جهانبینی توحیدی، ص7

جهان‏بینی‏

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 برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می‏دارد، زیرساز و تکیه‏گاه فکری آن مکتب به شمار می‏رود. این زیرساز و تکیه‏گاه اصطلاحاً «جهان‏بینی» نامیده می‏شود.

همه دینها و آیین ها و همه مکتب ها و فلسفه‏ های اجتماعی متکی بر نوعی جهان‏بینی 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 مسئولیت هایی که به وجود می‏آورد، همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان‏بینی‏ای است که عرضه داشته است.

حکما حکمت را تقسیم می‏کنند به حکمت عملی و حکمت نظری. «حکمت نظری» دریافت هستی است آنچنان که هست، و «حکمت عملی» دریافت خط مشی زندگی است آنچنان که باید. اینچنین

جهان بینی توحیدی ص8

«باید» ها نتیجه منطقی آنچنان «هست» هاست، بالاخص آنچنان «هست» هایی که فلسفه اولی‏ و حکمت مابعدالطبیعی عهده‏دار بیان آنهاست.

جهانْ احساسی و جهان‏شناسی‏

بدیهی است که از کلمه «جهان‏بینی» که ماده دیدن در آن به کار رفته است نباید به اشتباه بیفتیم و جهان‏بینی را به معنی «جهان احساسی» تلقی کنیم. جهان‏بینی به معنی جهان‏شناسی است و به مسئله معروف «شناخت» مربوط می‏شود. شناخت از مختصات انسان است، برخلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران است؛ لهذا جهان‏شناسی نیز از مختصات انسان است و به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد.

بسیاری از حیوانات از نظر جهان احساسی از انسان پیشرفته‏ترند، یا از نظر اینکه مجهز به بعضی حواس‏اند که انسان فاقد آن حس است آنچنان که گفته می‏شود برخی پرندگان از نوعی حس رادار برخوردارند، و یا در حواس مشترک با انسان از انسان بسی حساس‏ترند آنچنان که در باصره عقاب، شامه سگ یا مورچه و سامعه موش گفته می‏شود. برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان یعنی نوعی بینش عمیق درباره جهان است. حیوان فقط جهان را احساس می‏کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می‏کند.

شناخت چیست؟ چه رابطه‏ای است میان احساس و شناخت؟ چه عناصری غیر از عناصر احساسی در شناخت وارد می‏شوند؟ آن عناصر از کجا و چگونه وارد ذهن می‏شوند؟ مکانیسم عمل شناخت چیست؟ معیار شناخت صحیح از شناخت غلط چیست؟ ...

اینها یک سلسله مسائلی است که رساله‏ای مستقل را تشکیل

جهان بینی توحیدی9

می‏دهد و ما فعلًا نمی‏توانیم وارد بحث آنها بشویم. آنچه مسلّم 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 جهان‏بینی‏

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

جهان‏بینی 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 فرضیه‏ای نقش می‏بندد و سپس آن را در عمل، در لابراتوار مورد آزمایش قرار می‏دهد. اگر آزمایشْ آن را تأیید کرد به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می‏شود و تا فرضیه‏ای دیگر جامع‏تر که آزمونها بهتر آن را تأیید کند پدید نیامده است آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است و به محض وارد شدن فرضیه‏ای جامع‏تر میدان را برای او خالی می‏کند.

علم به این طریق به کشف علت ها و کشف آثار و معلول ها 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

جهان بینی توحیدی ص 10

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 مسئله بیاموزاند، دایره‏اش محدود است. محدود است به چه؟ به آزمون. تا آن حد پیش می‏رود که عملًا بتواند آن را تحت آزمایش درآورد. اما مگر می‏توان همه هستی را و همه جنبه‏های هستی را در بند آزمون درآورد؟ علم مثلًا در تعقیب علتها و سببها و یا در تعقیب معلولها و اثرها عملًا تا حد معینی پیش می‏رود و بعد به «نمی‏دانم» می‏رسد. علم مانند نورافکن قوی در یک ظلمت یلدایی است که‏ محدوده‏ای 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 عالِم 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 جهان‏بینی علمی، جزءشناسی است نه کل‏شناسی. علم، ما را به وضع برخی اجزاء جهان آشنا می‏کند نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان. جهان‏بینی علمی علما مانند فیل‏شناسی مردمی است که در تاریکی فیل را لمس می‏کردند؛ آن که گوش فیل

جهان بینی توحیدی ص11

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 جهان‏بینی علمی از نظر تکیه‏گاه بودن برای یک ایدئولوژی این است که علم از جنبه نظری، یعنی از جنبه ارائه واقعیت آنچنان که 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 اوّلی عقلی. فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد. به همین جهت جهان‏بینی علمی یک جهان‏بینی متزلزل و بی‏ثبات است و نمی‏تواند پایگاه ایمان واقع شود. ایمان پایگاه و تکیه‏گاهی محکم‏تر و تزلزل‏ناپذیرتر، بلکه تکیه‏گاهی که رنگ جاودانگی داشته باشد می‏طلبد.

جهان‏بینی علمی به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون) برای علم جبراً به وجود آورده است، از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان‏شناسی 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 غیرقابل تغییری وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و باشعور است یا مرده و بی‏شعور، و وجود انسان یک استثناء و تصادف است؟ آیاموجود معدوم می‏شود؟ آیا معدوم موجود می‏شود؟ آیا اعاده معدوم ممکن است یا محال؟ آیا جهان و تاریخ عیناً مو به مو- هرچند 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

جهان بینی توحیدی ص12

غیرمادی، و جهان مادی بخشی کوچک از مجموع جهان است؟ آیا جهان، هدایت‏شده و بیناست یا کور و نابینا؟ آیا جهان با انسان در حال داد و ستد است؟ آیا جهان در برابر نیکی و بدی انسان عکس‏العملی 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 مطلب را توضیح می‏دهیم:

ممکن است فردی درباره تهران اطلاعات منطقه‏ای و محلی داشته باشد، مثلًا جنوب تهران یا قسمتی از آن را دقیقاً و مشخص بشناسد به طوری که بتواند از حافظه خودْ 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، به طوری که اگر اطلاعات همه آنها را جمع‏آوری نماییم نسبت به جزء جزءِ تهران اطلاع کافی به دست می‏آوریم. ولی آیا اگر تهران را این‏گونه شناختیم، تهران را از هر جهت شناخته‏ایم؟ آیا می‏توانیم به این وسیله یک تصویر کلی از تهران به دست آوریم که مثلًا 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 مثلًا 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 توحیدی ص13

جهان‏بینی لازم است، یعنی برداشتهای کلی درباره مجموع و اندام جهان، ناتوان است.

از همه اینها گذشته، ارزش جهان‏بینی علمی، ارزش عملی و فنی است نه نظری. آنچه می‏تواند تکیه‏گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد ارزش نظری است نه عملی.

ارزش نظری علم در این است که واقعیت جهان همان‏گونه باشد که علم در آیینه خود ارائه می‏دهد. ارزش عملی و فنی آن این است که علم خواه آنکه واقعیت‏نما باشد و یا نباشد، در عمل به انسان توانایی ببخشد و مثمرثمر بوده باشد. صنعت و تکنیک امروز نمایشگر ارزش عملی و فنی علم است.

از شگفتی های 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 همان‏گونه است که علم ارائه می‏دهد- به موازات پیشرفتهای عملی‏ای است که انکارناپذیر است؛ در صورتی که امر کاملًا برعکس است‏ .

از آنچه گفتیم روشن شد که ایدئولوژی نیازمند به نوعی جهان‏بینی است که اولًا به مسائل اساسی جهان‏شناسی- 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 واقعیت‏نمایانه داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی؛ و روشن شد که جهان‏بینی علمی با همه مزایایی که از جهاتی دیگر

جهان بینی توحیدی ص14

دارد فاقد نیازهای سه‏گانه بالاست.

جهان‏بینی فلسفی‏

هرچند جهان‏بینی فلسفی دقت و مشخص بودن جهان‏بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن اصول اولًا 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 جهان‏بینی علمی دیده می‏شود، در جهان‏بینی فلسفی نیست، و هم محدودیت جهان‏بینی علمی را ندارد.

جهان‏بینی فلسفی پاسخگو به همان مسائلی است که تکیه‏گاههای ایدئولوژیها

هستند. تفکر فلسفی چهره و قیافه جهان را در کل خود مشخص می‏کند.

جهان‏بینی علمی و جهان‏بینی فلسفی، هر دو مقدمه عمل‏اند، ولی به دو صورت مختلف. جهان‏بینی 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 جهان‏بینی فلسفی به این صورت مقدمه عمل و مؤثر در عمل است که جهت عمل و راه انتخاب زندگی انسان را مشخص می‏کند. جهان‏بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس‏العمل 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 جهان‏بینی بدهد که پایه و مبنای یک ایدئولوژی قرار گیرد، ولی فلسفه

جهان بینی توحیدی ص15

می‏تواند.

جهان‏بینی مذهبی‏

اگر هرگونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را جهان‏بینی فلسفی بدانیم- قطع‏نظر از اینکه مبدأ آن جهان‏بینی چیست، قیاس و برهان و استدلال است یا تلقی وحی از جهان غیب- باید جهان‏بینی مذهبی را یک نوع از جهان‏بینی فلسفی بدانیم. جهان‏بینی مذهبی و جهان‏بینی فلسفی وحدت قلمرو دارند، برخلاف جهان‏بینی علمی.

ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‏شناسی مذهبی با جهان‏شناسی فلسفی دو نوع است.

در برخی مذاهب مانند اسلامْ جهان‏شناسی 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 جهان‏بینی اسلامی در عین حال یک جهان‏بینی عقلانی و فلسفی است.

از مزایای جهان‏بینی مذهبی- علاوه بر دو مزیت جهان‏بینی فلسفی: ثبات و جاودانگی، و دیگر عموم و شمول- که جهان‏بینی علمی و جهان‏بینی فلسفی محض فاقد آن است، قداست بخشیدن به اصول جهان‏بینی است.

و با توجه به اینکه یک ایدئولوژی، ایمان می‏طلبد و جذب شدن ایمان به یک مکتب، علاوه بر اعتقاد به جاودانگی و تغییرناپذیری اصول- که مخصوصاً جهان‏بینی علمی فاقد آن است- مستلزم حرمتی است در حد قداست، روشن می‏شود که یک جهان‏بینی آنگاه تکیه‏گاه یک ایدئولوژی و پایه ایمان قرار می‏گیرد که رنگ و صبغه مذهبی داشته باشد.

جهان بینی توحیدی ص16

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

معیار خوبی جهان‏بینی‏

جهان‏بینی خوب و عالی آن است که:

اولًا 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 آرمان‏ساز و شوق‏انگیز و آرزوخیز باشد.

رابعاً قدرت تقدس بخشیدن به هدفهای انسانی و اجتماعی داشته باشد.

خامساً تعهدآور و مسئولیت‏ساز باشد.

منطقی بودن یک جهان‏بینی 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.

آرمان‏ساز بودن جهان‏بینی یک مکتب، جاذبه و قدرت کشش به آن می‏دهد و به آن حرارت و نیرو می‏بخشد.

تقدس بخشیدن یک جهان‏بینی به هدفهای مکتب، سبب می‏گردد که افراد به سهولت در راه هدفهای مکتب فداکاری و از خودگذشتگی 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.

جهان بینی توحیدی ص17

تعهدآوری و مسئولیت‏سازی یک جهان‏بینی، فرد را در عمق وجدان و ضمیر

متعهد می‏کند و مسئول خویش و جامعه قرار می‏دهد.

جهان‏بینی توحیدی‏

همه آن خصائص و خصلتها که لازمه یک جهان‏بینی خوب است، در جهان‏بینی توحیدی جمع است. تنها جهان‏بینی توحیدی است که می‏تواند همه آن خصائص را داشته باشد.

جهان‏بینی 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. جهان‏بینی توحیدی یعنی جهانْ «یک قطبی» و «تک‏محوری» است. جهان‏بینی توحیدی یعنی جهانْ ماهیت «از اویی» (إِنَّا لِلَّهِ) و «به سوی اویی» (إِنَّا إِلَیهِ راجِعُونَ‏ « بقره/ 156.») دارد؛ موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز، تکامل می‏یابند؛ آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست؛ جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نامیده می‏شود اداره می‏شود؛ انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است؛ جهانْ مدرسه انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‏دهد.

جهان‏بینی توحیدی با نیروی منطق و علم و استدلال حمایت می‏شود. در هر ذره از ذرات جهان دلایلی بر وجود خدای حکیم علیم هست و هر برگ درختی دفتری در معرفت پروردگار است.

جهان بینی توحیدی ص18

جهان‏بینی 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.

جهان‏بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد، به انسان نشاط و دلگرمی می‏بخشد، هدفهایی متعالی و مقدس عرضه می‏دارد و افرادی فداکار می‏سازد.

جهان‏بینی توحیدی تنها جهان‏بینی‏ای است که در آن تعهد و مسئولیت افراد دربرابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می‏کند، همچنان که تنها جهان‏بینی‏ای است که آدمی را از سقوط در درّه هولناک پوچی‏گرایی و هیچی‏ستایی نجات می‏دهد.

جهان‏بینی اسلامی‏

جهان‏بینی اسلامی جهان‏بینی توحیدی است. توحید در اسلام به خالص‏ترین شکل و پاک‏ترین طرز بیان شده است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد: لَیسَ کمِثْلِهِ شَی‏ءٌ «1». 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: أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِی الْحَمِیدُ «2». خدا به همه چیز آگاه است و بر همه چیز تواناست: إِنَّهُ بِکلِّ شَی‏ءٍ عَلِیمٌ‏ «3» ... أَنَّهُ عَلی‏ کلِّ شَی‏ءٍ قَدِیرٌ «4». 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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). شوری/ 11.

(2) فاطر/ 15.

(3) شوری/ 12.

(4). حج/ 6 و ...

جهان بینی توحیدی ص19

به او ایستاده‏ایم: فَأَینَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ‏ «1». او از مکنونات قلب و از خاطرات ذهن و نیتها و قصدهای همه آگاه است: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ‏ «2». از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ «3». او مجمع کمالات است و از هر نقصی منزّه و مبرّاست: وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی‏ «4». او جسم نیست و به چشم دیده نمی‏شود: لا تُدْرِکهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یدْرِک الْأَبْصارَ «5».

از نظر جهان‏بینی توحیدی اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می‏شود؛ اگر لحظه‏ای 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 بر اساس اسباب و مسبَّبات برقرار شده است و هر نتیجه‏ای را از مقدمه و سبب مخصوص خودش باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب، تنها نتیجه و مسبَّب 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 «6».

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). بقره/ 115.

(2).(3) ق/ 16.

(4) اعراف/ 180.

(5). انعام/ 103.

(6). رجوع شود به انسان و سرنوشت از همین نویسنده.

جهان بینی توحیدی ص20

می‏کند بر اساس 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 عکس‏العمل 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 مسئول 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 هرکس عاقبت کارْ آن می‏درود که کشته است؛ نظیر رابطه دوره کودکی و دوره پیری است که دوره پیری ساخته دوره کودکی و جوانی است.

جهان بینی توحیدی ص21

جهان‏بینی واقع‏گرا

اسلام دین حقیقت‏گرا و واقع‏گراست. لغت «اسلام» به معنی تسلیم است و نشان‏دهنده 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 حقیقت‏خواهی و واقع‏گرایی است، از نظر اسلام محکوم و مطرود است. از نظر اسلام اگر انسانی، حقیقت‏جو، بی‏نظر و کوشا در راه وصول به حق باشد، فرضاً به حقیقت نرسد، معذور است و اگر کسی در روح خود عناد و لجاج داشته باشد، فرضاً 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 حقیقت‏جویی خود حکمت و حقیقت را هرکجا و نزد هرکس یافت اقتباس می‏کند و فرا می‏گیرد؛ در راه کشف و تحصیل علم تعصب به خرج نمی‏دهد؛ فرضاً در دورترین نقاط جهان آن را بیابد به سویش

جهان بینی توحیدی ص22

می‏شتابد. مسلمان واقعی حقیقت‏جویی را نه به زمان معینی از عمر خویشتن محدود می‏کند و نه به منطقه‏ای 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) «1»، و هم فرموده: حکمت را هرکجا و در دست هرکس دیدید فراگیرید ولو در دست یک مشرک‏ «2»، و هم فرموده است: دانش را بجویید ولو لازم باشد تا چین سفر کنید «3»، و نیز منسوب به اوست: از گهواره تا گور دانش بجویید «4».

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 حقیقت‏خواهی اسلامی است و موجب خطا و انحراف و دوری از حقیقت می‏شود، محکوم است.

خدا، واقعیت مطلق و مبدأ هستی‏

انسان موجودی واقعیت‏گراست. 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،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). [طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضَةٌ عَلی‏ کلِّ مُسْلِمٍ.] (بحارالانوار، ج 1/ ص 177).

(2). خُذُوا الْحِکمَةَ وَ لَوْ مِنَ الْمُشْرِک ... و: الْحِکمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَلْیطْلُبْها وَ لَوْ فی یدِ اهْلِ الشِّرْک (تحف‏العقول: ص 198، امیرالمؤمنین).

(3). اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّینِ. (بحارالانوار، ج 1/ ص 177).

(4). اطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ الَی اللَّحْدِ.

جهان بینی توحیدی ص23

استفاده می‏کند و می‏داند واقعیت اشیاء غیر از اندیشه‏هایی است که او در ذهن خویش دارد.

واقعیتهایی که انسان از راه حواس خود درک می‏کند که مجموع آنها را «جهان» می‏نامیم، اموری هستند که خصوصیات ذیل از آنها جداناشدنی است.

1. محدودیت‏

موجودات محسوس و مشهود ما، از کوچکترین «ذرّه» 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.

2. 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 هم 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 هرحال هیچ موجود مادی، ثابت و یکنواخت باقی نمی‏ماند. این خاصیت نیز شامل عموم موجودات این جهان می‏باشد.

جهان بینی توحیدی ص24

3. 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 به طوری که 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 وجودات دیگر که بود و نبود سایر موجودات برایش یکسان باشد) بتواند موجود باشد؛ همه، وجودهایی «مشروط» می‏باشند، یعنی هرکدام بر تقدیر وجود یک شی‏ء دیگر موجود می‏باشند و آن دیگری نیز به نوبه خود بر تقدیر وجود یک موجود دیگر و همین‏طور ...

4. نیازمندی‏

موجودات محسوس و مشهود ما به دلیل وابستگی و مشروط بودن، نیازمندند، نیازمند به چه؟ به همه شرایط بیشماری 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.

5. نسبیت‏

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

جهان بینی توحیدی ص25

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. مثلًا 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 ستارگانْ 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 بودِ یک چیز، نسبت به هستی و بودِ 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 بالاترْ 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 سراپرده 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 تکیه‏گاه همه هستیها می‏باشد و در همه ظروف و همه زمانها حضور دارد، موجود است و اگرنه 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» و «صمد» یاد می‏کند وبه این وسیله یادآوری می‏کند که سراپرده هستی نیازمند به

جهان بینی توحیدی ص26

حقیقتی است که «قائم» به آن حقیقت باشد. آن حقیقت، تکیه‏گاه و نگهدارنده همه چیزهای محدود، نسبی و مشروط است. او بی‏نیاز است، زیرا همه چیز دیگر نیازمند است. او «پُر» 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 مؤلّفی دانا و حکیم تألیف شده است و هر سطر بلکه هر کلمه‏اش 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 طبیعت‏شناسی است، از دیده‏ای دیگر و با نظری عمیق‏تر خداشناسی است.

برای آنکه با منطق قرآن درباره «طبیعت‏شناسی به منظور خداشناسی» آشنا شویم، به عنوان نمونه یک آیه از آیات بسیار قرآن را در این زمینه ذکر می‏کنیم:

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْک الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِما ینْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِیها مِنْ کلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِیفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَینَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ

جهان بینی توحیدی ص27

لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یعْقِلُونَ‏ «1».

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 جوّ، به منشأ و ریشه باد و باران و حرکت ابرها و به زیست‏شناسی و شناخت جانداران دعوت می‏کند و تدبر در فلسفه‏های این علوم را موجب خداشناسی می‏داند.

صفات خدا

قرآن کریم می‏گوید خداوند به همه صفات کمال متّصف است: لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی‏ «1» نیکوترین نامها و بالاترین اوصاف از آنِ اوست. وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلی‏ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ‏ «2» 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.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). بقره/ 164.

(2). حشر/ 24 و ...

(3). روم/ 27.

جهان بینی توحیدی ص28

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 متّصف 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 مبرّا 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، تعدّد و کثرت معنی ندارد.

مثلًا 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، هرکدام یک موجود محدود است و موجود محدود می‏تواند در مرتبه خود مثل و مانندی داشته باشد و در نتیجه تعدّد و کثرت بپذیرد؛ اما موجود نامحدود، تعدّدپذیر نیست. مثال ذیل هرچند از یک نظر کافی نیست ولی برای توضیح مطلب مفید است.

جهان بینی توحیدی ص29

درباره ابعاد جهان مادی و محسوس، یعنی جهان اجسام که مشهود و ملموس ماست، دانشمندان دوگونه 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؛ هرچه 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 درسراسر 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، الزاماً دو اراده و دو مشیت و یا بیشتر دخالت داشت و همه آن مشیتها به نسبت واحد

جهان بینی توحیدی ص30

در کارها مؤثر می‏بود و هر موجودی که می‏بایست موجود شود باید در آنِ واحد دو موجود باشد تا بتواند به دو کانون منتسب باشد و باز هریک 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:

لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا «1».

اگر خدایان متعدّد غیر از ذات احدیت وجود می‏داشت آسمان و زمین تباه 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، عکس‏العملی 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 غیرخدا نه صادق است نه جایز.

شناخت خداوند به عنوان یگانه مبدأ هستی و یگانه صاحب و خداوندگار همه چیز، ایجاب می‏کند که هیچ مخلوقی را در مقام پرستش، شریک او نسازیم. قرآن کریم تأکید 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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). انبیاء/ 22.

جهانبینی توحیدی، ص31

این رابطه‏ را جز با خداوند با هیچ موجود دیگری 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:

1. 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 مشتمل‏اند و هم بر جزء عملی.

2. 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. مثلًا 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

جهانبینی توحیدی، ص32

علامت تعظیم و تکریمِ 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:

1. ثنا و ستایش خدا به صفات و اوصافی که مخصوص خداست؛ یعنی اوصافی که مفهومش کمال مطلق است، مثلًا 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.

2. تسبیح و تنزیه خدا از هرگونه نقص و کاستی از قبیل فنا، محدودیت، نادانی، ناتوانی، بخل، ستم و امثال اینها.

3. سپاس و شکر خدا به عنوان منشأ اصلی خیرها و نعمتها و اینکه نعمتهای ما همه و همه از اوست و غیر او وسیله‏هایی است که او قرار داده است.

4. ابراز تسلیم محض و اطاعت محض در برابر او و اقرار به اینکه او

جهانبینی توحیدی، ص35

مراتب و درجات توحید

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

[مراتب و درجات توحید]

1. 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 أَیهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِی) «1» و به تعبیر حکما

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فاطر/ 15.

جهانبینی توحیدی، ص36

واجب‏الوجود است.

و دیگر «اوّلیت» یعنی مبدئیت و منشئیت و آفرینندگی اوست. او مبدأ 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 تصوری است که هرکس از خداوند دارد؛ یعنی‏

هرکس 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 «دویی» بردار و تعدّدپذیر نیست، مثل و مانند ندارد (لَیسَ کمِثْلِهِ شَی‏ءٌ) «1»، در مرتبه وجود او موجودی نیست‏ (وَ لَمْ یکنْ لَهُ کفُواً أَحَدٌ) «2».

اینکه موجودی فرد یک نوع شمرده می‏شود، مثلًا حسن فردی از نوع انسان است- و قهراً برای انسان افراد دیگر قابل فرض است- از مختصات مخلوقات و ممکنات است؛ ذات واجب‏الوجود از این معانی منزّه و مبرّاست.

و چون ذات واجب‏الوجود یگانه است، پس جهان از نظر مبدأ و منشأ 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 (قُلِ اللَّهُ خالِقُ کلِّ شَی‏ءٍ) «3» و به همان اصل و همان حقیقت

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). شوری/ 11.

(2). توحید/ 4.

(3). رعد/ 16.

جهانبینی توحیدی، ص37

باز می‏گردد (أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ) «1» و به تعبیر دیگر جهان هستی، یک قطبی و یک کانونی و تک‏محوری است.

رابطه خدا و جهان رابطه خالق با مخلوق یعنی رابطه علت (علت ایجادی) با معلول است، نه رابطه روشنایی با چراغ یا رابطه شعور انسانی با انسان. درست است که خدا از جهان جدا نیست‏ «2»، او با همه اشیاء است و اشیاء با او نیستند (هُوَ مَعَکمْ أَینَ ما کنْتُمْ) «3» 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 منزه است‏ (سُبْحانَ رَبِّک رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یصِفُونَ) «4».

2. 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 متّصف است، دارای جنبه‏های مختلف

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). شوری/ 53.

(2). لَیسَ عَنِ الْاشْیاءِ بِخارِجٍ وَ لا فیها بِوالِجٍ (نهج‏البلاغه).

(3). حدید/ 4.

(4). صافّات/ 180.

جهانبینی توحیدی، ص38

عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمه محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی همچنان که «دومی» قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصوّر نیست. توحید صفاتی مانند توحید ذاتی از اصول معارف اسلامی و از عالی‏ترین و پر اوج‏ترین اندیشه‏های بشری است که بخصوص در مکتب شیعی تبلور یافته است. در اینجا فقط به بخشی از یک خطبه‏ نهج‏البلاغه‏ که هم تأییدی بر مدعاست و هم توضیحی برای این بخش است، اشاره می‏کنیم. در اولین خطبه‏ نهج‏البلاغه‏ چنین آمده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی لا یبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقائِلونَ وَ لا یحْصی نَعْماءَهُ الْعادّونَ وَ لا یؤَدّی حَقَّهُ الْمُجْتَهِدونَ، الَّذی لایدْرِکهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لا ینالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ، الَّذی لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ وَ لا نَعْتٌ مَوْجودٌ ...

سپاس ذات خدا را، آن که ستایش‏کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمارکنندگان نتوانند نعمتهای او را برشمارند و کوشندگان نتوانند حقّ بندگی او را ادا نمایند، آن که همتها هرچه دورپروازی کنند کنه او را نیابند و زیرکیها هراندازه در قعر دریاهای فطانت فرو روند به او نرسند، آن که صفتِ او را حد و نهایتی و تغیر و تبدّلی نیست ...

در این جمله‏ها- چنان که می‏بینیم- از صفات نامحدود خداوند یاد شده است.

بعد از چند جمله می‏فرماید:

کمالُ الْاخْلاصِ لَهُ نَفْی الصِّفاتِ عَنْهُ لِشَهادَةِ کلِّ مَوْصوفٍ انَّهُ غَیرُ

جهانبینی توحیدی، ص39

الصِّفَةِ وَ شَهادَةِ کلِّ صِفَةٍ انَّها غَیرُ الْمَوْصوفِ‏ «1»، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ ...

اخلاص کامل نفی 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 هرکس خداوند را به صفتی توصیف کند ذات او را مقارن چیز دیگر قرار داده و هر کس خدا را مقارن چیزی قرار دهد ... (الی آخر).

در این جمله‏ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است (الَّذی لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ) و هم از او نفی صفت شده است (لِشَهادَةِ کلِّ صِفَةٍ انَّها ...). از خود این جمله‏ها 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 مبرّا و منزّه 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.

3. توحید افعالی‏

توحید افعالی یعنی درک و شناختن اینکه جهان با همه نظامات و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسبّبات، فعل او و کار او و ناشی از اراده اوست. موجودات عالم همچنان که در ذاتْ استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند و او به تعبیر قرآن «قیوم» همه عالم است، در مقام تأثیر و علّیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خداوند همچنان که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). [در نهج‏البلاغه، دو جمله اخیر با تقدّم و تأخّر ذکر شده است.]

جهانبینی توحیدی، ص40

خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به اوست. همه حولها و قوّه‏ها «به او» است‏ (ما شاءَ اللَّهُ وَ لا قُوَّةَ الّا بِهِ، لاحَوْلَ وَ لا قُوَّةَ الّا بِاللَّهِ).

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 «مفوَّض» و «به خود وانهاده» نیست‏ (بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ اقومُ وَ اقْعُدُ). اعتقاد به تفویض و وانهادگی یک موجود- اعم از انسان و غیر انسان- مستلزم اعتقاد به شریک بودن آن موجود با خدا در استقلال در فاعلیت است و استقلال در فاعلیت مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافی است، چه رسد به توحید افعالی.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی لَمْ یتَّخِذْ صاحِبَةً وَ لا وَلَداً وَ لَمْ یکنْ لَهُ شَریک فِی الْمُلْک وَ لَمْ یکنْ لَهُ وَلِی مِنَ الذُّلِّ وَ کبِّرْهُ تَکبیراً «1».

سپاس ذات خدا را، آن که 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 دانستنی که لایق ذات پاک او باشد.

4. توحید در عبادت‏

مراتب سه‏گانه‏ای 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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مفاتیح الجنان، دعای افتتاح.

جهانبینی توحیدی، ص41

توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال.

توحید نظری پی بردن 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 غیرممکن؟ و به فرض امکان، آیا این شناختنها در سعادت بشر تأثیری 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 سعادت‏بخش 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 انسانْ 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 (إِلَیهِ یصْعَدُ الْکلِمُ الطَّیبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یرْفَعُهُ) «1»

انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است، زیرا که شناخت انسان، از انسان جدا نیست بلکه اصلی‏ترین و گرامی‏ترین بخش وجود

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فاطر/ 10.

جهانبینی توحیدی، ص42

اوست. انسان به هر اندازه به هستی و نظام هستی و مبدأ 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 قطع‏نظر 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 یگانه‏پرستی، 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:

أَ رَأَیتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ‏ «1».

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فرقان/ 43.

جهانبینی توحیدی، ص43

نداده، اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد او را عبادت کرده است:

اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ‏ «1».

همانا عالمان دینی خود و زاهدان خود را به جای خدا، خدای خویش ساخته‏اند.

وَ لا یتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ‏ «2».

همانا بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را خدای خویش و مُطاع 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 و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن، آنچنان که ابراهیم علیه السلام گفت:

وَجَّهْتُ وَجْهِی لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِیفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکینَ‏ «3» ... إِنَّ صَلاتِی وَ نُسُکی وَ مَحْیای وَ مَماتِی لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ.

لا شَرِیک لَهُ وَ بِذلِک أُمِرْتُ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِینَ‏ «4».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). توبه/ 31.

(2). آل‏عمران/ 64.

(3). انعام/ 79.

(4). انعام/ 162 و 163.

جهانبینی توحیدی، ص44

روی دل و چهره قلب خود را حقگرایانه به سوی حقیقتی کردم که ابداع‏کننده همه جهان عِلوی و سِفلی است؛ هرگز جزء مشرکان نیستم ...

همانا نمازم، عبادتم، زیستنم و مردنم برای خداوند، پروردگار جهانهاست.

او را شریکی نیست. به این فرمان داده شده‏ام و من اولین تسلیم‏شدگان به حق هستم.

این توحید ابراهیمی، توحید عملی اوست. کلمه طیبه‏ «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است؛ یعنی جز خدا شایسته پرستش نیست.

انسان و رسیدن به یگانگی‏

مسئله 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 متقابلًا مسئله 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

جهانبینی توحیدی، ص45

نظر اجتماعی در یک جهت انسانی و تکاملی به یگانگی و وحدت (توحید) برسد؟ در اینجا سه‏گونه نظریه است: ماتریالیستی، ایده‏آلیستی، رئالیستی.

الف. نظریه ماتریالیستی‏

این نظریه که تنها به ماده می‏اندیشد و برای روان هیچ‏گونه اصالتی 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 در می‏آورد، 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 قطعه‏قطعه می‏کنند.

انسان موجودی «ژنریک» (بالطبع 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؛ هرکس 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.

جهانبینی توحیدی، ص46

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 مَثَل زیبای خویش آورده که نور واحد و منبسط آفتاب را تقسیم و قسمت قسمت می‏کند و منشأ 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 تأویلْ تمثیلی برای این نظریه مارکسیسم شمرده می‏شود.

منبسط بودیم و یک گوهر همه‏ بی‏سر و بی‏پا بُدیم 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 «مضافٌ‏الیه» سبب تفرقه و تجزیه «مضاف» است نه «مضاف» سبب تفرقه و تجزیه «مضافٌ‏الیه».

«مضاف» به دست «مضافٌ‏الیه» قطعه‏قطعه می‏شود نه «مضافٌ‏الیه» به دست «مضاف». اضافه و تعلق اشیاء- مال، زن، پست و مقام و غیره- به انسان سبب قطعه‏قطعه شدن روان و تجزیه جامعه انسان نیست، بلکه اضافه و

جهانبینی توحیدی، ص47

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 «منِ مال» و «منِ زن» و «منِ پست و مقام» است. برای اینکه «من» تبدیل 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 بازگردد نه اشیاء را از قید انسان. به انسان آزادی معنوی بدهید، از آزاد کردن و رها ساختن اشیاء چه اثری ساخته است؟! به شخصْ 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 تأثیر 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 بازنیافته و به صورت انسان در نیامده، همان حیوان بالطبع است، امکان یگانگی روحها و جانها در کار نیست.

جان حیوانی ندارد اتحاد تو مجو این اتحاد از روح باد

گر خورد این نان، نگردد سیر آن‏ ور کشد بار این، نگردد آن گران‏

جهانبینی توحیدی، ص48

بلکه این شادی کند از مرگ آن‏ از حسد میرد چو بیند برگ آن‏

جان گرگان و سگان از هم جداست‏ متحد جانهای شیران خداست‏

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی‏ جسمشان معدود لیکن جان یکی‏

غیر فهم جان که در گاو و خر است‏ آدمی را عقل و جانی دیگر است‏

ده چراغ ار حاضر آری در مکان‏ هریکی باشد به صورت غیر آن‏

فرق نتوان کرد نور هر یکی‏ چون به نورش روی آری بی‏شکی‏

اطْلُبِ المعنی من القرآنِ قُلْ‏ لا نُفَرِّق بَینَ آحادِ الرُّسُل‏

گر تو صد سیب و صد آبی‏ «1» بشمری‏ صد نماید یک شود چون بفشری‏

در معانی قسمت و اعداد نیست‏ در معانی تجزیه و افراد نیست‏

ماده را 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 ضدّ امانیستی

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). آبی یعنی گلابی.

جهانبینی توحیدی، ص49

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 مالکیت شخصی را در مورد ثروت الغاء کرده‏اند، به نظام اختصاصی خانواده چسبیده‏اند؟ فرضاً نظام اختصاصی فطری خانوادگی نیز اشتراکی شود، پُستها، مقامها، شهرتها، افتخارها را چه می‏توان کرد؟ آیا می‏توان اینها را نیز به طور یکسان تقسیم کرد؟ استعدادهای جسمانی و بدنی خاص افراد وهمچنین استعدادهای روانی و هوشی آنان را چه می‏توان کرد؟ این تعلقات، جزء لاینفک وجود هر فرد است و جداشدنی و برابرکردنی 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 همچنان که ماده محض نیست، روح محض هم نیست، معاش و معادْ توأم با یکدیگرند، جسم و روان در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، در همان حال که باید با عوامل روحی و روانی تفرقه در پرتو توحید در عبادت و حق‏پرستی مبارزه کرد، [باید] با عوامل تبعیض، بی‏عدالتیها، محرومیتها، ظلمها، اختناقها، طاغوتها، غیر خدا را «رب گرفتن» ها به شدت جنگید.

جهانبینی توحیدی، ص50

اسلام چنین منطقی دارد. اسلام که ظهور کرد، در آنِ واحد به دو دگرگونی و انقلاب و دو حرکت دست زد. اسلام نگفت تبعیضها، بی‏عدالتیها یا مالکیتها را از بین ببرید خود به خود همه چیز درست می‏شود، و نگفت درون را اصلاح کنید و به برون کار نداشته باشید، اخلاق را بسازید اجتماع خود به خود ساخته می‏شود؛ اسلام در آنِ واحد که ندای توحید روانی و درونی در پرتو ایمان به خداوند متعال و یگانه‏پرستی ذات یگانه او را داد، فریاد توحید اجتماعی در پرتو جهاد و مبارزه با ناهمواریهای اجتماعی را بلند کرد. این آیه کریمه قرآن که مانند ستاره در آسمان توحید انسانی می‏درخشد و همان آیه‏ای است که رسول اکرم در دعوتنامه‏هایش به سران کشورها می‏گنجانید، رئالیسم و واقع‏بینی و همه‏جانبه‏نگری اسلام را ارائه می‏دهد:

قُلْ یا أَهْلَ الْکتابِ تَعالَوْا إِلی‏ کلِمَةٍ سَواءٍ بَینَنا وَ بَینَکمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لا نُشْرِک بِهِ شَیئاً.

بیایید به سوی یک سخن، یک تز، یک حقیقت که برای همه ما و شما یکسان است‏

و با همه نسبت متساوی دارد، نه امتیاز خاصی است برای ما و نه امتیاز خاصی برای شما؛ و آن اینکه خدای یگانه را بپرستیم و جز او هیچ چیز را نپرستیم.

تا اینجا آیه کریمه به یگانگی بخشیدن به انسانها از راه ایمان واحد و جهت و قبله واحد و ایده‏آل واحد و به آزادی معنوی رسیدن می‏پردازد؛ آنگاه می‏فرماید:

جهانبینی توحیدی، ص51

وَ لا یتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ‏ «1».

بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را «ربِّ» خود- و حال آنکه ربّ همه خداست- قرار ندهیم، به ارباب و بنده تجزیه نشویم. بیایید آن‏گونه رابطه‏های اجتماعی غلط را که منجر به این‏گونه 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. اگرچه شخصاً از قبول خلافت کراهت داشت، اما مسئولیت شرعی او را وادار به پذیرش کرد. علی علیه السلام کراهت شخصی و مسئولیت شرعی خود را این طور بیان می‏کند:

لَوْلا حُضورُ الْحاضِرِ وَ قِیامُ الْحُجَّةِ بِوُجودِ النّاصِرِ وَ ما اخَذَ اللَّهُ عَلَی الْعُلَماءِ انْ لایقارّوا عَلی‏ کظَّةِ ظالِمٍ وَ لا سَغَبِ مَظْلومٍ لَالْقَیتُ حَبْلَها عَلی‏ غارِبِها وَ لَسَقَیتُ اخِرَها بِکأْسِ اوَّلِها «2».

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.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). آل‏عمران/ 64.

(2). نهج‏البلاغه، خطبه شقشقیه (خطبه 4).

جهانبینی توحیدی، ص52

همه می‏دانیم که علی پس از عهده‏دار شدن مسئولیت، دو کار را وجهه همت و در رأس برنامه خود قرار داد: یکی پند و اندرز و اصلاح روحیه و اخلاق مردم و بیان معارف الهی که نمونه‏اش‏ نهج‏البلاغه‏ است، و دیگر مبارزه با تبعیضات اجتماعی.

علی تنها به اصلاح درون و آزادسازی معنوی قناعت نکرد، همچنان که 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 و 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 عادله، جامعه بی‏ظلم، نه جامعه بی‏تفاوت که خود نوعی ظلم و بی‏عدالتی است. فرق است میان تبعیض و تفاوت، همچنان که در نظام تکوینی جهان تفاوت هست- و این تفاوتهاست که به جهانْ زیبایی، تنوع، پیشروی و تکامل بخشیده است- اما تبعیض نیست. مدینه فاضله اسلامی مدینه ضدّ تبعیض است نه ضدّ 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 عابرانی که از آنجا می‏گذشتند به عنوان مهمان پذیرایی می‏نمود. هنگام خواب، مهمان باید روی

جهانبینی توحیدی، ص53

تختخواب معینی بخوابد. غلامان میزبان، مهمان را روی تختخواب می‏خوابانیدند. اگر اتفاقاً اندام مهمان از تخت نه کوتاه‏تر بود و نه بلندتر، اجازه داده می‏شد که بخوابد، اما وای به حال مهمان نگونبخت اگر اندامش با تخت مساوی نبود. اگر اندامش بلندتر بود، از طرف پا یا سر با ارّه مساوی می‏کردند و اگر کوتاهتر بود، آنقدر از دو طرف می‏کشیدند تا برابر شود و به هر حال پایان کارش معلوم بود.

اما تساوی مثبت از نوع بی‏نظری یک معلم مهربان دلسوز است که به همه شاگردان با یک چشم نگاه می‏کند؛ در صورت تساوی جوابها نمره مساوی می‏دهد و در صورت اختلاف در جوابها به هرکس همان نمره را می‏دهد 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 جامعه‏ای است که رابطه انسانها بر اساس استعباد و استثمار است، یعنی بهره‏کشی جبری و زندگی افرادی به حساب کار و زحمت افراد دیگر.

ولی جامعه طبیعی جامعه‏ای است که هرگونه بهره‏کشی 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 می‏کوشند و همه مسخَّر 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 بیشترْ نیروها را به سوی خود جذب می‏کند. مثلًا فردی که استعداد علمی بیشتری دارد، جویندگان علم را بیشتر به سوی خود جذب می‏کند و بیشتر مسخّر خود می‏سازد و آن که استعداد فنی بیشتری دارد، دیگران اجباراً در زیردست او و در جهت فکر و ابتکار او حرکت می‏کنند و بیشتر مسخّر و رام او می‏شوند. این است که قرآن مجید در عین اینکه «ربّ و

جهانبینی توحیدی، ص54

مربوبی» را در جامعه نفی می‏کند، به واقعیت تفاوت طبیعی و درجات مختلف استعدادها از نظر تکوینی اعتراف دارد و «رابطه تسخیر طرفینی» را تأیید می‏کند.

در سوره زخرف آیه 32 می‏فرماید:

أَ هُمْ یقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّک نَحْنُ قَسَمْنا بَینَهُمْ مَعِیشَتَهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا

جهانبینی توحیدی، ص55

وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیا وَ رَحْمَتُ رَبِّک خَیرٌ مِمَّا یجْمَعُونَ.

آیا آنها رحمت پروردگار را (نبوت را) تقسیم می‏کنند؟ (آیا با آنهاست که به هرکس بخواهند، خلعت نبوت بخشند و به هرکس 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

مسخّر خویش قرار دهند؛ و رحمت پروردگارت (نبوت) از آنچه اینها گرد می‏آورند بهتر است.

یک نکته که از این آیه کریمه استنباط می‏شود این است که اختلاف مزایا یکطرفه نیست، یعنی مردم دو گروه نیستند: گروه صاحب مزایای طبیعی و گروه بی‏مزیت از نظر طبیعی. اگر چنین بود، یک طبقه به طور مطلق «تسخیرکننده» و گروه دیگر «تسخیرشده» بودند. اگر آنچنان می‏بود، باید چنین تعبیر شود: «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیتَّخِذوهُمْ سُخْرِیاً. برخی را بر برخی مزیت بخشیدیم تا آنان که مزیت دارند، آنان را که مزیت ندارند مسخّر خویش قرار دهند.» بلکه تعبیر این است:

وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیا.

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

یعنی همه از مزایایی بهره‏مندند و همه یکدیگر را مسخّر خویش قرار می‏دهند. به عبارت دیگر، مزایا طرفینی است و تسخیر هم طرفینی است.

نکته دوم به کلمه «سُخریا» مربوط می‏شود. این کلمه در اینجا به ضمّ سین است و به همین معنی است که گفته شد. در دو آیه دیگر از قرآن این کلمه با کسر سین (سِخریا) آمده است: یکی در آیه 110 از سوره مؤمنون که خطاب به اهل جهنم است و رفتار ناروای آنها با اهل ایمان سرکوبشان می‏شود که: إِنَّهُ کانَ فَرِیقٌ مِنْ عِبادِی‏ ...

فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِیا ... وَ کنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَکونَ‏ و دیگر آیه 63 از سوره مبارکه «ص» که از زبان خود اهل جهنم است که: ما لَنا لا نَری‏ رِجالًا کنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرارِ. أَتَّخَذْناهُمْ سِخْرِیا أَمْ زاغَتْ عَنْهُمُ الْأَبْصارُ.

هم قرائن نشان می‏دهد و هم تا آنجا که من تفاسیر را دیده‏ام (مجمع‏البیان‏، کشّاف‏، تفسیر امام، بیضاوی، روح‏البیان، صافی، المیزان‏) اتفاق مفسرین است که «سِخریا»- که در آن دو آیه به کسر سین آمده است- به معنی «مورد استهزاء» است.

تنها مجمع‏البیان‏ به عنوان یک قول غیرقابل اعتنا نقل کرده که بعضی گفته‏اند مقصود

«به بندگی گرفته شده» است. بعضی به طور مطلق گفته‏اند که همیشه «سخریا» با کسر سین به معنی «مورد استهزاء» و با ضمّ سین به معنی «مسخَّر» است.

اکنون ببینیم کلمه «تسخیر» و «مسخَّر» چه معنی و مفهومی دارد؟ این دو کلمه در قرآن کریم مکرر آمده است و مفهوم «رام کردن» و «رام‏شده» را دارد. در قرآن از مسخّر کردن ماه، خورشید، شب، روز، دریا، نهرها، کوهها (برای داود پیغمبر)، باد (برای سلیمان)، هرچه در

جهانبینی توحیدی، ص56

آسمان و هرچه 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 بهره‏برداری 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 مسخّر بودن انسان برای انسان به صورت طرفینی است.

در مفهوم کلمه «تسخیر» معنی اکراه و اجبار نیامده است؛ مثلًا عاشقْ مسخّر معشوق، مرید مسخّر مراد، متعلّم مسخّر معلم و مردم عادی غالباً مسخّر قهرمانان‏اند، ولی مجبور نیستند. لهذا حکمای اسلامی هوشمندانه اصطلاح «فاعلیت بالتّسخیر» 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 فوق‏العاده 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 لُغَویین اولًا این لغت را تنها در مورد رابطه اجتماعی و اختیاری انسانها به کار برده‏اند و ثانیاً اجبار و اکراه را در مفهوم آن الزاماً وارد کرده‏اند، و حال آنکه قرآن در مورد رابطه تکوینی به کار برده بدون آنکه الزاماً 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

جهانبینی توحیدی، ص57

نظر بیان فلسفه‏

اجتماعی اسلام مهمترین آیات است.

بیضاوی در تفسیر معروفش و به پیروی او علّامه فیض در تفسیر صافی‏ چه خوب و عالی تفسیر کرده‏اند آیه را که می‏گویند: معنی جمله‏ «لِیتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیا» 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 آفریده‏ایم.

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 نمی‏شود، برخلاف رابطه جبری. زندگی حیوانات اجتماعی بر اساس رابطه جبری است. لهذا اجتماعی بودن انسان با اجتماعی بودن زنبور عسل یا موریانه فرق دارد. بر زندگی آنها قوانین جبری حکمفرماست؛ زندگی آنها میدان مسابقه نیست؛ امکان بالارفتن و پایین رفتن وجود ندارد. انسان در همان حال که اجتماعی است، از نوعی حرّیت 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.

انسانِ مدلِ 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 انسانِ مدلِ نظریه ایده‏آلیستی از درون آزاد است و از بیرون بسته؛ مرغِ 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

جهانبینی توحیدی، ص58

هم قید و بندهای 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 یگانه‏پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‏پرستی، جاه‏پرستی و غیره، و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه‏پرستی حق از طریق نفی طاغوتها و تبعیضها و

مجموعه‏آثاراستادشهیدمطهری، ج‏2، ص: 117

بی‏عدالتیها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی‏گردد و جز در پرتو حق‏پرستی به یگانگی نمی‏رسد. قرآن کریم در سوره مبارکه زمر آیه 29 تفرّق و تشتّت شخصیت انسان و سرگردانی او و بی‏جهتی او را در نظام شرک و متقابلًا یگانگی و به وحدت رسیدن و یک جهت شدن و در مسیر تکامل واقع شدن او را در نظام توحیدی چنین بیان می‏کند:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِیهِ شُرَکاءُ مُتَشاکسُونَ وَ رَجُلًا سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ یسْتَوِیانِ مَثَلًا.

خدا مَثَلی می‏آورد، مَثَل مردی که بنده چند فرد بدخوی ناسازگار است (که هرکدام با خشونت و بدخویی او را به سویی فرمان می‏دهند) و مردی دیگر که تسلیم یک فرد است؛ آیا ایندو 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.

جهانبینی توحیدی، ص59

مراتب و درجات شرک‏

[مراتب و درجات شرک‏]

همچنان که توحید، مراتب و درجات دارد شرک نیز به نوبه خود مراتبی دارد که از مقایسه مراتب توحید با مراتب شرک به حکم «تُعْرَفُ الْاشْیاءُ بِأضْدادِها» 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 چندپایه‏ای و چندقطبی و چندکانونی می‏دانسته‏اند.

ریشه این‏گونه اندیشه‏ها چه بوده است؟ آیا هریک از این اندیشه‏ها انعکاس و نمایشگر وضع اجتماعی آن مردم بوده است؟ مثلًا آنگاه که مردمی به دو اصل قدیم و ازلی و دو محور اصلی

جهانبینی توحیدی، ص60

برای جهان قائل بوده‏اند، از آن رو بوده که جامعه‏شان 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 شرک و توحید، بی‏اساس می‏دانیم.

البته اینجا مسئله دیگری هست که با این مسئله نباید اشتباه شود و آن اینکه گاهی یک نظام اعتقادی و مذهبی وسیله سوء استفاده در یک نظام اجتماعی واقع می‏شود، همچنان که نظام خاص بت‏پرستی مشرکان قریش وسیله‏ای برای حفظ منافع رباخواران عرب بود، ولی گروه رباخواران از قبیل ابوسفیان‏ها و ابوجهل‏ها و ولید بن مغیره‏ها کوچکترین اعتقادی به آن بتها نداشتند و فقط برای حفظ نظام اجتماعی موجود از آنها دفاع می‏کردند. این دفاعها عملًا آنگاه صورت جدی به خود گرفت که نظام توحیدی ضد استثماری و ضد رباخواری اسلام طلوع کرد.

بت‏پرستان که بیشترْ نابودی خود را می‏دیدند، حرمت و قداست معتقَدات عامه را بهانه کردند. در آیات قرآن به این مسئله و این

جهانبینی توحیدی، ص61

نکته فراوان اشاره شده است، مخصوصاً در داستان فرعون و موسی؛ ولی چنانکه می‏دانیم این مسئله غیر از آن مسئله است که به طور کلی نظام اقتصادی زیربنای 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 تبلوریافته خواستهای اجتماعی است که خود آن خواستها به نوبه خود زاییده شرایط اقتصادی می‏باشند. بنا بر این نظریه که صددرصد نظریه‏ای ماتریالیستی است، مکتب توحیدی انبیاء نیز به نوبه خود تبلوریافته خواستهای اجتماعی و مولود نیازهای اقتصادی زمان خودشان بوده است؛ یعنی رشد ابزار تولید منشأ یک سلسله خواستهای 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 زیربنای 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 بُعد وجودی اساسی انسان می‏شمارد که به نوبه خود منشأ یک سلسله اندیشه‏ها و خواستهاست، دعوت توحیدی انبیاء را پاسخگویی به این نیاز فطری می‏داند و برای توحید، زیربنایی 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

جهانبینی توحیدی، ص62

تحسین است که بتواند غیر آنچه هست باشد؛ اما اگر نتواند جز آنچه 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، همچنان که موسای بزرگ شده در تنعّمِ فرعونی چنین شورشی‏ای بود. این خود دلیل بر این است که مسئله 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 تأثیر 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:

إِنَّ الْإِنْسانَ لَیطْغی‏. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی‏ «1».

انسان وقتی که خود را بی‏نیاز و متمکن می‏بیند طاغی می‏گردد.

قرآن نقش خاص ملأ و مترفین را در مبارزه با پیامبران و نقش خاص‏

مستضعفین را در حمایت آنها تأیید 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 تحصیل‏شده باید بگذرد (گروه ملأ و مترف)، اما گروه دیگر چنین مانعی جلو راه ندارد- و به قول سلمان: «نَجَی الْمُخْفونَ» (سبکباران نجات

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). علق/ 6 و 7.

جهانبینی توحیدی، ص63

یافتند)- بلکه علاوه بر آنکه مانعی جلو راه پاسخگویی مثبت به فطرتشان نیست، مقتضی علاوه‏ای دارند و 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، همچنان که 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 شرک‏آلود زمان خودشان- که احساسات مذهبی مردم را علیه موسی و خاتم‏الانبیاء تحریک می‏کردند- به این معنی تلقی نکرده است که اینها چون وضع طبقاتی‏شان آن بود جز آن نمی‏توانستند بیندیشند و خواستهای 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 (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ) «1». قرآن 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 «جهان‏بینی 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.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نمل/ 14.

جهانبینی توحیدی، ص64

به هرحال، اعتقاد به چند مبدئی، شرک در ذات است و نقطه مقابل توحید ذاتی‏

است. قرآن آنجا که اقامه برهان می‏کند (برهان تمانع) و می‏گوید: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا «1»، 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 بی مثل و مانند می‏دانستند و او را به عنوان یگانه اصل جهان می‏شناختند اما برخی مخلوقاتِ او را با او در خالقیت شریک می‏شمردند.

مثلًا می‏گفتند خداوند مسئول خلقت «شُرور» نیست؛ شرور آفریده بعضی از مخلوقات است‏ «2». این گونه شرک که شرک در خالقیت و فاعلیت است، نقطه مقابل توحید افعالی است. اسلام این‏گونه شرک را نیز غیرقابل 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 مسئله، در میان عامه مردم هرگز

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). انبیاء/ 22. قبلًا درباره مفاد این آیه کریمه بحث کردیم. برای تقریر و توضیح این برهان که برهان «تمانع» نامیده می‏شود رجوع شود به پاورقیهای جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

(2). بدبختیها، کژیها، عیبها و نقصها و خلاصه همه حوادث و وقایع نامطلوب را در اصطلاح «شُرور» می‏گویند. در نحوه انتساب شرور به خداوند بحثهای مفصلی در کتاب دیگر مؤلف به نام عدل الهی شده است.

جهانبینی توحیدی، ص65

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» دروغین 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:

الشِّرْک اخْفی‏ مِنْ دَبیبِ الذَّرِّ عَلَی الصَّفا فِی اللَّیلَةِ الظَّلْماءِ، وَ ادْناهُ یحِبُّ عَلی‏ شَی‏ءٍ مِنَ الْجَوْرِ وَ یبْغِضُ عَلی‏ شَی‏ءٍ مِنَ الْعَدْلِ، وَ هَلِ الدّینُ الَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ فِی اللَّهِ؟ قالَ اللَّهُ: انْ کنْتُمْ تُحِبّونَ اللَّهَ

جهانبینی توحیدی، ص66

فَاتَّبِعونی یحْبِبْکمُ اللَّهُ‏ «1».

شرک (راه یافتن شرک) مخفی‏تر 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، جاه‏پرستی، مقام‏پرستی، پول‏پرستی، شخص‏پرستی را شرک می‏شمارد. قرآن کریم در داستان برخورد موسی و فرعون، جابرانه فرمان راندن فرعون بر بنی‏اسرائیل را «تعبید» (بنده گرفتن) می‏خواند. از زبان موسی در جواب فرعون می‏گوید: وَ تِلْک نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَی أَنْ عَبَّدْتَ بَنِی إِسْرائِیلَ‏ «2» یعنی تو

بنی‏اسرائیل را بنده خود ساخته‏ای و آنگاه بر من منت می‏گذاری که هنگامی که در خانه تو بودم چنین و چنان شد؟! بدیهی است که بنی‏اسرائیل 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: إِنَّا فَوْقَهُمْ قاهِرُونَ‏ «3» آنان زیردست ما و ما فوق آنها هستیم و قاهر بر آنها. و هم در جای دیگر از زبان فرعون نقل می‏کند که: وَ قَوْمُهُما لَنا عابِدُونَ‏ «4» یعنی خویشاوندان موسی و هارون

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). تفسیر المیزان (متن عربی)، ذیل آیه «قُلْ انْ کنْتُمْ تُحِبّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعونی».

(2). شعراء/ 22.

(3). اعراف/ 127.

(4). مؤمنون/ 47.

جهانبینی توحیدی، ص67

(بنی‏اسرائیل) بندگان ما هستند. در این آیه کریمه کلمه «لَنا» (از برای ما) بهترین قرینه است بر اینکه مقصودْ پرستش نیست، زیرا فرضاً بنی‏اسرائیل مجبور به پرستش بودند، فرعون را پرستش می‏کردند نه همه فرعونیان را. آن چیزی که از ناحیه فرعون و همه فرعونیان (به اصطلاح قرآن «ملأ» فرعون) بر بنی‏اسرائیل تحمیل شده بود اطاعت اجباری بود.

علی علیه السلام در خطبه «قاصعه» آنگاه که محکومیت بنی‏اسرائیل در چنگال فرعون و تسلط ظالمانه فرعون را شرح می‏دهد با تعبیر «بنده گرفتن» ذکر می‏کند، می‏فرماید:

اتَّخَذَتْهُمُ الْفَراعِنَةُ عَبیداً.

فراعنه آنان را عبد خود قرار داده بودند.

آنگاه این بندگی را به این صورت توضیح می‏دهد:

فَساموهُمُ الْعَذابَ وَ جَرَّعوهُمُ الْمِرارَ فَلَمْ تَبْرَحِ الْحالُ بِهِمْ مِنْ ذُلِّ الْهَلَکةِ وَ قَهْرِ الْغَلَبَةِ لایجِدونَ حیلَةً فِی امْتِناعٍ وَ لا سَبیلًا الی‏ دِفاعٍ.

فراعنه آنها را تحت شکنجه قرار دادند، جرعه‏های تلخ به آنها نوشانیدند، در ذلت هلاک‏کننده 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:

جهانبینی توحیدی، ص68

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیمَکنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی‏ لَهُمْ وَ لَیبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یعْبُدُونَنِی لا یشْرِکونَ بِی شَیئاً «1».

خداوند نوید داده به آنان که ایمان آورده و شایسته عمل کرده‏اند که آنها را خلافت زمین دهد آنچنان که 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 غیرخدا 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 فرمود:

اذا بَلَغَ‏ بَنُو الْعاصِ ثَلثینَ اتَّخَذوا مالَ اللَّهِ دُوَلًا وَ عِبادَ اللَّهِ خِوَلًا وَ دینَ اللَّهِ دَخَلًا «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نور/ 55.

(2). شرح ابن‏ابی الحدید بر نهج‏البلاغه، شرح خطبه 128.

جهانبینی توحیدی، ص69

هرگاه اولاد عاص بن امیه (جدّ 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 صلی الله علیه و آله با آینده‏نگری الهی خود، این وضع را نوعی شرک و رابطه «ربّ 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- ولو به عنوان آفریده او- اعتقاد نداشته باشیم (نوعی وحدت وجود)؟

بدیهی است که مخلوق خدا فعل خداست؛ فعل خدا خود شأنی از شئون 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 متمّم و مکمّل اعتقاد به توحید است نه ضد توحید. پس مرز توحید و شرک، وجود داشتن و وجود نداشتن شی‏ء دیگر- هرچند مخلوق خود او- نیست.

آیا اعتقاد به نقش مخلوقات در تأثیر و تأثّر و سببیت و مسبّبیت،

جهانبینی توحیدی، ص70

شرک است (شرک در خالقیت و فاعلیت)؟ و آیا لازمه توحید افعالی این است که نظام سببی و مسببی جهان را انکار کنیم و هر اثری را مستقیماً و بلاواسطه از خدا بدانیم و برای اسباب هیچ نقشی قائل نباشیم؟ مثلًا معتقد باشیم که آتش نقشی در سوزانیدن و آب در سیراب کردن و باران در رویانیدن و دوا در بهبود بخشیدن ندارد، خداست که مستقیماً می‏سوزاند و مستقیماً سیراب می‏سازد و مستقیماً می‏رویاند و مستقیماً بهبود می‏بخشد؛ بود و نبود این عوامل، یکسان است؛ چیزی که هست عادت خدا بر این است که کارهای خود را در حضور این امور انجام دهد. مثلًا اگر انسانی عادتش بر این باشد که همیشه در حالی که کلاه بر سر دارد نامه بنویسد، بود و نبود کلاه در نوشتن نامه تأثیری ندارد، ولی نویسنده نامه نمی‏خواهد با نبود کلاه نامه‏ای بنویسد.

مطابق این نظریه، بود و نبود اموری که عوامل و اسباب نامیده می‏شوند از این قبیل است و اگر غیر از این قائل بشویم، برای خدا شریک بلکه شریکها در فاعلیت قائل‏

شده‏ایم (نظریه اشاعره و جبریون).

این نظریه نیز صحیح نیست. همچنان که اعتقاد به وجود مخلوق، مساوی با شرک ذاتی و اعتقاد به خدای دوم و وجود قطبی در مقابل خدا نیست بلکه مکمّل و متمّم اعتقاد به وجود خدای یگانه است، اعتقاد به تأثیر و سببیت و نقش داشتن مخلوقات در نظام جهان نیز- با توجه به اینکه همان طور که موجودات استقلال در ذات ندارند استقلال در تأثیر هم ندارند، موجودند به وجود او و مؤثرند به تأثیر او- شرک در خالقیت نیست بلکه متمّم و مکمّل اعتقاد به خالقیت خداوند است. آری، اگر برای مخلوقات از نظر تأثیر، استقلال و تفویض قائل بشویم و چنین بیندیشیم که نسبت خداوند به جهان، نسبت صنعتگر است به صنعت (مثلًا سازنده اتومبیل و اتومبیل) که صنعت در پیدایش خود نیازمند به صنعتگر است ولی پس از آنکه ساخته شد کار خود را طبق مکانیسم خود ادامه

جهانبینی توحیدی، ص71

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 احیاناً چنین نظری داده‏اند) قطعاً شرک است. مخلوق، در حدوث و بقا نیازمند به خالق است؛ در بقا و در تأثیر همان اندازه نیازمند است که در حدوث. جهانْ عین فیض، عین تعلق، عین ارتباط، عین وابستگی و عین «از اویی» است؛ از این رو تأثیر و سببیت اشیاء عین تأثیر و سببیت خداوند است؛ خلاقیت قوّه‏ها 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 تأثیر داشته باشند تأثیرات به قطبهای دیگر نسبت داده شده است. پس مرز توحید و شرک این نیست که برای غیر خداوند نقشی در تأثیرات و سببیتها قائل بشویم یا نشویم.

آیا مرز توحید و شرک اعتقاد به قدرت و تأثیر مافوق‏الطبیعی است؟ یعنی اعتقاد به قدرت مافوق قوانین عادی طبیعت برای یک موجود، اعم از فرشته یا انسان (مثلًا پیغمبر یا امام)، شرک است اما اعتقاد به قدرت و تأثیر در حد معمولی و

متعارف شرک نیست. و همچنین اعتقاد به قدرت و تأثیر 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

جهانبینی توحیدی، ص72

تأثیرات مرموز و ناشناخته برای اشیاء، مسئله اعتقاد به تأثیر داشتن یک خاک بخصوص در شفای بیماری و یا تأثیر داشتن مکان مخصوص برای استجابت دعا شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی در یک شی‏ء است؛ چه، هرچه که طبیعی است، شناختنی و آزمودنی و حس کردنی و لمس‏کردنی است.

علیهذا اعتقاد به مطلق تأثیرات برای اشیاء شرک نیست (آنچنان‏که اشاعره پنداشته‏اند) بلکه اعتقاد به تأثیرات مافوق‏الطبیعی برای اشیاء شرک است. پس هستی تقسیم می‏شود به دو بخش: طبیعت و ماوراء 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 اماته (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 هرنوع توجه معنوی به غیر خداوند- یعنی توجهی که از طریق چهره و زبانِ توجه‏کننده و چهره و گوش ظاهری شخصِ مورد توجه نباشد بلکه توجه‏کننده بخواهد 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 بخواهد- 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 وهّابیان و وهّابی‏مآبان عصر ما).

این نظریه در زمان ما تا حدی شیوع یافته و در میان یک قشر

جهانبینی توحیدی، ص73

بالخصوص علامت روشنفکری شمرده می‏شود.

ولی با توجه به موازین توحیدی، این نظریه از لحاظ توحید ذاتی در حد نظریه اشاعره شرک‏آلود است و از نظر توحید در خالقیت و فاعلیت، یکی از شرک‏آمیزترین نظریه‏هاست.

قبلًا در رد نظریه اشاعره گفتیم که اشاعره از اشیاء، نفی تأثیر و سببیت کرده‏اند به حساب اینکه اعتقاد به تأثیر 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 تأیید کرده‏اند.

عین این ایراد بر نظریه وهّابی‏مآبان وارد است. اینها نیز ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده‏اند و از این رو نقش مافوق حدّ 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، تأثیر مافوق‏الطبیعی او مانند تأثیر طبیعی او پیش از آنکه به خودش مستند باشد مستند به حق است و او جز مجرایی 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 ملک‏الموت 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؛ کارهای ماوراءالطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو

جهانبینی توحیدی، ص74

اختصاصی مخلوقات خدا یا قلمرو اشتراکی خدا و مخلوق قرار داده است. قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است، همچنان که قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است.

برخلاف تصور رایج، وهابیگری 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 ملائک برتر ساخته و به نصّ قرآن مجید «خلیفة اللَّه» است و ملائک مأمور 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 شناخته‏شده، و اوّلی را برخلاف دومی ماوراءالطبیعی دانستن، نوعی دیگر از شرک است.

اینجاست که به معنی سخن رسول اکرم پی می‏بریم که فرمود: «راه یافتن شرک در اندیشه‏ها و عقاید آنچنان آهسته و بی‏سروصدا 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 (إِنَّا لِلَّهِ). هر حقیقتی و هر موجودی مادام که او را در

جهانبینی توحیدی، ص75

ذات و صفات و افعال با خصلت و هویت «از اویی» بشناسیم، او را درست و مطابق با واقع و با دید توحیدی شناخته‏ایم، خواه آن شی‏ء دارای یک اثر یا چند اثر باشد یا نباشد و خواه آنکه آن آثار جنبه مافوق‏الطبیعی 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.

قبلًا گفتیم که جهان از نظر جهان‏بینی اسلامی ماهیت «از اویی» 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 «بِاذْنِهِ» را اضافه می‏کند. این کلمه نمایشگر ماهیت «از اویی» این کارهاست که کسی نپندارد

انبیاء از خود استقلالی دارند. پس مرز توحید نظری و شرک نظری «از اویی» است.

اعتقاد به وجود موجودی که موجودیتش «از او» نباشد شرک است. اعتقاد به تأثیر موجودی که مؤثریتش «از او» نباشد باز هم شرک است خواه اثر، اثر مافوق‏الطبیعی 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 اویی» است‏ (إِنَّا إِلَیهِ راجِعُونَ).

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.

جهانبینی توحیدی، ص76

انبیاء و اولیاء راههای خدا هستند: انْتُمُ السَّبیلُ الْاعْظَمُ وَ الصِّراطُ الْاقْوَمُ‏ «1».

آنان علامتها و نشانه‏های سیر الی‏اللَّه هستند: وَ اعْلاماً لِعِبادِهِ وَ مَناراً فی بِلادِهِ وَ ادِلّاءَ عَلی‏ صِراطِهِ‏ «1».

هادیان و راهنمایان به سوی حق می‏باشند: ... الدُّعاةُ الَی اللَّهِ وَ الْادِلّاءُ عَلی‏ مَرْضاةِ اللَّهِ‏ «1».

پس مسئله این نیست که توسل و زیارت و خواندن اولیاء و انتظارِ کاری مافوق‏الطبیعی از آنها شرک است، مسئله چیز دیگر است. اولًا باید بدانیم [آیا] 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 «4».

مسئله 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 واقعاً با نظرِ «به سوی اویی» به زیارت می‏روند یا با فراموشی «او» و مقصدْ قرار دادن شخص زیارت‏شده؟ که بدون شک اکثریت مردم با چنان توجه غریزی به‏

زیارت می‏روند. ممکن است اقلیتی هم باشند که فاقد درک توحیدی- ولو در حد غریزی- باشند. به آنها باید توحید آموخت نه آنکه زیارت را شرک دانست.

مسئله سوم این است که اقوال و افعالی که حکایتگر تسبیح و تکبیر و تحمید است و ستایش ذات کامل علی‏الاطلاق و غنی علی‏الاطلاق است، در مورد غیر خدا شرک است. سُبّوح مطلق و منزّه مطلق از هر

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).(2)(3) از فقرات زیارت جامعه کبیره.

(4). رجوع شود به رساله ولاءها و ولایتها از مؤلف.

جهانبینی توحیدی، ص77

نقص و کاستی اوست؛ بزرگ مطلق اوست؛ آن که همه ستایشها منحصراً به او برمی‏گردد اوست؛ آن که همه حولها و قوّه‏ها قائم به اوست ذات اوست. این گونه توصیفها- چه به صورت قولی و چه به صورت عملی- برای غیر خدا شرک است. ما قبلًا 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 تأثیر 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.

تأثیر 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: قبلًا گفتیم آنگاه که به خدا رو می‏آوریم و او را عبادت می‏کنیم چنین ابراز می‏داریم که تنها مستحق اطاعت، ذات احدیت است و من در مقابل او تسلیم محض هستم. این‏گونه 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.

مسلماً همه افراد از نظر صدق و اخلاص در یک درجه نیستند. برخی تا این حد پیش می‏روند که عملًا جز امر خدا بر وجود آنها حاکم

جهانبینی توحیدی، ص78

نیست؛ از درون و برون، فرماندهی جز خدا ندارند؛ نه هوای نفس و تمایلات نفسانی می‏تواند آنها را از این سو به آن سو بکشاند و نه یک انسان دیگر می‏تواند آنان را مسخّر فرمان خویش‏

سازد؛ به تمایلات نفسانی آن اندازه اجازه فعالیت می‏دهند که موافق رضای خدا باشد- و البته رضای خدا همان راهی است که انسان را به کمال واقعی خود می‏رساند- و فرمان انسانهای دیگر را از قبیل پدر و مادر و معلم و غیره برای رضای خدا و در حدود اجازه خدا انجام می‏دهند. برخی از این پیشتر می‏روند و مطلوب و محبوبی جز خدا ندارند؛ خداوند محبوب و معشوق اصلی آنها قرار می‏گیرد و خلق خدا را به حکم اینکه «هر کس چیزی را دوست بدارد آثار آن چیز و نشانه‏ها و یادگارهای آن چیز را نیز دوست می‏دارد» از آن جهت دوست می‏دارند که آثار و مخلوقات الهی و آیات و نشانه‏ها و یادگارها و یادآورهای خدا می‏باشند. برخی پا را از این هم فراتر می‏گذارند و جز او و جلوه‏های او چیزی نمی‏بینند؛ یعنی او را در همه چیز می‏بینند؛ همه چیز در حکم آیینه و همه جهان یک «آیینه‏خانه» می‏شود که به هر سو بنگرند او را و جلوه او را می‏بینند؛ زبان حالشان این می‏شود که:

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم‏ به دریا بنگرم دریا تو بینم‏

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت‏ نشان از روی زیبای تو بینم‏

علی علیه السلام فرمود:

هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از او و با او خدا را دیدم‏ «1».

یک نفر عبادتگر آنچه را در حال عبادت با خدای خویش در میان

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). علم‏الیقین فیض، ج 1/ ص 49.

جهانبینی توحیدی، ص79

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؛ هرچه رو به آن سو ندارد باطل و بر ضد مسیر تکاملی خلقت است. از نظر اسلام همچنان که 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 آخوند بازی و صوفیگری است، سخن نادرستی است. از نظر اسلام راه، راه خداست و بس، و مقصدْ خداست نه چیز دیگر، اما راه خدا از میان خلق می‏گذرد. کار برای خود کردن نفس پرستی است، کار برای خلق کردن بت‏پرستی است، کار برای خدا و برای خلق کردن شرک و دوگانه‏پرستی 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 به نام خلق، بت‏پرستی

جهانبینی توحیدی، ص80

است و به نام خدا و خلق، شرک و بت‏پرستی است و تنها به نام خدا توحید و یگانه‏پرستی است.

از قرآن مجید در مورد «اخلاص» نکته جالبی استفاده می‏شود و آن اینکه مخلِص بودن (به کسر لام) غیر از مخلَص بودن (به فتح لام) است. مخلِص بودن (به کسر لام) یعنی در عمل اخلاص ورزیدن، عمل را پاک و خالص برای خدا انجام دادن. اما مخلَص 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 واحدِ مرتبط است، این ارتباط به چه شکل است؟

آیا از نوع ارتباط اجزای یک ماشین است که صرفاً یک پیوند عرَضی 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. همچنان که در کتاب‏ عدل الهی‏ نیز درباره اینکه طبیعت یک «کلّ تجزیه‏ناپذیر» 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 آلمان هگل، اصل

جهانبینی توحیدی، ص81

«اندام‏وارگی» را- یعنی اینکه رابطه اجزای طبیعت با کل، رابطه عضو با اندام است- تأیید 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 تأثیر 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، این که جهان در کل خود به منزله یک اندام است و رابطه اجزاء با کل، رابطه عضو با اندام است غیرقابل اثبات است. فلاسفه الهی که از قدیم‏الایام ادعا کرده‏اند جهان «انسان کبیر» است و انسان «عالَم صغیر»، به چنین رابطه‏ای نظر داشته‏اند. در میان فلاسفه اسلامی، اخوان الصّفا 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 می در طمع خام افتاد

حسن روی تو به «یک جلوه» که در آینه کرد این‏همه نقش در آیینه اوهام افتاد

عرفا ماسوی‏ را «فیض مقدس» می‏نامند و در مقام تمثیل می‏گویند فیض مقدس مانند مخروط است که از جهت «رأس» یعنی از جهت ارتباط با ذات حق، بسیط محض است و از جهت قاعده، ممتد و منبسط.

ما در اینجا به هیچ‏یک از بیاناتی که فلاسفه یا عرفا کرده‏اند نمی‏پردازیم؛ مطلب را از آن جهت که به مباحث گذشته ما ارتباط دارد

جهانبینی توحیدی، ص82

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 «1». از طرف دیگر در مباحث حرکت این نکته به ثبوت رسیده است که وحدت مبدأ و وحدت منتهی‏ و وحدت مسیر، به حرکتها نوعی وحدت و یگانگی می‏بخشد.

پس نظر به این که کل جهان از یک مبدأ 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

جهان‏بینی 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:

الَّذِینَ یؤْمِنُونَ بِالْغَیبِ‏ «2».

آنان که به غیب ایمان می‏آورند.

وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیبِ لا یعْلَمُها إِلَّا هُوَ «3».

خزائن غیب نزد اوست و جز او کسی به آنها آگاه نیست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). این که جهان طبیعت عین حرکت و سیلان است، حقیقتی است که تنها در فلسفه اسلامی اثبات شده‏است. 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.

(2). بقره/ 3.

(3). انعام/ 59.

جهانبینی توحیدی، ص83

غیب یعنی نهان. غیب یا نهان دوگونه 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.

مثلًا 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:

تِلْک مِنْ أَنْباءِ الْغَیبِ نُوحِیها إِلَیک‏ «1».

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 واقعیتهایی که به علت نامحدودی و غیرمادی 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:

وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیبِ لا یعْلَمُها إِلَّا هُوَ «2» که اطلاع بر غیب را منحصر به ذات

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هود/ 49.

(2). انعام/ 59.

جهانبینی توحیدی، ص84

حق می‏کند، مقصود غیب مطلق است و با غیب نسبی سازگار نیست. آنجا که غیب و شهادت با یکدیگر ذکر می‏شوند، مثلًا می‏فرماید: عالِمُ الْغَیبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ‏ «1» 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؟ مثلًا 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 جهانْ 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 هرچه در این جهان است «وجود تنزل یافته» موجودات جهان دیگر است. آنچه در آیه سابق‏الذکر، «مَفاتح» نامیده شده، در آیه دیگر «خزائن» نامیده شده است:

وَ إِنْ مِنْ شَی‏ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ‏ «2».

هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‏ها و اصلهای آن نزد ماست. از آن فرود نمی‏آوریم مگر به اندازه معین.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). حشر/ 22.

(2). حجر/ 21.

جهانبینی توحیدی، ص85

به این حساب است که قرآن همه چیز، حتی اشیایی نظیر سنگ و آهن را «نازل‏شده» تلقی می‏کند:

وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ «1».

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، «ظلّ» و «سایه» اش، مرتبه تنزل‏یافته‏اش در این جهان است‏ «2».

چرخ با این اختران، نغز و 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 همچنان که تحت عنوان «غیب» نوعی ایمان و بینش را درباره هستی عرضه می‏دارد و لازم می‏شمارد، احیاناً تحت عناوین دیگر این مطلب را بیان می‏کند، از قبیل ایمان به «ملائکه» یا ایمان به رسالت رسل

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). حدید/ 25.

(2). رجوع شود به تفسیر المیزان (متن عربی)، ج 7/ ذیل آیه 59 سوره انعام

جهانبینی توحیدی، ص86

(ایمان به وحی):

آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَیهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ کلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِکتِهِ وَ کتُبِهِ وَ رُسُلِهِ‏ «1».

پیامبر و مؤمنان به آنچه بر پیامبر فرود آمده ایمان دارند. همه ایمان دارند به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و فرستادگانش.

وَ مَنْ یکفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلائِکتِهِ وَ کتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْیوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا بَعِیداً «2».

آن کس که به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش و روز بازپسین کفر بورزد گمراه شده، گمراه شدن دوری.

در این دو آیه، ایمان به کتابهای خدا مستقلًا 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»، «امّ الکتاب»، «کتاب مرقوم» و «کتاب مکنون» یاد شده است‏ «3».

ایمان به این نوع کتب ماورایی، جزئی از ایمان اسلامی است.

اساساً پیامبران آمده‏اند که به بشر آن‏گونه بینش و جهان‏بینی بدهند که بشر تا آنجا که برایش مقدور است تصوری، هرچند مجمل، از مجموع نظام آفرینش داشته باشد. خلقت و آفرینش محدود به امور حس‏کردنی

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). بقره/ 285.

(2). نساء/ 136.

(3). رجوع شود به تفسیر المیزان، ذیل آیاتی که این کلمات آمده است.

جهانبینی توحیدی، ص87

و لمس‏کردنی 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.

متأسفانه موج اندیشه‏های محدود مادی و حسی که از مغرب‏زمین برخاسته به آنجا کشیده که گروهی اصرار دارند همه مفاهیم عالی و وسیع و گسترده جهان‏بینی اسلامی را تا سطح محسوسات و مادیات تنزل دهند.

دنیا و آخرت‏

یکی دیگر از ارکان جهان‏بینی اسلامی، تقسیم جهان است به دنیا و آخرت. آنچه قبلًا تحت عنوان غیب و شهادت گفتیم مربوط بود به جهانی مقدم بر این جهان؛ جهانی که سازنده این جهان و تدبیرکننده این جهان است. اگرچه از یک نظر جهان آخرت، غیب است و جهان دنیا شهادت، ولی نظر به این‏که جهان آخرت متأخّر 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:

رَحِمَ اللَّهُ امْرَآً عَلِمَ مِنْ اینَ وَ فی اینَ وَ الی‏ اینَ؟

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

جهانبینی توحیدی، ص88

قرآن که:

مِنْها خَلَقْناکمْ وَ فِیها نُعِیدُکمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکمْ تارَةً أُخْری‏ «1».

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 جهان‏بینی اسلامی دو مفهوم مطلق‏اند نه نسبی، و به تعبیر قرآن هرکدام نشئه‏ای جداگانه هستند. آنچه نسبی است کار دنیایی و کار آخرتی است؛ یعنی یک کار اگر به منظور نفس‏پرستی 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.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). طه/ 55.

جهانبینی توحیدی، ص89

حکمت بالغه و عدل الهی‏

در جهان‏بینی الهی پاره‏ای مسائل مطرح است که به رابطه جهان با خداوند مربوط می‏شود، از قبیل مسائل حدوث و قِدَم 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 مسئله حکمت بالغه الهی و مسئله عدل الهی است که قرابت بسیاری با یکدیگر دارند.

مسئله 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؛ جهانِ موجود کاملترین جهان ممکن است.

اینجاست که پرسشها و ایرادها مطرح می‏شود مبنی بر اینکه حوادث

جهانبینی توحیدی، ص90

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.

ناقص‏الخلقه‏ها، بلاها 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 بلایا وجود نداشته باشد، بلکه فنا و نیستی در آن وجود نداشته باشد؛ زیرا آوردن موجودی به هستی و لذت هستی را به او چشانیدن 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 همین که 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 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؟ مثلًا 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 جهان‏بینی 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 پرحجمی 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

جهانبینی توحیدی، ص91

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 واجب‏الوجود 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؟» پرسش‏کننده 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 دربر گرفته- نظام خاص دارد. نوعی تقدّم و تأخّر و علیت و معلولیت و

جهانبینی توحیدی، ص92

سببیت و مسبّبیت میان موجودات و مخلوقات حکمفرماست که غیرقابل تخلّف است؛ یعنی هیچ موجودی نمی‏تواند از مرتبه خاص خود تجاوز و تجافی کند و مرتبه موجودی دیگر را اشغال نماید. لازمه درجات و مقامات داشتنِ 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 موجودْ 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- [مثلًا] خانه‏ای بسازد و می‏سازد. یک مقدار آجر و گِل 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 این‏گونه 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 ایجادی؛ یعنی در این حد است که حرکتی- آن هم قَسْری نه طبعی- در یک شی‏ء موجود به وجود می‏آورد.

اما خداوند، فاعل

جهانبینی توحیدی، ص93

ایجادی است، او ایجاد کننده اشیاء با همه قوا و نیروها و خاصیتها و خصلتهای آنهاست.

مثلًا 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 به‏وجود 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 مثلًا 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 کلّیتش در نظام عالم باید درنظر گرفت که وجودش لازم و مفید و موافق حکمت است نه در جزئیتش 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 قوّه به فعل و برای وصول به اهداف کمالیه خود؛ آری، علاوه بر این باید بدانیم که غایات افعال الهی غایات کلّیه است نه غایات جزئیه.

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 تام‏الفاعلیه بودن فاعل کافی نیست، قابلیت قابل هم شرط است. عدم

جهانبینی توحیدی، ص94

قابلیت قابل در موارد زیادی منشأ محرومیت برخی موجودات از برخی خیرات و کمالات می‏گردد. راز پیدایش برخی نقصها از قبیل جهلها، عجزها، از نظر نظام کلی و جنبه ارتباط با واجب‏الوجود، همین است.

ه. خداوند متعال همان‏طور که واجب بالذات است واجب من جمیع‏الجهات است؛ از این رو محال است که موجودی قابلیت وجود پیدا کند و از ناحیه او افاضه وجود نشود و امساک گردد.

و. شُرور و بدیها یا خود از سنخ نیستی‏اند، مانند جهلها، عجزها، فقرها، و یا از سنخ هستی‏اند اما شریت آنها از آن نظر است که منشأ نیستیها می‏گردند مانند زلزله‏ها، میکروبها، سیلها، تگرگها و امثال اینها. هستیهایی که منشأ نیستیها می‏گردند، شریتشان از نظر وجود اضافی و نسبی آنها به اشیاء دیگر است نه از نظر وجود فی‏نفسه آنها؛ یعنی هر چیزی که شر است، برای خود شر نیست، برای چیز دیگر شر است. وجود حقیقی هر شی‏ء وجود فی‏نفسه 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 واجب‏الوجود، حتمی و لایتخلّف است؛ اما ریشه شروری که از سنخ نیستی نیستند، لاینفک بودن و جدایی‏ناپذیری 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 علّی و

جهانبینی توحیدی، ص95

معلولی جریان دارد و آن نظام- چنانکه گفته شد- کلی است، بر اساس قوانین و سنن جریان می‏یابد.

قرآن کریم به صراحت این مطلب را تأیید می‏کند.

ی. جهان همچنان که از یک نظام کلی لایتخلّف برخوردار است، در ذات خود یک واحد تجزیه‏ناپذیر است؛ یعنی مجموع خلقت، یک واحد اندام‏وار را تشکیل می‏دهد. پس نه تنها شرور و اعدام از خیرات و هستیها تفکیک‏ناپذیرند، مجموعه اجزای جهان نیز به حکم اینکه یک واحد است و یک «جلوه» است، از یکدیگر جدایی‏ناپذیرند.

بنا بر اصول دهگانه فوق آنچه امکان وجود دارد، نظام معین کلی لایتغیر است؛ پس امر جهان دایر است میان این که موجود باشد با نظام معین و یا اصلًا موجود

نباشد. این که موجود باشد و نظام نداشته باشد و یا نظام به شکلی دیگر باشد، مثلًا علتها به جای معلولها و معلولها به جای علتها باشد، محال است. پس آنچه از نظر حکمت بالغه مطرح است 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.

ایضاً، آن که امکان وجود دارد، وجود اشیاء است با همه لوازم و اوصاف لاینفک آنها. و اما این که خیرات و هستیها 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 توأماً، نه بودن خیرات و نبودن شرور.

ایضاً 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.

جهانبینی توحیدی، ص96

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 این که بحث «عدل» تاریخچه مخصوصی در میان مسلمین دارد به طوری که جزء اصول مذهب شیعه قرار گرفته- یعنی از نظر شیعه عدل یکی از اصول اسلام است- بی‏فایده 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 تشریعی. 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 جهان‏بینی اسلامی واقع می‏شود.

عدل الهی یعنی اعتقاد به این که خداوند، چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریع، به حق و عدل رفتار می‏کند و ظلم نمی‏نماید. علت این که 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 مسبّب را در نظام کلی جهان

جهانبینی توحیدی، ص97

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 تأثیری 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 مسئله مهمی طرح شد و آن اینکه اگر نظام علت و معلولْ 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، مسئله مجبور بودن انسان را و این که 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 هرچند 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 مسئولیت 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

جهانبینی توحیدی، ص98

و برخی بیمار، برخی افرادْ 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 هیچ‏گونه تفاوت و اختلافی در کار نباشد؟ آیا مسئول 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 «1»؛ مثلًا 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 منشأ یک سلسله سنتها و قانونها شده است؛ هرکسی هرچه 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 مسئول 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 جامعه‏ها برخی نابرابریهاست، اگر برخی منعم‏اند و کشتی

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

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

جهانبینی توحیدی، ص99

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