نه فلان احتراق جزئی که احیاناً به حال یک فرد مفید است و یا احتراق جزئی دیگر که احیاناً به حال فرد دیگر زیانبار است. د. برای وجود یافتن یک حقیقت و واقعیت، تنها فیاضیت و تام الفاعلیه بودن فاعل کافی نیست، قابلیت قابل هم شرط است، عدم

قابلیت قابل در موارد زیادی منشا محرومیت برخی موجودات از برخی خیرات و کمالات می‌گردد. راز پیدایش برخی نقصها از قبیل جهلها و عجزها از نظر نظام کلی و جنبه ارتباط با واجب الوجود همین است. ه. خداوند متعال همان طور که واجب بالذات است، واجب من جمیع الجهات است، از این رو محال است که موجودی قابلیت وجود پیدا کند و از ناحیه او افاضه وجود نشود و امساک گردد. و. شرور و بدیها یا خود از سنخ نیستی‌اند، مانند جهلها، عجزها، فقرها، و یا از سنخ هستی‌اند اما شریعت آنها از آن نظر است که منشا نیستیها می‌گردند مانند زلزله‌ها، میکربها، سیلها، تگرگها و امثال اینها. هستیهای که منشا نیستیها می‌گردند، شریعتشان از نظر وجود اضافی و نسبی آنها به اشیاء دیگر است نه از نظر وجود فی نفسه آنها، یعنی هر چیزی که شر است برای خود شر نیست، برای چیز دیگر شر است. وجود حقیقی هر شیء، وجود فی نفسه اوست، وجود اضافی و نسبی او امری اعتباری و انتزاعی است و لازمه لاینفک وجود حقیقی اوست. ز. خیرات و شرور دو صف جداگانه و مستقل از یکدیگر را تشکیل نمی‌دهند، بلکه شرور لوازم و اوصاف لاینفک خیرات می‌باشند. ریشه شروری که خود از سنخ نیستی می‌باشند عدم قابلیت قابلهاست و به محض قابلیت قابل، افاضه وجود از ناحیه ذات واجب الوجود، حتمی و لایتخلف است، اما ریشه شروری که از سنخ نیستی نیستند، لاینفک بودن و جدایی ناپذیری آنها از خیرات است. ح. هیچ شری، شر محض نیست، عدمها و نیستیها به نوبه خود مقدمه هستیها و خیرات و کمالات‌اند، شرور به نوبه خود مقدمه و پله تکامل‌اند. این است که گفته می‌شود در هر شری خیری نهفته و در هر نیستی، هستی‌ای پنهان است. ط. قانون و سنت: جهان هستی به حکم اینکه بر طبق نظام علی و

معلولی جریان دارد و آن نظام - چنانکه گفته شد - کلی است، براساس قوانین و سنن جریان می‌یابد. قرآن کریم به صراحت این مطلب را تایید می‌کند. ی. جهان همچنانکه از یک نظام کلی لایتخلف برخوردار است، در ذات خود یک واحد تجزیه ناپذیر است، یعنی مجموع خلقت، یک واحد اندام‌وار را تشکیل می‌دهد. پس نه تنها شرور و اعدام از خیرات و هستیها تفکیک ناپذیرند، مجموعه اجزای جهان نیز به حکم اینکه یک واحد است و یک "جلوه" است، از یکدیگر جدایی ناپذیرند. بنابر اصول دهگانه فوق آنچه امکان وجود دارد، نظام معین کلی لایتغیر است، پس امر جهان دایر است میان اینکه موجود باشد با نظام معین و یا اصلا موجود نباشد. اینکه موجود باشد و نظام نداشته باشد و یا نظام به شکلی دیگر باشد، مثلا علتها به جای معلولها و معلولها به جای علتها باشد، محال است. پس آنچه از نظر حکمت بالغه مطرح این است که جهان با نظام معین وجود داشته باشد و یا هیچ چیزی وجود نداشته باشد. بدیهی است که حکمت اقتضا می‌کند افضل را، یعنی هستی را نه نیستی را. ایضا آنکه امکان وجود دارد، وجود اشیاء است با همه لوازم و اوصاف لاینفک آنها. و اما اینکه خیرات و هستیها و از شرور و نیستیها جدا شوند، خیال محض و توهم محال است. پس از این نظر نیز آنچه از جنبه حکمت بالغه مطرح است، بود و نبود خیرات و شرور است تواما، نه بودن خیرات و نبودن شرور. ایضا آنچه امکان وجود دارد، کل جهان است به صورت یک واحد به هم بسته نه وجود یک جزء و عدم جزء دیگر پس از نظر. حکمت بالغه آنچه قابل مطرح شدن است، بود و نبود کل است نه بودن یک جزء و نبودن جزئی دیگر.

اصول فوق اگر درست هضم گردد، کافی است که همه شبهات و اشکالات حکمت بالغه و عدل کامل الهی را نقش بر آب نماید. بار دیگر خواننده محترم را به کتاب عدل الهی ارجاع می‌دهم و از اینکه به حکم ضرورت این مسائل را که از سطح این کتاب بالاتر است طرح کردم پوزش می‌طلبم. در پایان، نظر به اینکه بحث "عدل" تاریخچه مخصوصی در میان مسلمین دارد بطوریکه جزء اصول مذهب شیعه قرار گرفته - یعنی از نظر شیعه عدل یکی از اصول اسلام است - بی فایده نیست اشاره‌ای به این تاریخچه بشود.

تاریخچه اصل عدل در فرهنگ اسلامی

در شیعه اصل عدل یکی از اصول دین است. در مقدمه کتاب عدل الهی گفته‌ایم که اصل عدل در فرهنگ اسلامی تقسیم می‌شود به عدل الهی و عدل انسانی. عدل الهی تقسیم می‌شود به عدل تکوینی و عدل تشریحی. عدل انسانی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به عدل فردی و عدل اجتماعی. عدلی که از اختصاصات مذهب شیعه شمرده شده است و به همین دلیل و همین معنی جزء اصول دین در مذهب شیعه قرار گرفته است، عدل الهی است و این نوع از عدل است که در متن جهان بینی اسلامی واقع می‌شود. عدل الهی یعنی اعتقاد به اینکه خداوند، چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریح، به حق و عدل رفتار می‌کند و ظلم نمی‌نماید. علت اینکه اصل عدل یکی از اصول در مذهب شیعه قرار گرفت، این است که گروهی در میان مسلمین پیدا شدند که آزادی و اختیار انسان را انکار کردند. آنها درباره قضا و قدر الهی نوعی اعتقاد پیدا کردند که با آزادی انسان بکلی منافی بود. آنها اصل علت و معلول و سبب و مسبب را در نظام کلی جهان

و در نظام رفتار انسان انکار کردند و معتقد شدند که قضای الهی مستقیماً و بلاواسطه عمل می‌کند، بنابراین آتش نمی‌سوزاند بلکه خدا می‌سوزاند، مغناطیس به هیچ وجه تاثیری در جذب آهن ندارد بلکه خدا مستقیماً آهن را به طرف مغناطیس جذب می‌کند، انسان کار خوب یا بد نمی‌کند بلکه خدا مستقیماً کارهای خوب و بد را در پیکر انسان انجام می‌دهد. اینجا بود که مسأله مهمی طرح شد و آن اینکه اگر نظام علت و معلول بی‌حقیقت است و اگر انسان خودش نقش واقعی در انتخاب کارهایش ندارد، پس تکلیف پاداش و کیفر فردی چه می‌شود؟ چرا خداوند به برخی مردم پاداش می‌دهد و آنها را به بهشت می‌برد و برخی دیگر را کیفر می‌دهد و به جهنم می‌برد، در صورتی که هم کار خوب را خودش انجام داده است و هم کار بد را؟ کیفر دادن افراد انسان در حالی که کوچکترین اختیار و آزادی از خود نداشته‌اند ظلم است و برخلاف اصل قطعی عدل خداوندی است. عموم شیعه و گروهی از اهل تسنن که "معتزله" نامیده می‌شوند، با استناد به دلایل قطعی عقلی و نقلی، مسأله مجبور بودن انسان را و اینکه قضا و قدر الهی در جهان به طور مستقیم عمل می‌کند، نفی کردند و آن را منافی اصل عدل شمردند و از این رو به "عدلیه" معروف شدند. از اینجا معلوم می‌شود که اصل عدل هر چند یک اصل الهی است، یعنی مربوط است به یکی از صفات خدا، اما یک اصل انسانی نیز هست، زیرا مربوط است به آزادی و اختیار انسان. پس اعتقاد به اصل عدل در میان شیعه و معتزله یعنی اعتقاد به اصل آزادی انسان و مسؤولیت انسان و سازندگی انسان. پرسشی که در مورد عدل الهی - غالباً خصوصاً در عصر ما - اذهان را به خود متوجه می‌سازد در مورد برخی نابرابریهای اجتماعی است. می‌گویند چگونه است که برخی از افراد، زشت و برخی زیبا، برخی سالم

و برخی بیمار، برخی افراد مرفه و متمکن و برخی تهیدست و نیازمندند؟ آیا این نابرابریها برخلاف اصل عدل الهی نیست؟ آیا لازمه عدل الهی این نیست که همه افراد از نظر ثروت، عمر، فرزندان، مقامات اجتماعی، شهرت و محبوبیت متساوی باشند و هیچ گونه تفاوت و اختلافی در کار نباشد؟ آیا مسؤول این نابرابریها جز قضا و قدر الهی چیز دیگری می‌تواند باشد؟ ریشه این سؤال و این ابهام دو چیز است: یکی عدم توجه به کیفیت جریان قضا و قدر الهی. سؤال کننده خیال کرده است قضا و قدر الهی مستقیماً عمل می‌کند (۱)، مثلاً ثروتها مستقیماً بدون وساطت هیچ سبب و عاملی از خزانه غیب الهی حمل می‌شود و به در خانه مردم تقسیم می‌شود و همچنین سلامت‌ها، زیبایی‌ها، قدرتها، مقامها، محبوبیتها، فرزندان و سایر موهبتها. به این نکته توجه نشده است که هیچ نوع روزی‌ای - چه مادی، چه معنوی - مستقیماً از خزانه غیب تقسیم نمی‌شود، بلکه قضای الهی، یک نظام به وجود آورده است و منشا یک سلسله سنتها و قانونها شده است، هر کسی هر چه بخواهد باید از مجرای همان نظام و همان سنتها و قانونها بخواهد. ریشه دوم این اشتباه عدم توجه به مقام و موقع انسان به عنوان یک موجود مسؤول و تلاشگر برای بهتر کردن زندگی خود و مبارزه با عوامل طبیعت از یک طرف، و مبارزه با عوامل سوء اجتماعی و بدکرداریها و ستمگریهای افراد انسان از طرف دیگر است. اگر در جامعه‌های نابرابریه‌است، اگر برخی منعم‌اند و

کشتی

پاورقی:

۱. رجوع شود به کتاب انسان و سرنوشت، نوشته مؤلف. در آن کتاب مسائل مربوط به قضا و قدر مستوفی بیان شده است.

کشتی نعمت را در اختیار دارند و برخی مفلس و با دریا دریا محنت دست به گریبان‌اند، این قضای الهی نیست که مسؤول آن است، بلکه این انسان آزاد مختار و مسؤول است که مسؤول این نابرابری‌هاست.