

- همزیستی مسالمت آمیز، دکتر محمد ابراهیمی و رکیانی ... ۱  
درآمدی بر منابع حکمت اشراق، دکتر حسن سعیدی ... ۴۷  
جایگاه یقین در معرفت دینی، حسین مقیسه ... ۶۳  
نظریه فطرت و خداشناسی فطری، سید اسماعیل سیدهاشمی ... ۸۱  
عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت، دکتر مهناز توکلی ... ۹۷  
مقابله ماباتمدن غرب، دکتر منوچهر صانعی ... ۱۱۵

ABSTRACTS/159...

Peaceful coexistence form the point of view of divine religions ,  
and shari'as

Dr.Mohammad Ebrahimi Varkyani/1...

Hasan Saeedi/3 .Dr ,philosophy ( illumination ) A prelude to the ...  
Eshragh

Hosein Moghise/6 ,Status of certainty in religious epistemology...

Hashemi/8 .S Esmaeil .S, Theory of temperament and ...  
temperamental theology

Mahnaz Tavakkoli/11 .Dr, Wisdom and faith in the educational ...  
system

Manoochehr Sanei/12 .Dr ,Our confrontation with western ...  
civilization

Nejad - Zakariyya Bahar .Dr ,God in the reflection of ۱۴...

Aristotle

ABSTRACTS

Peaceful coexistence form the point of view of divine religions  
and shari'as,Dr.Mohammad

Ebrahimi Varkyani/1...

Hasan Saeedi/3 .Dr ,philosophy ( illumination ) A prelude to the ...  
Eshragh

Hosein Moghise/6 ,Status of certainty in religious epistemology...

Hashemi/8 .S Esmaeil .S, Theory of temperament and ...  
temperamental theology

Mahnaz Tavakkoli/11 .Dr, Wisdom and faith in the educational ...  
system

Manoochehr Sanei/12 .Dr ,Our confrontation with western ...  
civilization

Nejad - Zakariyya Bahar .Dr ,God in the reflection of ۱۴...

Aristotle

- همزیستی مسالمت آمیز ، دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی .... ۱
- درآمدی بر منابع حکمت اشراق ، دکتر حسن سعیدی .... ۴۷
- جایگاه یقین در معرفت دینی ، حسین مقیسه .... ۶۳
- نظریه فطرت و خداشناسی فطری ، سید اسماعیل سیدهاشمی .... ۸۱
- عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت ، دکتر مهناز توکلی .... ۹۷
- مقابله ماباتمدن غرب ، دکتر منوچهر صانعی .... ۱۱۵

## همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی

عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

همزیستی مسالمت‌آمیز ملتها در کنار هم، علیرغم تدوین اعلامیه‌هایی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر لوایح و میثاق‌ها، همچنان تحقق نیافته است. پس از تحقیق در علل موجد اختلاف در میان انسان‌ها، عواملی چند از جمله اقتصاد و غیره نمود می‌یابد که از این میان برجسته‌ترین نقش را اعتقاد به تعارض و برتری نژادی به خود اختصاص می‌دهد که متأسفانه ملل مبتنی بر ادیان الهی و ملل غیر الهی هر دو به یکسان از این نقص برخوردارند.

این مقاله در بازجستی از علل اختلافات میان انسان‌ها و کشف دیدگاه‌های مغایر با اصول همزیستی مسالمت‌آمیز در ادیان الهی، بر آن است که دعوت به همزیستی مسالمت‌آمیز در جهان اول بار از سوی اسلام مطرح شده، و جامعه جهانی در عصر حاضر در شعارهای صلح‌آمیز خود از تفکر اسلامی تأثیر پذیرفته است و در این راستا، با استناد به آیات و روایات و نظر فقها و محققان اسلامی سعی در اثبات این مدعا دارد و گرچه مدعی ارائه دیدگاهی نو نیست، ادعا دارد که فزاهایی را در راستای دستیابی به یک دیدگاه نوین ارائه می‌دهد که نقد و نظر صاحب‌نظران را می‌طلبد.

واژگان کلیدی: همزیستی مسالمت‌آمیز، ادیان الهی، قرآن، تورات، انجیل، تساهل و تسامح ×××

همزیستی مسالمت‌آمیز و تعاون ملت‌ها در تأمین نیازمندی‌ها و کاستن از رنج‌ها و آلام، از ارزش‌های والایی است که همواره مورد توجه مصلحان جوامع بشری بوده است و اکنون نیز خیراندیشان فراوانی بر آن تأکید فراوان دارند. اما متأسفانه در گذشته و حال این مرحله ایده‌آل به صورت جدی تحقق نیافته و همچنان عواملی خواسته یا ناخواسته ملت‌ها را به جنگ با یکدیگر و کینه توزی‌ها و دشمنی‌ها وامی‌دارد و سعی و تلاش واقعی و ظاهری افرادی را که در جهت تحقق صلح بین‌المللی و داخلی فعالیت و کوشش دارند، خنثی می‌سازد. و این همه معلول آن است که لوایحی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر اعلامیه‌ها و میثاق‌ها از توجیه عقیدتی و بینشی لازم برخوردار نیست و از نظر مخاطبان، حداکثر به عنوان پیشنهادی از جانب انسان‌هایی عادی تلقی شده، و ملت‌ها نسبت به این اصول و اهداف طراحان آن اعتماد کافی ندارند.

بنابراین، بهترین راه تحقق این مرحله ایده‌آل، دفاع ایدئولوژیکی و دینی از این اصول خواهد بود تا ملت‌ها و امت‌ها بدان به عنوان فریضه‌ای الهی و فطری بنگرند و براساس عقیده و ایمان، خود را موظف به مراعات این اصول بدانند. عالی‌ترین شعار و توصیه‌های انسانی در زمینه صلح جهانی و همزیستی مسالمت‌آمیز، علی‌رغم اختلاف‌های موجود، به اسلام تعلق دارد که خدمت به انسان و بلکه هر موجود زنده را بالاترین وسیله تقرب به خداوند معرفی نموده است. حضرت رسول (ص) می‌فرماید:

«الخلق عيال الله احب الناس عند الله انفعهم لعیاله وأبغض الناس عندالله اضرهم لعیاله» (نهج الفصاحه، حدیث ۱۵۴۳) یا در قرآن کریم آمده است: «تعاونوا علی البرّ و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العداوان». (مانده ۳/۴) این فرمان در رابطه با هر انسان و بلکه هر موجود زنده دیگر مطرح گردیده است. اما درباره آنانی که با مسلمانان در توحید یا دیگر ارزش‌های معنوی اشتراک دارند تأکید بیشتری شده است و لذا در سوره مائده که پس از حاکمیت مسلمانان بر جزیره‌العرب نازل شده می‌فرماید: «لکل جعلنا منکم شرعاً و

## همزیستی مسالمت آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی

منهاجا و لو شاء ربکم لجعلکم امه واحده ولکن لیلوکم فیما اتیکم فاستبقوا الخیرات...» (مائده / ۴۸) و درباره ارتباط مسلمانان با یکدیگر می فرماید: «انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم واتقوا الله...» (حجرات / ۹) از این جهت با اطمینان می توان گفت که اسلام منادی صلح جهانی است و جنگ را راهی و وسیله ای برای دفع شر دشمن بی منطق می داند؛ آن هم در ظرف ناچاری؛ لذا در برابر سرسخت ترین دشمنان نیز می فرماید: «وان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله...» (انفال / ۶۱) و در محکومیت جنگ و لزوم اجتناب از آن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه و لاتتبعوا خطوات الشیطان...».

در این مقاله سعی بر آن است که اثبات شود دعوت به همزیستی اول بار از سوی اسلام مطرح شده است و قبل از آن در هیچ گوشه ای از جهان چنین ایده ای مطرح نبوده، و جامعه جهانی عصر حاضر در شعارهای صلح آمیز خود از تفکر اسلامی تأثیر پذیرفته است. هر چند این ویژگی صلح آمیز اسلام به خاطر رسوخ برخی تفکرات بیگانه در متون فقهی - حقوقی کمرنگ شده بود، فقها و محققان بزرگوار اخیراً این مسئله را مورد بازنگری قرار داده، زمینه همزیستی مسلمانان با همه ملل جهان را در حد اعلائی آن فراهم آورده اند و تفاوت در میزان حقوق است نه اثبات و نفی آن؛ بدین معنا که مشرکان نیز از نظر حقوق انسانی در قلمرو اسلام چیزی کم ندارند بلکه موحدان و مسلمانان در پاره ای موارد امتیازاتی دارند و این کاملاً امری طبیعی است.

پر واضح است که این گفتار به آرای مشهور فقهای شیعه و اهل سنت و آیات و روایات مورد استناد آنان بی توجه نخواهد بود؛ چرا که به استناد همین آیات و روایات بوده است که جهاد با غیر مسلمانان برای دعوت به اسلام، حداقل سالی یک بار، لازم دانسته شده و صلح و متارکه جنگ را بیشتر از ده سال جایز ندانسته اند و پذیرش جزیه و مالیات شهروندی از غیر اهل کتاب را غیر شرعی، و صلح با مشرکان را به هیچ وجه جایز ندانسته اند و پیمان با اهل کتاب را نیز به پرداخت جزیه از سوی آنان - آن هم با وصف صاغرون - مشروط دانسته اند. البته، فقها در بسیاری موارد اختلاف نظر دارند و برخی از آنان نیز - چه در گذشته و حال - پاره ای از این موضع گیری ها را انکار کرده اند که در پایان به نمونه ای اشاره خواهد شد.

در مباحث علمی، موقعیت نویسنده یا گوینده در جایگاه اقلیت یا اکثریت و میزان شهرت او و حتی اتفاق نظر پیشینیان نمی تواند مانع او در نوآوری یا اظهار نظر جدید باشد، به ویژه که این مقاله بیشتر به آیات سوره مائده استناد دارد و این آیات که به اتفاق فقها و مفسرین مرجع نهائی و غیر منسوخ هستند، و در تعارض یا توافق با این آیات است که هر روایتی طرد یا توجیه می شود؛ چون این آیات حتی آیات پیش از خود را نسخ می کنند؛ لذا ملاک حجیت و عدم حجیت روایات نیز تعارض یا توافق با این آیات خواهد بود. البته این مقاله قصد ندارد که فتوای جدید یا رأی و نظر خاصی ارائه دهد بلکه در عمل، نظر فقهای بزرگ اسلام - حفظهم الله تعالی - را مرجع می داند، و تنها در صدد است مطالعات نظری و توجیهات منطقی منتهی به دیدگاهی جدید را ارائه دهد.

## همزیستی مسالمت آمیز از منظر شرایع الهی و غیر الهی

قرآن کریم می فرماید:

کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه و ما اختلف فیه الا الذین اوتوه من بعدما جائتهم البینات بغیاً بینهم فهدي الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق باذنه والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم. (بقره / ۲۱۱)

درباره این که بشر از آغاز به صورت جمعی می زیسته یا پس از مدتی به اهمیت این زندگی پی برده است، آرا و نظریات دانشمندان متفاوت است: گروهی انسان را مدنی بالطبع ۲، گروهی مدنی بالاضطرار، و گروهی نیز او را مدنی بالتعقل می دانند. هر گروهی در اثبات مدعای خویش ادله خاصی آورده اند. بسیاری طرفداران نظریه مدنی بالطبع مدعی اند که اصولاً واژه انسان از انس گرفته شده و این بدان معنی است که بشر نیز همچون زنبور عسل یا موربانه، جز در کنار هموعان خود نمی تواند زندگی آرامی داشته

باشد؛ به گونه‌ای که اگر همه مواهب طبیعی را در اختیار کسی قرار دهند و به او پیشنهاد کنند که از زندگی با هموعان خود صرف نظر کند، نمی‌پذیرد؛ چه، محیط انفرادی، حتی به شرط برخورداری از همه مواهب طبیعت، برای انسان رنج‌آور خواهد بود. گروهی که انسان را مدنی بالاضطرار می‌دانند معتقدند که بشر موجودی است خودخواه؛ همه چیز و همه کس را برای خود می‌خواهد و لذا به طور غریزی، زمانی منافع دیگران را مراعات می‌کند که منافع خود او تأمین شود. و بر همین اساس می‌گویند انسان نیز همچون بسیاری از حیوانات، دوره‌ای از زندگی انفرادی را پشت سر گذاشته، و به زندگی اجتماعی صرفاً زمانی روآورده است که من حیث المجموع منافع بیشتری را در این شیوه زندگی لحاظ می‌دانسته است.<sup>۳</sup>

طرفداران نظریه مدنی بالتعقل، بر آنند که زندگی اجتماعی انسان‌ها نه مقتضای فطرت و غریزه ذاتی آنان است و نه مخالف فطرت آنان؛ یعنی نه بر اساس گرایش به همکاری به خاطر ترس و وحشت از محرومیت‌ها و رنج‌ها، بلکه معلول درک عقلانی آنان است؛ بدین معنی که زندگی اجتماعی برای انسان مانند زنبور عسل اجباری نیست، بلکه انسان می‌تواند در صورت لزوم، جدای از دیگران زندگی کند، و اشتراک او در غم و شادی دیگران و گرایش او به عدالتخواهی و خدمت به هموعان، سواي تاثیر عوامل فطري، از آن جا نشأت می‌گیرد که انسان عقلاً تشخیص می‌دهد که نیازهای متعدد و متنوع نوع بشر با روشهای انفرادی و دلبخواه قابل تأمین نخواهد بود و لذا براساس آن گرایش فطری و این درک عقلانی زندگی اجتماعی را برای خویش برگزیده است. (مصباح یزدی، ص ۱۴۷)

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره معتقد است که زندگی انسان از همان آغاز اجتماعی بوده است و انسان‌ها نه تنها به حکم طبیعت و فطرت گرایش اجتماعی داشته‌اند بلکه از همان آغاز جامعه بی‌طبقه را تشکیل می‌داده‌اند؛ بدین معنی که افراد بشر به دور از هر نوع اختلاف و نزاعی همانند اعضای یک خانواده صمیمی با یکدیگر همکاری می‌نمودند و از نتیجه کار یکدیگر صمیمانه بهره‌مند می‌شدند. (علامه طباطبایی، ج ۲، ص ۱۱۱ تا ۱۵۷)

علامه طباطبایی (ره) بر آن است که در حقیقت این آیه شریفه که خود نمونه‌ای از اعجاز علمی قرآن است، صریح‌ترین بیان را درباره مدنی بالطبع بودن بشر از همان آغاز

پیدایش بشر، ابراز داشته است. (علامه طباطبایی، ج ۲، ص ۱۱۲)

به هر حال، مسلم آن است که همزیستی و تعاون اجتماعی و خدمت به هموعان و زدودن غبار غم از چهره دیگران از خواست‌های فطری انسان‌ها است و به تعبیر قرآن انسان‌ها در آغاز همگی یک امت و به دور از هرگونه اختلاف و در خدمت یکدیگر بودند و به گواهی تاریخ نیز همواره انسان‌های پاک فطرت از اختلافات میان انسان‌ها رنج برده‌اند و فرستادگان الهی سعی و تلاش فراوانی نموده‌اند که عوامل ایجاد کننده اختلاف را از بین ببرند و مجدداً در قالب توحید، انسان‌ها را به صورت امت واحد در آورند؛ چه به اعتقاد آنان، انسان‌ها همه از یک پدر و مادر، و در حقیقت برادران یکدیگرند و همه اختلاف رنگ‌ها و سلیقه‌ها، نژادها و... اموری عرضی‌اند که نباید موجب تفرقه و اختلاف بنی‌آدم شوند. زیباترین بیان را در این زمینه باز هم قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر.» (حجرات / ۱۴)

و در جای دیگر می‌فرماید: «ان هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاتقون.» (مؤمنون / ۵۲ و انبیاء / ۹۲)

گویا سعدي نیز همین معنی را باز گو می‌کند:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

(سعدي، گلستان) ۵

بنابراین یکی از اهداف مهم پیامبران الهی دعوت انسان‌ها به وحدت و هدایت آنان به سبقت جویی در وصول به خیرات و نیکوئی‌ها بوده است.

متأسفانه با همه تلاش انبیاي الهي و ديگر انسانهاي خيرخواه و پاك، جهل و ناداني و تنگ نظري و خودخواهي و عقدههاي حقارت و محروميت اين تعادل فطري را از انسانها تا حد زيادي سلب نموده و جامعه بشري را در بخش عظيمي از تاريخ زندگي اجتماعي دچار نزاع و اختلاف نموده است؛ تا آنجا كه قرآن كريم مي فرمايد كه همه پيامبران همراه با كتاب آسماني و قانون الهي براي حل همين اختلافات فرستاده شده اند (بقره / ۲۱۱) اما به هر دليل موفقيت سفيران الهي نيز در اين زمينه محدود و نسبي بوده است. شگفت انگيز آن كه خود پيروان اديان الهي كه به اصطلاح قرآن اهل كتاب هستند، در اين نزاع و تفرقه پيشتاز بوده و از مشركان و منكران شرايع الهي نيز گوي سبقت را ربوده اند و به تعبير قرآن دچار خودبيني و تنگ نظري در حد لجاج و عناد شده اند: و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم...؛ چه برخي پيروان اديان الهي متأسفانه نه تنها به باور برتري نژادي، بلكه به گرايش انحصار ديني روي آورده اند و به همين جهت به جناياتي دست زده اند كه مشركان، يعني مخالفان همين اديان الهي نيز احياناً از آن ابا داشته اند. ۶

#### مهمترين عوامل ايجاد كننده تفرقه و اختلاف

از عوامل موجد اختلاف در زندگي اجتماعي - علي رغم تكثر و تنوع اين عوامل - مي توان به اختلاف اقتصادي اشاره كرد كه از كثرت و تنوع نيازها، محدوديت امكانات و دشواري دستيابي به اين امكانات ناشي مي شود.

اما به نظر مي رسد كه اعتقاد به برتري نژادي مهمترين عاملي باشد كه در طول تاريخ، بشر را از همكاري و تعاون و احترام به حقوق يكديگر باز داشته، و متأسفانه در ميان هردو جوامع الهي و غير الهي، به يكسان وجود داشته است. از جوامعي كه در تاريخ گذشته به برتري نژادي خود سخت اعتقاد داشتند و ديگران را برده طبيعي خود مي پنداشتند و هرگونه استعمار و استثمار آنان را حق طبيعي خود مي دانستند، يونانيان بودند. ۷ اين فكر نه تنها در ميان افراد عادي آنان رواج داشته، فلاسفه بزرگي مانند افلاطون و ارسطو نيز بر آن صحه گذاشته اند. ارسطو در كتاب سياست انسانها را به برده و آزاد تقسيم مي كند و معتقد است كه بسياري از همان بدو تولد براي بردگي به دنيا آمده اند و هر نوع بهره مندي از آنان حق طبيعي آزادگان مي باشد. در حالي كه خدايگان، فقط سرور بنده است و به بنده تعلق ندارد بنده نه فقط خدمتگزار خدايگان است بلكه به تاممي وجود خویش از آن اوست. (ارسطو، ص ۱۰)

كسي كه به حكم طبيعت نه از آن خود بلكه از آن ديگري باشد طبعاً بنده اوست،... آيا كساني هستند كه به حكم طبيعت آنگونه باشند كه در اينجا تعريف كرديم؟ و به سخن ديگر، آيا كساني وجود دارند كه بندگي براي شان سودمند و روا باشد يا آنكه بندگي اصلاً برخلاف طبيعت است؟ يافتن پاسخ چه از ديدگاه فلسفه و در پرتو خرد و چه از راه آزمون كاري دشوار نيست. فرمان دادن از يك سو و فرمان بردن از سوي ديگر نه تنها ضروري بلكه سودمند است. برخي از زندگان از همان نخستين لحظه زادن براي فرمانروائي يا فرمانبرداري مقدر مي شوند... زيرا آن كس طبعاً بنده است كه توانائي تعلق به ديگري را دارد و به همين دليل عقلاً به ديگري تعلق مي يابد و بهره اش از خرد فقط اين است كه آن را در ديگري در مي يابد اما خود از آن چيزي ندارد. و فرق او با «دندان» همين است كه «دندان» خرد را درك نمي كند و يكسره قايم غرائز خويشند ولي كاري كه از برده برآيد با سودي كه از دام برخيزد چندان تفاوت ندارد... طبيعت هم چنين خواسته است تا بدنهاي آزادگان و بردگان را از يكديگر متفاوت سازد. بدنهاي بردگان را براي كارهاي پست نيرومند ساخته اما بدنهاي آزادگان گرچه براي اينگونه كارها ناتوان است ولي شايسته زندگي اجتماعي آفريده است. (ارسطو، ص ۱۲)

همچنين مي نويسد:

پيروان عقیده لزوم بردگي اسيران جنگي در واقع با به كار بردن اصطلاح بنده مي خواهند همان اصل بندگي طبيعي را كه در آغاز از آن سخن گفتيم، بيان كنند، زيرا سرانجام از اعتراف به اين نکته ناگزير مي شوند كه گروهی از آدميان [مردم برابر] همه جا و بنا به حكم طبيعت برده اند و گروه ديگر [يونانيان] همه جا و بنا به طبيعت آزادند. همين سخن درباره بزرگ زادگان ما درست در مي آيد كه نه تنها در سرزمين خویش بلكه همه جا خود را شريف و محترم مي دانند ولي برآند كه بزرگ زادگان «بربر» فقط در زادگاه خود و نزد مردم خود، قدر و حرمت دارند و بدین گونه فرض مي كنند كه بزرگ زادگي و آزادي نيز بر دو گونه است يكي مطلق و ديگري نسبي. (ارسطو، ص ۱۴)

ارسطو معتقد است که گیاهان برای آن آفریده شده‌اند که خوراک جانوران باشند و جانوران نیز به نوبه خود خوراک آدمیان. از این جا است که حتی فن جنگ به نحوی فن به دست آوردن مال به شیوه طبیعی است، فنی که باید نه فقط بر ضد جانوران درنده، بلکه بر ضد مردمی که به حکم طبیعت برای فرمانبرداری زاده شده‌اند ولی از تسلیم به این حکم سر باز می‌زنند، به کار رود. وقتی این گونه فکر کنیم، جنگ طبعاً روا خواهد بود. ۸

افلاطون نیز پیشتر از ارسطو در کتاب جمهوری و دیگر آثار خود، انسان‌ها را از نظر طبیعت متفاوت می‌داند و تنها گروهی را در خور فرماندهی و رهبری معرفی می‌کند که نژاد طلایی داشته باشند. و مجریان فرامین این گروه، دارندگان نژاد نقره‌ای هستند که به اصطلاح درباریان و دیران و ارتش را تشکیل می‌دهند. ولی اکثریت مردم که از نژادهای پست تشکیل شده و به اصطلاح افلاطون اصالت مسین، آهنین، برنجین و... دارند، برده هستند و هیچ وظیفه اجتماعی جز کار کردن و فرمانبرداری ندارند و همچون اکثریت کارگر در کندوهای زنبور عسل، وظیفه آنان تولید و تأمین نیازهای اشراف می‌باشد. طبیعی است چنین مردمی نمی‌توانند ادعای برابری با اشراف را داشته باشند و به قیاس اولی، شایستگی زندگی مشترک با آنان را نیز نخواهد داشت و اصل همزیستی شامل حال آنان نخواهد بود. (کریره، ص ۷۴) حاصل اینکه گرایش‌های نژاد پرستانه در طول تاریخ عامل جنگ‌های فراوانی بوده، و بالطبع یکی از موانع مهم در مسیر همزیستی مسالمت‌آمیز افراد و زندگی توأم با احترام آنان در کنار یکدیگر بوده است.

البته گرایش‌های نژادی بیشترین نقش را در تفرقه اقوام و ملل جوامع غیرالهی ایفا نموده اما در جوامع الهی این گرایش فقط در برخی ادیان به چشم می‌خورد.

#### تنگ نظری دینی و نابرداری مذهبی

یکی دیگر از عوامل ایجاد تفرقه در جامعه بشری و از موانع اصلی همزیستی مسالمت‌آمیز اقوام و ملل، تنگ نظری دینی یا عدم بردباری مذهبی است که از دیرباز مردم را به دو گروه پیروان حق و حقیقت و دشمنان آن تقسیم نموده، جنگ‌های فراوانی را به نام مبارزه با دشمنان خدا و آئین حق به راه انداخته است. طبیعی است که بسیاری از طرفداران آئین حق هیچگاه حاضر نبوده‌اند که مخالفان عقیده و آئین خویش را از نظر حقوق انسانی با خود برابر و درخور همزیستی مسالمت‌آمیز بدانند، بلکه برعکس همیشه به آنان به دیده نفرت آمیز نگریسته، آنان را سزاوار برخورداری از حقوق طبیعی یا غیرطبیعی نمی‌دانسته‌اند. پر واضح است که چنین دیدگاهی در عدم تحقق تعاون و همکاری بین‌المللی و بالطبع همزیستی مسالمت‌آمیز در قلمرو داخلی کشورها مانع اصلی خواهد بود. متأسفانه این مانع مخصوصاً در جوامع الهی نمود بیشتری داشته است.

#### اصل همزیستی مسالمت‌آمیز در آیین یهود

یکی از شرایع الهی که در قرآن کریم نیز آیات زیادی درباره اصالت و جامعیت آن نازل گردیده، شریعت موسی (ع) است. این آیین سابقه چند هزار ساله دارد اما از آنجا که در زمینه مسایل مربوط به تاریخ، اصول و مبانی دیگر شرایع الهی پیش از یهود ابهامات و سردرگمی‌هایی وجود داشت، یهودیان چنین تصور کردند که آیین یهودیت اولین و بلکه آخرین شریعت الهی است و مدعی شدند که پیامبران الهی قبل از موسی (ع) شریعت نداشته‌اند و پیامبران پس از او نیز موظفند که از آیین یهود پیروی کنند.

این تصور موجب شد که یهودیان همه پیروان ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی دیگر را برای همیشه منحرف و ضد خدا بدانند و به حکم وظیفه دینی، آنان را از هر گونه

حقوق انسانی ساقط دانسته، همزیستی با آنان را جایز ندانند. افراطی‌تر آنکه یهودیان به دلایل نامعلومی گرایش ملی و قومی پیدا کرده‌اند و فرزندان اسرائیل را امت برگزیده خدا و برتر از همه نژادهای دیگر می‌دانند و حتی اعتقاد دارند که همه انسان‌های دیگر باید در خدمت بنی اسرائیل باشند. یهودیان شریعت موسی (ع) را نیز شریعتی قومی و متعلق به بنی اسرائیل می‌دانند و به هیچ وجه آن را در میان سایر ملل تبلیغ یا ترویج نمی‌کنند و به اصل تبشیر اعتقاد ندارند. اگر اقوام غیراسرائیلی تمایل می‌یافتند که آیین یهود را بپذیرند، مانعی نبوده است



ولي هيچ گاه با اسرائيليان برابر شمرده نمي شدند. حتي دوازده شاخه خود بني اسرائيل از نظر شرافت و افتخار با يكدیگر برابر نيستند و به ویژه لاويان، يعني عشريه حضرت موسي (ع) از بقيه برتر بوده اند و منصب ديني و قضائي هميشه در اختيار آنان بوده است. اما يهوديان در كل مردم غير اسرائيلي و غير يهودي را نجس، و حتي حيواني را كه آنان بکشند حرام مي دانند و به هيچ وجه با آنان هم غذا نمي شوند. مسلم است كه چنين گرايشي نه تنها با اصل همزيستي مسالمت آميز و تساوي حقوقي انسانها كمترين تناسبي ندارد، دقيقاً در ضد مقتضاي اين اصل سير مي نمايد. ۹. و به همين جهت است كه در تورات آمده است:

چون به شهري نزديك آبي كه با آن جنگ نمائي آن را براي صلح نداكن اگر تو را جواب صحيح بدهد و دروازه ها را براي تو بگشايد آنگاه تمامي قومي كه در آن يافت شوند به تو ماليات دهند و تو را خدمت نمايند و اگر با تو صلح نكرده با تو جنگ نمايند پس آن را محاصره كن و چون يهوه خدايت آن را بدست تو سپارد جميع ذكوراتش را به دم شمشير بكش. ليكن زنان و اطفال و بهائم هر آنچه در شهر باشند يعني تمام غنيمتش را براي خود به تاراج ببر و غنائم دشمنان خود را كه يهوه خدايت به تو داده بخور. به همه شهرهائي كه از تو بسيار دورند كه از شهرهاي اين امانت نباشند چنين رفتار نما، اما از شهرهاي اين امت هائي كه يهوه خدايت تو را به ملكيت مي دهد هيچ ذي نفس را زنده مگذار بلكه ايشان را يعني حقيان و آموريان ... را چنانكه يهوه خدايت تو را فرموده بالكل هلاك ساز. (عهد عتيق، سفر تشيه، باب بيستم)

در اين زمينه سخن فراوان است و از نقل نمونه هاي فراوان صرف نظر مي شود و تنها به ذكر نمونه هائي از قرآن كريم اكتفا مي شود. قرآن كريم مي فرمايد:

و من اهل الكتاب من ان تأمنه بقتطار يؤده اليك و منهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا مادمت عليه قائماً ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل و يقولون علي الله الكذب و هم يعلمون. (آل عمران / ۷۵):

گروهي از ييروان كتاب آسماني چنانند كه اگر قنطاري به ايشان امانت دهی آن را بدون كم و كاست به موقع در اختيارت قرار مي دهند. ولي بعضي ديگر چنانند كه اگر دنيايي به آنان امانت دهی به تو باز نمي گردانند و جز هنگامي كه بالاي سر آن حضور داري مالك آن نيستي. اين خيانت پيشگي و روحيه چپاولگري به خاطر آن است كه معتقدند اميين در برابر يهوديان داراي حقوقي نيستند و اين تهمني است كه به خدا نسبت مي دهند و خود به دروغ بودن آن باور دارند.

در اين آيه شريفه مقصود از خيانت كنندگان در امانت، يهوديان و مقصود از اميين ۱۰ مردم غير يهود مي باشند؛ پس خداوند نيز يهوديان را در گرايش برترتي جوئي نژادي و تنگ نظري ديني پيشتاز دانسته است. از اين فرموده خداوند بر مي آيد كه يهوديان خود را امت برگزيده مي دانسته اند و مدعي بوده اند كه ساير اقوام براي خدمت به بني اسرائيل آفريده شده اند و اموال آنان به هر طريقي در اختيار بني اسرائيل قرار گيرد بر آنان حلال است هر چند خيانت در امانت باشد.

#### همزيستي مسالمت آميز در مسيحيت

مسيحيان همچون يهوديان گرايش نژادي و برترتي قومي آشكار نداشتند اما در اين خصوص كه جز ييروان حضرت مسيح كسي را اهل نجات و شايسته لطف خداوند نمي دانستند، به يهوديان مي مانند. مسيحيان نيز با نظر به اين تفكر، در حقيقت ملل غير مسيحي، اعم از مسلمان و يهود و غيره را فاقد حقوق انساني و لياقت همزيستي مسالمت آميز مي دانستند و حتي گاه مراعات پيمان آنان را لازم نمي دانستند. پروفيسور محمد حميد ...، نويسنده و دانشمند پاكستاني معاصر، در كتاب حقوق روابط بين الملل مي نويسد: «عده اي از مسيحيان بر اين عقیده بودند كه پيمان شكني گناه است ولي وفاي به عهد در برابر كافران گناهي بزرگتر است و اين تلاشي بود كه در اثناء جنگ هاي صليبي به گوش مي رسيد.» (حميدالله، ص ۵۶)

جنگ هاي خونيني كه در طول تاريخ بين يهوديان و مسيحيان رخ داده و نمونه هايي از آن در قرآن كريم نيز بيان شده، از همين تنگ نظري ديني و عدم تعهد به همزيستي مسالمت آميز از جانب مسيحيان و يهوديان حكايه دارد. به عنوان نمونه، قرآن كريم مي فرمايد:

قالت اليهود ليست النصراري علي شيء و قالت النصراري ليست اليهود علي شيء و هم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم  
فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون (بقره / ۱۳۶):

یهودیان گفتند که مسیحیان را اعتباری نیست و اهل نجات نخواهند بود و مسیحیان نیز گفتند یهودیان بر باطلند و اهل نجات نخواهند بود. این در حالی است که هر دو گروه پیرو یک کتابند و عمل به یک کتاب را لازم می‌دانند. آری بسیاری از نادانان دیگر نیز همین گونه سخن گفته‌اند و خداوند در قیامت خود داور اختلافات آنان خواهد بود.

چنان که ملاحظه شد، قرآن کریم ضمن محکوم کردن ادعای انحصار دینی مطرح شده از جانب یهود و نصراری، این سخن را از جهل و نادانی، و گویندگان آن را هم ردیف نادانان می‌شمارد و با اشاره به اینکه خداوند در قیامت داور اختلافات آنان خواهد بود، آنان و مسلمانان را از چنین درگیری‌هایی در دنیا نهی فرموده است.

تنگ نظری دینی و عدم رضا به زندگی مسالمت‌آمیز در جامعه مسیحیان ۱۱ به تدریج از محدوده گروه‌های غیر هم دین به داخل جامعه مسیحی سرایت کرد و مدت زمانی طولانی کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به اتهام ارتداد یا انحراف یکدیگر را می‌کشتند. ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌نویسد: «برخلاف آنچه تاریخ نویسان می‌پندارند، دلخراش‌ترین فجایع انگیزسیون در سیاه‌چال‌ها صورت گرفته نه بر روی تل‌های آتش.» (دورانت، ج ۱۳، ص ۲۹۶)

همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه زردشتیان

سابقه تنگ نظری دینی ملت مجوس، یعنی پیروان اوستا (زردشتیان)، از یهودیان و مسیحیان بهتر نیست و حتی از جهاتی بر آنان پیشی دارند. مسیحیان و یهودیان هر چند پیروان ادیان دیگر را کافر و لازم الطرد می‌دانستند، جهان، انسان و همه موجودات را مخلوق خدای واحد می‌دانستند؛ اما زردشتیان جهان را معلول خدای خیر و شر می‌دانستند و موجودات را نیز به یزدانی و اهریمنی تقسیم می‌نمودند و بسیاری از موجودات زنده را به حکم اهریمنی بودن لازم‌القتل و محکوم به نابودی می‌دانستند و انسان‌ها را به بد دین و بد دین تقسیم می‌کردند و بد دینان را از هرگونه حقوق انسانی و استحقاق ترحم محروم می‌دانستند. به عنوان مثال، در بخش خرده اوستا (دعاهای روزانه زردشتیان) آمده است:

من خواستار نیروی خوب پرورده خوب برآمده و پیروزی اهورا آفریده و برتری شکست دهنده‌ام. من و همگان من بدخواه را از دور دیده‌بانی می‌توانیم کرد و دشمن را توانیم برگرداند و هم‌او را بدخواه و کینه‌توز را به یک زخم شکست توانیم داد. من آرزومندم که در پیکار هر بدخواه زشت کینه‌توز بداندیش، بر هر بدگفتاری کامیاب شوم و همه دشمنان و دیوسیرتان را نابود کنم تا به فرد نیک و نام نیک توانم رسید. من آرزومندم برای یاری مردان پاک و چیرگی بر مردم بد کردار دیرزمانی زنده بمانم و زندگی را به کامیابی به سر آورم. (اوستا، بخش خرده اوستا)

پاریزی باستانی در کتاب ایران باستان می‌نویسد:

در آیین زردشت دسته‌بندی‌هایی وجود داشت که باعث سردرگمی خود زردشتیان شده بود. موجودات و حیوانات را به دو دسته کرده بودند: اهورائی و اهریمنی. برخی از حیوانات مظهر اهریمن و برخی دیگر اهورائی بودند و خود انسان‌ها نیز به بد دین و بد دین تقسیم می‌شدند. عدم هماهنگی در آیین زردشتی توسط مؤبدان در حدی دامن زده شده بود که بیشتر سیر خرافات را طی می‌کردند. (باستانی پاریزی، مقدمه)

دکتر پور داود در کتاب فرهنگ ایران باستان می‌نویسد:

در ایران باستان ستیزه‌ای با «خرفستران» داشتند و این به خاطر پاداش این جهانی نبوده، بلکه از دین خود فرمان داشتند که با «خرفستران» و همه چیزهای بد بجنگند. جهان پاک ایزدی را از آرایش اهریمنی بزدايید و گیتی نبردگاه کارزار سپاه اهورائی و اهریمنی است یعنی سوزندگی خوب در برابر بد و زشت در برابر زیبا مردمان راست در این پهنه کارزار به سپاه نیکی پیوندند و به لشکرگاه بدی شکست آورند

و این جهان را از آسیب و گزند نگاهدارند. از آن آسیبهاست «خرفستر»، که نام دینداری باید برای خوشنودی «مزدا» آن‌ها را نابود کند. (پورداود، ص ۹۴)

چنین دیدگاهی از سوی ادیان الهی، تناسبی با همزیستی مسالمت‌آمیز ندارد و بی‌تردید در عدم تحقق صلح جهانی و تعاون بین‌الملل انسان‌ها نقش عمده داشته است، و تاثیرگذاری این دیدگاه به اتخاذ آن از سوی ملل ادیانی یا غیر ادیانی مربوط نیست و در هر دو حال پیامد یکسان دارد. کیخسرو اسفندیار که خود زردشتی است، آن‌می‌نویسد:

از احکام آئین زردشت آن است که از غیرهمدین باید پرهیزی و همکاسه با او نشوی. اگر کاسه برنجین را بی‌دین بیالاید سه بارش می‌باید شست و اگر سفالین باشد پاک نشود. (اسفندیار، ص ۱۴۶)

و درباره هندویان که متأثر از آیین زردشت بوده‌اند می‌نویسد:

مدار این فرقه زردشت آسا مانند قدمای حکما بر رمز و اشارت است. در این طایفه نگارنده «سری من رام» را در «لاهور» دیده که از مسلمانان غذا در نپذیرفتی و با بیگانه کیشان صحبت نداشتی و می‌گفتند یکی از امراء مسلمان سه لک روپیه بدو داد و وی قبول نکرد. (اسفندیار، ص ۱۳۲)

### همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام

موضع اسلام در خصوص همزیستی مسالمت‌آمیز را از مذمت قرآن در حق یهودیان و مسیحیان به خاطر نزاعشان با یکدیگر و ظلمی که از ناحیه آنان نسبت به امیین روا داشته شده بود، به خوبی می‌توان دریافت؛ چرا که این خود بدان معنی است که اسلام چنین دیدگاهی را در روابط انسان‌ها نمی‌پذیرد.

اسلام تنها به محکوم کردن گرایش‌های نژادی و تنگ‌نظری دینی ملل دیگر اکتفا نمی‌کند، بلکه از همان آغاز دیدگاه خود را مبتنی بر صلح و همزیستی با همه کسانی که سر جنگ با مسلمانان را نداشته باشند، در یک چهارچوب استراتژیک اشعار می‌دارد.

قل یا اهل الكتاب تعالوا الي كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئاً و لا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون. (آل عمران / ۶۴)

پیامبر(ص) این آیه شریفه را در سرفصل نامه‌های خود به اهل کتاب می‌گنجانید و در روابط مسلمانان با پیروان دیگر ادیان، بر آن به عنوان یک اصل مسلم تأکید داشتند؛ که خود دلیلی است روشن بر اسلام به همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان الهی در قرآن هیچ آیه‌ای دال بر پذیرش دین اسلام از سوی غیرمسلمانان و یا مجازات آنان بر نپذیرفتن آن وجود ندارد، بلکه همواره بر رعایت عدالت و عدم تعدی تأکید دارد و پذیرش دین و عقیده را اختیاری و بدون اکراه و اجبار می‌داند: «لا اکراه فی الدین»

در آیات بسیاری از پیروان ادیان الهی خواسته شده که نسبت به اسلام تنگ‌نظری نداشته باشند و با این آیینی که مصدق کتب و پیامبران گذشته است از در خصومت درنیایند و به عقیده مسلمانان احترام بگذارند و آنان را به خاطر مسلمان بودن مورد شکنجه و آزار قرار ندهند. نیز اعلام می‌دارد که مسلمانان نیز با آنان سر جنگ ندارند و به عقیده آنان احترام می‌گذارند، چون پیامبران الهی همگی حامل پیام توحید هستند و موحدان می‌توانند حول محور توحید با یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند.

نسبت به غیر اهل کتاب (مشرکان) نیز اسلام عقیده آنان را مستمسک جنگ نمی‌داند، و درگیری‌هایی هم که مسلمانان با مشرکان داشتند به خاطر ایجاد مزاحمت از سوی آنان بود؛ آن هم زمانی که مسلمانان چاره‌ای جز دفاع از خود نداشتند.

### ردّ برتری قومی و نژادی در قرآن:

قرآن کریم با صراحت برتری‌های قومی را مردود اعلام می‌کند و همه انسان‌ها را در انتساب به خدا و صلاحیت برخورداري از الطاف الهی مساوی دانسته، هیچ قومی را نسبت به قوم دیگر برتر نمی‌داند:

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم. (حجرات / ۱۴)

طبق این آیه شریفه، اختلافات قومی و نژادی و... همگی اموری عرضی اند که به اراده خداوند به خاطر مصالحی مادی و معنوی رخ داده و این اختلافات نه تنها نباید دستاویز تفرقه و جدائی انسان‌ها از یکدیگر قرار گیرد بلکه باید محرک آشنائی و شناسائی انسان‌ها و بهره‌مندی آنان از یکدیگر باشد؛ چه هدف از تقسیم‌بندی انسان‌ها به شعوب و قبائل را تعارف (= آشنایی) آنان ذکر می‌کند.

در همین سوره، به عنوان پیش درآمد بر این معنی، آمده است :

انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم و اتقوا الله لعلکم ترحمون یا ایها الذین آمنوا لا یسخر قوم من قوم عسی ان یكونوا خیراً منهم و لانساء من نساء عسی ان یکن خیراً منهنّ و لا تلمزوا انفسکم و لا تنازوا باللقاب... و من لم یتب فاولئک هم الظالمون. (حجرات / ۱۱):  
به حقیقت مؤمنان برادر یکدیگرند [چه از یک پدر و مادر متولد شده و در صف واحدی قرار دارند] پس در رفع اختلافات کوشا باشید و از خدا بترسید. ای کسانی که ایمان آورده‌اید نباید هیچ قومی قوم دیگر را به استهزاء بگیرید چه ممکن است استهزا شده‌گان از استهزاگران بهتر باشند و زنان نیز بعضی، بعضی دیگر را به مسخره نگیرند چه ممکن است مسخره شده‌گان از مسخره‌کنندگان برتر باشند. عیب بر خویشان نیز قرار ندهید و برای یکدیگر القاب زشت قرار ندهید... هر کس از این گونه کارها دست بر ندارد در ردیف ظالمان خواهد بود.

بنابراین هیچ کس بر دیگری از جهت انسانی برتری ندارد و به مؤمنان نیز به خاطر ایمانشان برتری مادی داده نشده است، بلکه برتری ایمانی در پیشگاه خداوند از طریق عنایات ویژه دنیوی و اخروی پاداش داده خواهد شد.

نتیجه آنکه برتری جویی یهود یا هر ملت دیگر از دیدگاه قرآن محکوم است و در آیات متعددی تصور یهودیان را مبني بر اینکه قوم برگزیده‌اند و نه تنها در این دنیا از حقوق بیشتری برخوردارند در آن دنیا نیز مؤاخذه نخواهند شد، بی پایه و اساس و من در آوردی می‌داند: *قالت اليهود و النصاری نحن ابناء الله و احبّوه قل فلم یعذبکم بذنوبکم بل انتم بشر ممن خلق یغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء والله کل السموات و الارض و ما بینهما والیه المصیر.* (مائده / ۱۸):

یهودیان و مسیحیان مدعی شدند که فرزندان خدا و علاقمندان به او تنها ایشانند در پاسخ آنان بگو اگر چنین است پس چرا خداوند به خاطر اعمالتان شما را مؤاخذه می‌کند. نه چنین است بلکه شما نیز انسانی از مجموع انسان‌های دیگر هستید که خداوند آفریده و این خداست که هر کس را بخواهد عذاب نموده و هر کس را بخواهد می‌آمرزد و آسمان و زمین و آنچه در بین این دو قرار دارد در ملکیت خداست و همه مردم سرانجام بدو باز خواهند گشت.

و درجایی دیگر می‌فرماید:

و قالوا لن تمسنا النار الا ایاماً معدوده قل اتخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله عهدهم تقولون علی الله ما لا تعلمون. (بقره / ۷۵):  
یهودیان گفته‌اند که ما بر فرض که به جهنم رویم جز ایام معدودی در آن توقف نداشته و در آتش نخواهیم بود، به آنها بگو آیا این حق را بر اساس پیمانی از خداوند به دست آورده‌اید و از این جهت مطمئن شده‌اید که خداوند در پیمان‌ش تخلف ندارد پس در آتش نخواهید سوخت یا ادعائی گزاف و خیالی خام در سر می‌پرورید و به دروغ از خداوند توقع بی جا دارید؟! ۱۲!  
این آیه نیز به وضوح گویای این معنی است که خداوند با هیچ قوم و ملتی حساب ویژه ندارد و همه انسان‌ها در پیشگاه او بر اساس اعمال صالحه و سیئه خودشان مورد محاسبه قرار خواهند گرفت و هیچ فردی نمی‌تواند از نتیجه اعمال سوء خود برکنار بماند و در پیشگاه خداوند معیار مؤاخذه و عفو نسبت به همگان یکسان است. همچنین پیش‌تر گفته شد که خداوند اعتقاد یهودیان را مبني بر اینکه اموال غیر یهود در صورت دست‌رسی، بر ایشان حلال خواهد بود، به شدت محکوم کرده است.

### رد نظریه انحصار دینی یهودیان

پیش‌تر گفته شد که یکی از عوامل تفرقه و عدم همزیستی مسالمت‌آمیز، اعتقاد ملل به انحصار حق و حقیقت در شریعت آنان، و حکم به کفر پیروان عقاید و شرایع دیگر است و این گرایش ظاهراً اول بار از جانب یهود مطرح گردیده، و به اقوام دیگر و به ویژه مسیحیان نیز سرایت کرده است.

در آیات بسیاری از قرآن کریم این ادعا با صراحت محکوم شده است؛ فی‌المثل از زبان یهودیان و مسیحیان می‌گوید: و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصاري تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلي من اسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون و قالت اليهود ليست النصاري علي شيء و قالت النصاري ليست اليهود علي شيء و هم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فانه يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون. (بقره / ۱۱۱):

مسیحیان و یهودیان مدعی‌اند که جز یهودی [به اعتقاد یهودیان] و نصرانی [به اعتقاد نصرانیان] کسی وارد بهشت نخواهد شد. این آرزوی غلطی است که در سر می‌پرورند. به آنان بگو برهان بر این معنی اگر دارید بیاورید. بلکه معیار در نجات از عذاب الهی و وصول به الطاف او اسلام (= تسلیم) است. هر کس صادقانه تسلیم اراده او باشد و عمل صالح انجام دهد، در پیشگاه او مأجور بوده و در روز قیامت هیچ خوف و وحشت و اندوهی او را تهدید نخواهد کرد.

و سپس مجدداً ادعای انحصار دینی یهودیان در برابر مسیحیان و برعکس را محکوم می‌کند و این ادعا را از جهل و نادانی آنان می‌داند و با جمله «و هم يتلون الكتاب» ظاهراً می‌خواهد بگوید که پیروان یک کتاب نمی‌توانند بعضی در بهشت و بعضی در جهنم باشند؛ یعنی هر کس صادقانه به احکام الهی تورات عمل کند در بهشت جای خواهد داشت، خواه یهودی باشد یا مسیحی، و اگر تخلف نماید در جهنم خواهد بود همچنان.

در جای دیگر می‌خوانیم:

قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الله من دون الناس فتمنتوا الموت ان كنتم صادقين و لا يتمنونه ابداً بما قدمت ايديهم و الله عليم بالظالمين. (جمعه / ۶)

این آیه نیز برتری جویی و به نوعی قوم‌گرایی یهود در برابر دیگر ملل را محکوم کرده و دلیل عدم صدق گفتارشان در حب الهی را کراهت آنان از موت و ملاقات با خدا دانسته است؛ چه اگر کسی واقعاً باور داشته باشد که محبوب خداست و بعد از مرگ عذابی متوجه او نخواهد بود، از مرگ که همان لقای خداوند است، وحشتی نخواهد داشت، و این کراهت از مرگ خود دلیل عدم اعتقاد راسخ یهود به مدعای شان است.

و در جای دیگری نیز آمده است:

و قالوا كونوا هوداً او نصاري تهتدوا قل بل مله ابراهيم حنيفاً و ما كان من المشركين. (بقره / ۱۳۵)

قرآن کریم در برابر پیشنهاد و توصیه یهودیان به مسلمانان مبنی بر اینکه برای نجات خود از عذاب اخروی به آیین یهود بگرید و نیز در برابر پیشنهاد مشابه مسیحیان در جهت پذیرش آیین مسیح، به مسلمانان می‌فرماید که بگوئید تابع شریعتی هستیم که پیش از شریعت موسی نازل شده و ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و یوسف و دیگر اسباط بنی‌اسرائیل پیش از نزول توراۀ همگی تابع آن بوده‌اند: ام تقولون ان ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط كانوا هوداً او نصاري؟ قل ءانتم اعلم ام الله؟! (بقره / ۱۴۰):

آیا شما می‌توانید ادعا کنید که ابراهیم و فرزندان یهودی یا نصرانی بوده‌اند؟! در حالی که شریعت توراۀ و انجیل پس از آن بزرگواران نازل گردیده است [و بالطبع نمی‌توانسته‌اند یهودی باشند] آیا شما آگاه‌ترید یا خداوند که خود این شریعت را نازل فرموده؟ [و این واقعیت در متن توراۀ نیز آمده و شما آن را کتمان می‌کنید]

آیا کیست ظالم‌تر از کسانی که حکم خدا را پنهان می‌دارند و به نفع حق و حقیقت گواهی نمی‌دهند ولی بدانند که خدا از اعمال شما غافل نیست و شما را به مجازات خواهد رسانید.

يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم و ما انزلت التوراة و الانجيل الا من بعده افلا تعقلون... (آل عمران / ۶۵):

در این مجموعه آیات تصریح شده است که شریعت محمد (ص) همان شریعت ابراهیم است و محمد (ص) نیز پیامبری است که ابراهیم از خدا خواسته است که از میان فرزندان اسمعیل مبعوث نماید تا به آنان علم و حکمت بیاموزد و آنان را از آلودگی‌ها پاک سازد: «ربنا و

ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتاب و الحكمة و يزكّهم انك انت العزيز الحكيم» (بقره / ۱۲۹) و این دعا را حضرت ابراهیم هنگام بنای کعبه به کمک فرزندش اسمعیل از خدا خواسته است. ۱۳

### موضع اسلام در برابر ادیان یهود و مسیحیت

از آنچه گفته شد اجمالاً نتیجه می‌شود که اسلام در صدد انکار آیین یهود و مسیحیت و... نبوده، و از این دو آیین صرفاً کنار گذاشتن عناد و لجاج نسبت به مسلمانان را خواستار است. و یهودیان و مسیحیان را به پذیرش اسلام و یا کنار گذاشتن آیین خود مجبور نمی‌داند و در آیات فراوانی نه تنها یهودیان و مسیحیان، بلکه پیروان آیین‌های الهی دیگر را در عمل به آیین‌شان آزاد می‌داند و حتی در آیاتی به نظر می‌رسد که عمل به تورا و انجیل را همچنان برای پیروان آن‌ها الزامی می‌داند و بدان توصیه می‌کند:

و لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتّي هي احسن الا الذين ظلموا منهم و قولوا آمنا بالذي انزل الينا و انزل اليكم و الهنا و الهكم واحد و نحن له مسلمون. (عنکبوت ۴۶):

با پیروان کتب آسمانی جز به بهترین صورت ممکن بحث نکنید جز اینکه افرادی از آنان مرتکب ظلم و جنایت شده باشند و به آنان بگوئید ما به آن چه از جانب خدا بر ما نازل گردیده و آن چه بر شما نازل گردیده، باور داریم و خدای ما و شما یکی است و در برابر او تسلیم هستیم.

و یا :

ثم آتينا موسى الكتاب تماماً علي الذي احسن و تفصيلاً لكل شيء و هدي و رحمهً لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون و هذا الكتاب انزلناه مبارك فابوعه و اتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب علي طائفتين من قبلنا و ان كنا عن دراستهم لغافلين او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم. (انعام / ۱۵۳-۱۵۶):

سپس بر موسی (ع) کتابی نازل نمودیم که برای هر فرد نیکوکاری تمام است و همه امور لازم را بیان داشته و مایه هدایت و رحمت است شاید آنان لقا خداوند را باور کنند و این کتاب را نیز بر تو [به عربی] نازل ساختیم و او را مبارک قرار دادیم پس از آن پیروی کنید و پرهیزگار باشید. امید است که مورد لطف و رحمت حق قرار گیرید [و نزول این کتاب بدان جهت بود] که نگوئید پیش از ما بر دو گروه [یهود و نصاری] کتابی نازل شده بود که ما توان خواندن آن را نداشتیم یا اینکه بگوئید اگر کتابی بر ما نازل می‌شد ما از آنان در عمل و هدایت یافتن به وسیله آن بر دیگران پیشی می‌گرفتیم....

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در این آیات مخاطبان قرآن مردمی هستند که مخاطب تورات نبوده‌اند و قرآن برای هدایت آنان کتابی به زبان خودشان نازل فرموده، و اینان هر چند برایشان ممکن بود که به تورا عمل نمایند، به خاطر عدم آشنایی به زبان تورات، معذور بودند. و از طرفی به مخاطبان این کتاب (قرآن) می‌گوید که نزول قرآن در حقیقت برای آن است که مشخص شود آیا شما در عمل به این کتاب از پیشینیان وفادارتر خواهید بود یا برعکس؟ لذا از این آیات بر می‌آید که پیروان هر کتابی باید به کتاب خود عمل کنند و معیار خوبی و بدی آنان نیز عمل بر مقتضای کتاب خودشان خواهد بود.

از این نمونه آیات در قرآن کریم فراوان به چشم می‌خورد که از ذکر همگی آن‌ها خودداری می‌شود. صریح‌ترین آیات مربوطه نیز در سوره مائده (آخرین سوره از قرآن کریم به لحاظ ترتیب نزول) آمده و به اجماع امت، در این سوره هیچ حکم منسوخی وجود ندارد و همه آیات آن محکم‌اند و برای همیشه معیار عمل خواهند بود.

در این سوره، خداوند ضمن صحه گذاشتن و اعلام کمال شریعت قرآن در زمان پیامبر (ص) (اليوم اكملت لكم دينكم ...) و بازگو کردن بسیاری از تحریفات احبار و رهیافت‌های یهودی و مسیحی در احکام و واقعیات مکتوم داشته شده از سوی آنان، به تأکید، عمل به کتب آسمانی تورات و انجیل را همچنان برای پیروان این دو کتاب الزامی می‌داند. به عنوان مثال:

فان جائوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم و ان تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً و ان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين و كيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك و ما اولئك بالمومنين انا انزلنا التوراة فيها هدي و نور يحكم بها

النبيون الذين اسلمو للذين هادوا و الربانيون و الاحبار بما استحضفوا من كتاب الله و كانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس و اخشون و لا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون... (مائده / ٤٨):

اگر به داووري نزد تو آمدند درباره آنان مي تواني داووري كني يا نپذيري و اگر از آنان نپذيري، نخواهند توانست كه به تو ضرري رسانند ولي اگر درباره آنان داووري كردي به عدالت حكم فرماي زيرا خداوند عدالت پيشگان را دوست دارد. اينان چگونه داووري را نزد تو مي آورند در حالي كه تورات در اختيار آنان است و حكم خدائي را بيان داشته است.

در اين آيات ضمن اينكه پيامبر (ص) را در قضاوت بين يهوديان مختار مي دارد، يهوديان را به خاطر تقاضاي داووري از پيامبر (ص) ملامت مي كند كه چه گونه پيامبر (ص) را داور اختلافات خود قرار مي دهند در حالي كه حكم خدا و تورات در اختيار آنان است و از آن با خبرند و اين خود دليل بي ايماني آنان به تورات مي باشد. آن گاه فصلي را در اهميت تورات و جامعيت آن و مداومت عمل پيامبران بني اسرائيل به آن، ياد آوري مي كند و سرانجام مي فرمايد كه هر كس به حكمي كه خداوند نازل فرموده عمل نكند از كافران خواهد بود. از آيات فوق نتيجه مي شود كه يهوديان در عمل به تورات ملزم هستند و عدم عمل به آن، هر چند در قالب تقاضاي داووري از پيامبر اسلام (ص)، براي آنان گناه محسوب خواهد شد. سپس مي خوانيم:

و قضينا علي آثارهم بعيسي بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة و آتينا الانجيل فيه هدي و نور و مصدقاً لما بين يديه من التوراة و هدي و موعظهً للمتقين و ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون. (مائده / ٥١):

به دنبال پيامبران بني اسرائيل عيسي بن مريم را به رسالت فرستاديم در حالي كه مصدق تورات بود پيروان انجيل حتماً بايد به آنچه خدا در انجيل نازل فرموده عمل نمايند و هر كس بر خلاف حكم خدا عمل كند از فاسقان خواهد بود.

در اين آيات به شريعت عيسي عليه السلام توجه داده شده و درباره انجيل و نقش آن در هدايت انسان ها، و درباره تصديق عيسي (ع) و انجيل - هردو - بر تورات بحث مي كند و مي فرمايد كه پيروان انجيل حتماً بايد به آنچه خدا در انجيل نازل فرموده عمل نمايند و هر كس برخلاف حكم خدا عمل كند از فاسقان خواهد بود اين گونه امر و فرمان خداوند به مسيحيان مبني بر عمل به انجيل، آن هم در سال هاي آخر رسالت پيامبر اسلام، نشان مي دهد كه شريعت عيسي عليه السلام همچنان براي پيروانش لازم المرعات است و پيروان انجيل حق ندارند برخلاف حكم خدا كه در انجيل آمده، عمل نمايند؛ چون زمان گذشته نمي تواند متوجه امر و فرمان قرار گيرد بلكه فرمان براي زمان حال و آينده مي تواند باشد. و سرانجام قرآن كريم درباره شريعت الهي اسلام مي فرمايد:

و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمناً عليه فاحكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم عما جائك من الحق لكل جعلنا منكم شرعاً و منهاجا و لو شاء الله لجعلكم امه واحدهً و لكن ليلوكم فيما اتاكم فاستبقوا الخيرات الي الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون و ان احكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم و احذر هم ان يفتتوك عن بعض ما انزل الله اليك... (مائده / ٤٨-٩):

اين كتاب آسماني را نيز بر تو نازل نموديم در حالي كه تصديق كننده كتب آسماني قبل از خود مي باشد و شاهد و حافظ آنها است. پس به حكم قرآن با آنان برخورد نما و در عمل به آنچه بر تو نازل شده تحت تأثير آنها مباش؛ چه خداوند براي هر ملتي از شما شريعت و طريقي خاصي مخصوص قرار داده [ و عمل به همان را از شما خواسته است]. اگر خداوند مي خواست شما را امت واحدي قرار مي داد [ شريعت واحدي براي همه شما نازل مي كرد] ولي خداوند خواسته است كه هر گروهي از شما را نسبت به آن چه بر خودشان نازل فرموده بيازمايد. بنابر اين شما در عمل به خوبي ها با يكديگر مسابقه دهيد و بكوشيد كه بر يكديگر پيشي گيريد و بدانيد كه خود خداوند در قيامت داور اختلاف نظر هاي شما خواهد بود.

همان گونه كه ملاحظه مي شود، اين آيه شريفه نص است بر اينكه قرآن كريم شرايع و اديان الهي قبل از خود را به رسميت مي شناسد و اين كه مي گويد «براي هر يك از شما ملل سه گانه شريعتي و روشي مخصوص قرار داديم» و يا «فاستبقوا الخيرات» معنابي جز اين نمي تواند داشته باشد كه احكام تورات و انجيل، حداقل در درجه دوم اعتبار، براي پيروان آنها لازم الاجراء است؛ بدين معني كه تا به آيين اسلام نگرويده اند، بايد به احكام كتب آسماني تورات و انجيل عمل نمايند.

و بالاخره در آیه ۶۵ از همین سوره می‌خوانیم:

قل يا اهل الكتاب هل تنتقمون منا الا ان آمنّا بالله و ما انزل الينا و ما انزل من قبل و ان اكثرکم فاسقون.(مائده/۶۵)

به آنها بگو ای کسانی که دارای کتاب آسمانی هستید آیا به خاطر اینکه ما به آنچه بر ما نازل شده و آنچه پیش از آن نازل گردیده ایمان آورده‌ایم از ما انتقام می‌گیرید؟! به حقیقت که اکثر شما فاسقانی بیش نیستید.

و این زمانی است که یهودیان و مسیحیان در برابر آن همه براهین و ابراز عواطف انسانی پیامبر (ص) همچنان به عداوت و دشمنی خود ادامه می‌دادند و گاه با مشرکان و بت پرستان همدست می‌شدند و بر ضد اسلام جنگ می‌کردند و آیین شرک را بر آیین توحید ترجیح می‌دادند و به تعبیر قرآن می‌گفتند: «هولاء اهلي من الذين آمنوا سبيلاً؟!»

قرآن کریم علی‌رغم همه این احوال مسلمانان به برخورد نیکو با اهل کتاب سفارش می‌کند و نیکوکاران آنان را می‌ستاید و می‌فرماید: ولو انهم اقاموا التوراة و الانجيل و ما انزل اليهم من ربهم لا كلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم منهم امة مقتصده و كثير منهم ساء ما يعملون:

اگر آنان تورا و انجیل و احکامی را که از جانب پروردگارشان بر آنان نازل گردید به پا می‌داشتند و بر طبق آن عمل می‌نمودند از بالای سرشان و از زیر پایشان نعمت‌های الهی بر آنان ریزش می‌کرد و از آن بهره‌مند می‌شدند. گروهی از اینان میانه‌رو هستند ولی اکثر آنان بد روش و... زشت کردارند.

و در جای دیگر نیز می‌فرماید:

ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله انا الليل و هم يسجدون.(آل عمران / ۱۱۳):

اهل کتاب همگی با یکدیگر مساوی نیستند چه گروهی از آنان کسانی هستند که نیمه‌های شب آیات خدا را می‌خوانند و برای خدا به سجده می‌روند.

از این نمونه آیات توأم با محبت و لطف و رحمت که مسلمان را به همکاری و ایثار در حق همه انسان‌ها و به ویژه در حق اهل کتاب مأمور ایثار نموده، فراوان است و این موضع اسلام مبنی بر توصیه به زندگی مسالمت‌آمیز با دیگر ملل را می‌رساند.

### سفارش اسلام به همزیستی با ادیان الهی حتی در حد تشکیل وحدت خانوادگی

اوج سفارش مسلمانان به همکاری و همزیستی انسانی با دیگر ملل از این آیه سوره مائده مستفاد می‌شود که می‌فرماید:

اليوم احل لكم الطيبات و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلکم اذا اتيموهن اجورهن محصنين غير مسافحين و لا متخذين اخدان... (مائده / ۵):

از امروز همه طیبات و از جمله غذای اهل کتاب بر شما حلال است و غذای شما بر آنان حلال می‌باشد. از زنان مؤمنه می‌توانید برای خود همسر انتخاب کنید و نیز از زنان اهل کتاب می‌توانید همسر بگیرید مشروط به اینکه مهر آنان را کامل در اختیارشان قرار دهید. قرآن کریم در این آیه و آیه قبل که درباره اشیا حلال و آنچه برای مسلمان استفاده از آن جایز است سخن می‌گوید و در یک کلام می‌فرماید: «قل احل لكم الطيبات»؛ یعنی هر آنچه مصداق طیب و پاکیزگی و طهارت است بر شما حلال خواهد بود و به عنوان مصداق طیبات، از زنان اهل کتاب نام می‌برد.

در تفسیر این آیه شریفه اختلاف نظر مختصری بین مفسرین و فقهای شیعه و اهل سنت وجود دارد. برخی فقها طعام را به معنای حیوانات خام از قبیل گندم و... گرفته و مقصود از ازدواج را هم در این آیه ازدواج موقت دانسته‌اند اما برخی دیگر آن را در معنای عام هر طعامی، و ازدواج را هم ازدواج دائم دانسته‌اند. من جمله، صاحب جواهر، ازدواج با اهل کتاب را چه موقت یا دائم جایز می‌داند. این آیه عالیترین مرحله همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب را به نمایش می‌گذارد؛ چون وقتی مسلمانان اجازه داشته باشند که از غیر مسلمانان همسر انتخاب کنند و با آنان زندگی مشترک داشته باشند و حتی مادر فرزندان خود را از آنان برگزینند، دیگر در وحدت میان پیروان دو آیین هیچ جای خالی نمی‌ماند.



ضمناً این آیه ظاهراً نظر آن دسته از فقهای شیعه و اهل سنت را که اهل کتاب را طاهر و پاک می‌دانند و آلودگی احتمالی آنان را از نوع آلودگی عرضی و یا آلودگی سیاسی، آن هم از باب مقابله به مثل می‌دانند، تأیید می‌کند. به عنوان مثال، امام خمینی (ره) پس از بررسی تفصیلی روایات وارده در باب طهارت و نجاست اهل کتاب می‌نویسد: «فحصل من جمیع ذلك...»: از همه آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که هیچ دلیلی بر نجاست اهل کتاب و نیز ملحدان به جز مشرکان وجود ندارد و بلکه مقتضای روایات فراوانی که دلالت بر جواز ازدواج با آنان دارد و نیز روایاتی که می‌گوید زن کتابی می‌تواند در بعضی از مواقع میت مسلمان را غسل دهد و... همگی دلیلی بر طهارت آنان می‌باشد. (امام خمینی، ج ۳، ص ۴۱۵)

بدین معنی معیارهای طهارت و نجاست از دیدگاه مسلمانان و اهل کتاب با یکدیگر متفاوت است. شاید چون آنان نسبت به طهارت و نجاست اسلامی معمولاً تقیدی ندارند و یا چون سر آن ندارند که با مسلمانان زندگی مسالمت آمیز داشته باشند و احیاناً مسلمانان را غیرقابل معاشرت می‌دانسته‌اند، مسلمانان نیز با آنان به مقابله به مثل برخاسته‌اند. اما این مسأله به قرآن ربطی ندارد؛ چه، جواز تشکیل زندگی مشترک، آن هم در حد رابطه مادر - فرزندی، با نجاست ذاتی اهل کتاب قابل جمع نمی‌تواند باشد و اسلام عزیز همه گونه سهل‌گیری و اغماض را در خصوص زندگی و همکاری با غیرمسلمانان مرعی داشته و در حق اهل کتاب بیشتر. توصیه به عدالت و گذشت و بزرگواری قرآن نه تنها اهل کتاب، که همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد:

لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من ديارکم ان تبرؤم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المسقطین انما ینهیکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من ديارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون. (ممتحنه ۹/۱۰)

از این آیه شریفه چنین مستفاد می‌شود که: غیرمسلمانان دو دسته‌اند: یک دسته آنانند که با مسلمانان سر جنگ داشته و در گذشته نیز با آنان در ستیز بوده‌اند و به اصطلاح دشمنان آنان به شمار می‌آیند. روشن است که مسلمانان نباید با چنین مردمی دوستی و مراوده داشته باشند که جبهه اسلام را تضعیف می‌کند؛ اما گروه دوم، گروهی‌اند که در گذشته اکثریت را تشکیل می‌دادند و امروزه نیز شاید اکثریت قاطع غیرمسلمانان از این گروه باشند. قرآن کریم نه تنها دوستی و نیکی با چنین مردمی را منع نفرموده، بلکه به آن امر فرموده و می‌فرماید: «با آنان به نیکی و قسط رفتار نمایند که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد.»

قابل توجه در این دو آیه آن است که قرآن کریم به دشمنی با دشمنان فرمان نمی‌دهد بلکه از دوستی با آنان منع می‌فرماید و بین دشمنی و عدم دوستی تفاوت زیادی هست. و از این رو است که می‌فرماید:

و لا یجرمنکم شأن قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان و اتقوا الله ان الله شدید العقاب. (مائده / ۴):

عداوت و دلخوری از کسانی که شما را از ورود به مسجدالحرام باز داشتند موجب نشود که نسبت به آنان تعدی و تجاوز نمایید، بلکه با آنان در نیکی و پرهیزگاری همکاری نمایید اما در گناه و دشمنی با آنان همکاری و تعاون نداشته باشید و از خدا پرهیزید که خداوند عقوبت‌ش شدید است.

بزرگواری و گذشت اسلام در حق دشمنان به حدی است که حتی مقابله به مثل را جایز نمی‌داند و ترجیح می‌دهد که با دشمن نیز برخورد خشونت‌آمیز و غیراخلاقی نداشته باشد.

در جنگ احد، وقتی که پیامبر (ص) با بدن مثله شده عمویش حمزه سیدالشهداء روپرو شد، در آن شرایط دشمن رابه هفتاد برابر انتقام تهدید کرد؛ یعنی در صدد برآمد که خشونت و جنایت جنگی دشمن را با خشونت پاسخ دهد، که این آیه نازل شد:

فان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین. (نحل / ۱۲۶):

اگر در صدد مجازات و تلافی هستید، تنها با عملی همانند آنچه با شما برخورد شده، برخورد نمایید. با این همه، اگر صابر باشید و عمل زشت آنان را به زشتی پاسخ ندهید، این کار برای صابران بهتر خواهد بود.

با نزول این آیه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «و لاصبرن و لاصبرن»: «حتماً صبر می‌کنم حتماً صبر می‌کنم. پس آن‌گاه فرمود: «ایا کم والمثله ولو بالکلب العقور»: بر شما باد که از مثله کردن بپرهیزید هر چند در مورد سگ‌ها باشد. بنابراین، وقتی مشرکان - با همه سابقه سوءشان و علی‌رغم تحمیل جنگ‌های خونین بر مسلمانان - مستحق عفو و گذشت از جانب مسلمانان باشند، اهل کتاب که در توحید و بسیاری مسایل دیگر با مسلمانان هم عقیده‌اند و نیز مشرکان و یا اهل کتابی که بر ضد مسلمانان جنگ نکرده‌اند و فکر آن را نیز در سر ندارند، به طریق اولی استحقاق عفو و گذشت مسلمانان را خواهند داشت و به همین جهت است که خداوند می‌فرماید:

لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من ديارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین. انما ینهیکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین... (ممتحنه / ۹۰)

در این آیه خداوند به مسلمانان امر می‌کند که احسان و نیکی بورزند و با این عمل محبت و لطف پروردگار را کسب نمایند. علامه طباطبائی (ره) می‌نویسد:

این آیه و آیه بعد توضیحی است پیرامون نهی وارد در آغاز سوره که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء...» و مراد از آنان که ناپستی با ایشان جنگید همه مشرکان غیر از اهل مکه می‌باشد که با مسلمانان نجنگیده‌اند ... و معنای آن این است که خداوند نهی نمی‌کند شما را از اینکه با دشمنان خدا و دشمنان خودتان که با شما نجنگیده و از شهرتان آواره نساخته‌اند، نیکی نموده و به عدالت رفتار کنید، زیرا این کار شما عدالت به شمار می‌آید و خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد. بعضی برآنند که آیه ۵ سوره توبه این آیه را منسوخ کرده است، اما این نظر صحیح نیست؛ زیرا آیه فوق تنها شامل اهل ذمه و معاهدات می‌شود و نظری به جنگجویان با مسلمانان ندارد و آیه ۵ سوره توبه فقط نظر به کسانی دارد که در جنگ با مسلمانان هستند؛ بنابراین، این دو آیه با یکدیگر منافاتی ندارند و لذا ناسخ و منسوخ نیز نتوانند بود.

آرای فقها و حقوقدانان مسلمان در خصوص همزیستی پیروان ادیان

آرای فقها و بالطبع حقوقدانان مسلمان در زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان هر چند مختلف و معمولاً دارای مراحل از شدت و حدت بوده است، جامعه اسلامی همیشه در برخورد با غیرمسلمانان بزرگوارانه عمل کرده است و حداقل موضع جامعه اسلامی در مقایسه با دیگر جوامع به گونه‌ای متفاوت می‌نموده است که دانشمندان جوامع غیرمسلمان همیشه از این بزرگواری و گذشت اسلامی غبطه می‌خوردند و برای جامعه خود آن را آرزو می‌کردند. به عنوان مثال، ولتر (از رهبران انقلاب فرانسه) می‌گوید:

تمام مذاهب و ادیان روی زمین به همین طریق با عوام فریبی و زبانبازی رشد یافته‌اند به جز دین اسلام که از میان همه ساخته‌های دست بیشتر تنها دین خدایی به نظر می‌رسد. زیرا قوانین محمد (ص) پس از گذشت قرن‌ها هنوز در سراسر دنیا عیناً به مورد اجرا گذاشته می‌شود و قرآنش در آسیا و آفریقا همه جا دستورالعمل مسلمانان است. دین اسلام وجود خود را به فتوحات و جوانمردی‌های بنیانگذارش مدیون است در صورتی که مسیحیان با کمک شمشیر و تل آتش آیین خود را بر دیگران تحمیل می‌کنند. پروردگارا کاش تمام ملت‌های اروپا روش ترکان مسلمان را سرمشق قرار می‌دادند... (اسلام از دیدگاه ولتر، ص ۹۲ و ۱۰۳)

### دیدگاه تساهل مدار برخی فقها و محققان

برخی محققان و فقهای معاصر مواردی از نوآوری و تسامح و تساهل را مطرح ساخته‌اند که به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهد شد. آیت اله منتظری (از فقهای معاصر) می‌نویسد:

روایتی را که بعضی از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «من جز از اهل کتاب جزیه نمی‌پذیرم»، مردد است بین اینکه حکم الهی کلی باشد (که قهراً تخلف از آن جایز نیست) یا اینکه پیامبر (ص) از باب وظیفه حاکم چنین موضعی را اتخاذ فرموده باشند. بنابراین حاکمان و امامان بعد از او می‌توانند از غیر اهل کتاب نیز جزیه بپذیرند، ظاهراً عبارت پیامبر (ص) احتمال دوم را می‌رساند. (منتظری، ج ۲، ص ۱۷۸)

سپس به روایات متعددی که بر احتمال دوم دلالت دارد، استدلال نموده، می نویسد:

در عصر خلافت علی (ع) بی تردید کفار فراوانی از غیر اهل کتاب در عراق و مصر و... حضور داشته‌اند و هرگز نقل نشده است که امام به عمال خود دستور داده باشد که آنان را به اجبار به اسلام در آورند یا آنها را بکشند بلکه برعکس در کتاب الفارات و جلد هیجدهم و سائل الشیعه می خوانیم: محمد بن ابی بکر، فرماندار مصر، به علی (ع) نوشت: مردی با زنی نصرانی زنا کرده و خود مسلمان است و گروهی از زناده که ماه و خورشید می پرستند و نیز معبودهای دیگر را و نیز درباره مرتدان و... تکلیف چیست؟ امام در پاسخ نوشتند مرد مسلمان زناکار را حدّ بزن و زن نصرانی را به قومش واگذار تا هر چه خواهند درباره او قضاوت کنند و مرد مسلمانی را که مرتد شده بکش اما غیر مسلمانات را واگذار تا هر چه خواهند پرستند.

بنابراین حکم به وجوب قتل هر فردی که مسلمان نشود از غیر اهل کتاب مشکل است بلکه ممنوع است و لذا کار آنها به امام المسلمین مربوط می شود که هر چه را اصلاح می داند درباره آنان به اجرا در آورد. اجمالاً اینکه صلح و پیمان آتش بس با دشمن برای مدت مشخص بلاشکال جایز است، مشروط بر اینکه امام آن را به مصلحت بداند؛ زیرا قرآن کریم می فرماید: و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله. و پیامبر (ص) با قریش در حدیبیه به مدت ده سال پیمان آتش بس و عدم تعرض امضاء کرد و علی (ع) در نهج البلاغه به مالک اشتر می نویسد: «و لا تدع صلحاً دعاک الیه عدوک و الله فیہ رضا فان فی الصلح دعاً لجنودک...» (منتظری، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۸۹) پر واضح است که اطلاق سخن علی (ع) شامل غیر اهل کتاب نیز می شود و شاید روایاتی که از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: «تارک التّروک ما ترکوکم و تارک الحبشه ما ترکوکم» مؤید همین معنا باشد؛ زیرا مسلم است که همه ترک‌ها در زمان پیامبر (ص) مسلمان و یا اهل کتاب نبوده و حبشیان نیز همگی مسیحی و اهل کتاب نبوده‌اند و آیه ۱۰ سوره ممتحنه نیز که می فرماید: «لا ینهاکم الله عن اللّذین لم یقاتلوکم فی اللّذین و لم ینخرجوکم من ديارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» دارای همین اطلاق است و بلکه نازل در مورد مشرکان مکه می باشد و قهراً در مورد دیگر مشرکان به اولویت قطعه چنین خواهد بود. آن گاه می نویسد:

تصور نمی کنم کسی از فقها ملتزم این شود که نیمی از جمعیت جهان بلکه اکثریت آنان (چون اکثر مردم جهان غیر مسلماند) واجب القتل باشند و معتقد باشد که در صورت امکان باید آنان را به قتل برسانیم، در حالی که روابط فرهنگی با آنان چه بسا موجب بیداری و جذب آنان به اسلام باشد و اصولاً فلسفه گرفتن جزیه شاید چیزی جز اختلاط غیر مسلمانات با مسلمانات و متأثر شدن آنان از اخلاق مسلمانات نباشد؛ تا اسلام را با شناخت بپذیرند؛ زیرا دین بدون شناخت ارزش ندارد. (منتظری، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۸۹)

جالب اینکه مورخان نیز سیره پیامبر (ص) و خلفای بعد از او را به گونه‌ای گزارش کرده‌اند که از همین تسامح دینی حکایت دارد. به عنوان مثال، عبدالرزاق بن همام (از دانشمندان قرن دوم) در کتاب المنصف آورده است:

از زهری پرسیدم که آیا از کسانی که دارای کتاب آسمانی نیستند جزیه گرفته می شود؟ پاسخ داد آری زیرا رسول خدا از مردم بحرین و عمر از مردم عراق و عثمان از مردم بربر که اهل کتاب نبودند جزیه گرفته‌اند. (ابن همام، ج ۶، ص ۶۹)

بلاذری در فتوح البلدان می نویسد:

عمر به جبلة بن ایهم که نصرانی بود [و به قولی در زمان پیامبر (ص) مسلمان شده بود و به قولی در دوران عمر و سپس به مسیحیت روی آورده بود] گفت یا بایستی اسلام را بپذیری و زکات بدهی و یا اگر مسیحی بمانی بایستی جزیه بدهی و جبلة علاقمند بود مسیحی بماند ولی زکات بدهد و عمر به او گفت: از نظر ما یکی از سه کار را باید انجام دهی یا اسلام آوری و یا جزیه بدهی و یا به هر جا که خواهی مهاجرت نمایی. و جبلة همراه سی هزار نفر به روم رفت و عمر از این کار سخت پشیمان شد. (بلاذری، ص )

همچنین براساس روایات شیعه و اهل سنت، خلیفه دوم به مسیحیان بنی تغلب که از ملت عرب بودند اجازه داد به جای جزیه زکات بپردازند و لذا در کتاب و سائل الشیعه از امام هشتم روایت شده است که «بنی تغلب از پرداخت جزیه کراهت داشتند و لذا از عمر تقاضا کردند که آنان را از پرداخت جزیه معاف دارد و عمر ترسید که آنان [نیز] به روم بیوندند و لذا با آنان مصالحه کرد تا زکات را دو برابر

بپردازند. بنابراین آنان تا روزی که حق ظاهر شود همچنان محکوم به حکمی هستند که با دولت اسلامی منعقد کرده‌اند. (عاملی، ج ۱۱، ص ۱۱۶)

آیت اله مکارم شیرازی (از فقهای معاصر) می‌نویسد:

جزیه‌ای که از اهل کتاب گرفته می‌شود در برابر خمس و زکاتی است که مسلمانان می‌پردازند و لذا اقلیات غیر اهل کتاب نیز بایستی میزانی مالیات به دولت اسلامی بپردازند و مقدار آن برحسب تصمیمی است که حاکم اسلامی با ملاحظه عدالت و انصاف در مورد آنان لازم‌الاجرا بداند؛ چه خداوند می‌فرماید: «و لا یجرمنکم شتآن قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی». (شیرازی، ص ۳۰)

و نیز آیت ... خامنه‌ای ( رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی) در مباحث خارج خود ابراز نموده‌اند:

مالک بن انس و اوزاعی معتقدند که همه غیرمسلمانان به جز یهودی و مسیحی دارای حکم واحدی هستند و با همگی مانند مجوسی برخورد خواهد شد و پیمان ذمه با آنان مجاز است ولی شیخ مفید و شیخ صدوق در تعمیم حکم مجوسی به صابئان تشکیک نموده و حکم جزیه را مخصوص اهل کتاب دانسته و صابئان را کتابی ندانسته‌اند. (خامنه‌ای « کاوشی در حکم فقهی صابئان»)

آیه... خامنه‌ای سپس ادامه می‌دهد

هر چند در اختصاص حکم جزیه به اهل کتاب با کمک حدیث عبدالکریم هاشمی می‌توان نظر مفید و صدوق را تأیید کرد ولی در اینکه صابئان اهل کتاب نیستند جای تأمل وجود دارد. (خامنه‌ای، « کاوش در حکم فقهی صابئان»)

و سرانجام به استناد آیات ۹ مائده و ۶۲ بقره و ۱۷ حج، صابئان را اهل کتاب و یا لاقبل دارای شبهه کتابی بودن می‌داند و جان و مال آنان را مصون از تعرض و بلکه صالح برای انعقاد پیمان ذمه می‌داند. آنچه در سخنان رهبر بزرگوار انقلاب بسیار حائز اهمیت است، این است که می‌نویسد:

نکته دیگر اینکه تعالیم شریعت در مورد احتیاط در جان و مال و ناموس هماهنگ با آن است که صرف مشتبّه بودن در مصونیت جان و مال و ناموس همه انسان‌ها کفایت می‌کند. و افزون بر آن شاید بتوان گفت که حکم به مهدور الدّم بودن و رفع حرمت جان انسان‌ها تنها محدود به محاربان با دولت اسلامی است نه دیگر کافران. و نیز اینکه حکم به کشتن و جهاد با کافران هر کافر را فرا نمی‌گیرد بلکه جز در موارد استثنائی، به گروه‌های خاصی از ایشان محدود است و ما این را در مباحث پیشین احتمال دادیم و بعید نشمریدیم. (خامنه‌ای، « کاوش در حکم فقهی صابئان»)

آن‌گاه در رد نظریه صاحب جواهر که می‌گوید: «من شكك فيہ انه كتابي ينتجه عدم قبولها (اي الجزیه) منه للعمومات الأمره بقتل المشركين المقتصر في الخروج منها علي الكتابية التي هي شرط قبول الجزیه...» می‌فرماید:

آیات اکثراً مربوط به مشرکان بت‌پرست است که پیامبر (ص) در آن روزگار به عنوان محارب با آنان می‌جنگیده و این آیات اصلاً نظری به حکم مطلق کافر ندارد.

حداقل در این معنا تردید است و قدر متیقن همان بت‌پرستان مشرک محارب با پیامبر است. و سرانجام اظهار داشته‌اند:

چنین دریافتیم که همین نتیجه‌گیری مطابق گفته‌های پیشین ما، درست و واضح می‌نماید که عنوان اهل کتاب در آیه جزیه شامل تمامی اهل کتاب‌های آسمانی است و اختصاص به اهل کتاب‌های آسمانی خاص مثل تورا و انجیل ندارد. و اصل عملی «استصحاب عدم کتابی» نیز در ما نحن فیه مخدوش است. زیرا جواز ریختن خون هزاران انسان به صرف اینکه ما نمی‌دانیم که آیا مصونیت دارند یا خیر، کاملاً از مذاق شرع به دور است و همچنین از معارف الهی و شریعت اسلامی که کرامت انسان و حرمت جان او را از بزرگترین مسائل می‌داند و در ریختن خون انسان‌ها تسامح نمی‌ورزد، معهود نیست و این توهم که احتیاط در دماء مخصوص مسلمانان می‌باشد نیز نارواست؛ زیرا ملاک احتیاط، احتمال مصونیت خون و جان انسان‌ها است و این احتمال مخصوص مسلمانان نیست بلکه در مورد کتابی معاهد و امثال او نیز جاری است پس استصحاب عدم کتابی بودن در ما نحن فیه به هیچ وجه مورد نخواهد داشت. (خامنه‌ای، « کاوش در حکم فقهی صابئان»)

## توضیحات

۱. در برخی روایات آمده است: «قال رسول الله: الخلق عيال الله احب الناس عند الله انفعهم لعياله وأبغض الناس عند الله اضرهم لعياله.» و در نهج الفصاحه آمده است: «الخلق كلهم عيال الله احب الناس الي الله انفعهم لعياله.» (نهج الفصاحه، حدیث ۱۵۴۳).  
در کتابی که اکنون به خاطر ندارم، آمده است که روزی معاویه در مسجد شام بالای منبر گفت: من ولي امر مسلمینم و بیت المال در اختیار من است. به هر که خواست من باشد میبخشم و از هر که خواست من نباشد دریغ می‌ورزم. عربی به او در مقام اعتراض گفت: قال رسول الله (ص): المال مال الله و الخلق عيال الله چگونه مال خدا را از عیال او دریغ می‌ورزی؟ معاویه در پاسخ گفت: راست گفتی: رسول الله (ص) گفت: «سیأتي بعدي امراء لا یرد علیهم و هم اهل النار الحمد لله لست منهم.» آن گاه گفت ای برادر حاجت خود را بخواه تا تو را از بیت المال بهره‌مند سازم.
- شکی نیست که سخن معاویه در نقل حدیث نبوی مصداق بارز «کلمه الحق یراد به الباطل» است. در حدیث نبوی «لا یرد علیهم» یعنی «لا یرد علیهم نقلهم و قولهم»؛ زیرا حذف متعلق افاده عموم می‌کند. فرمانروایان مستبد این گونه‌اند. آنان تحمل هیچ انتقادی را ندارند، نه به سخن آنان می‌توان انتقاد کرد و نه به عمل آنان.
۲. انسان به حکم طبیعت و منش (physis) موجودی است که برای زندگی در اجتماع آفریده شده. (ارسطو، ص ۱۳)
۳. ماکیاوولی معتقد بود که مردم وحوش و درندگانی بیش نیستند که تمدن آنان را به بند کشیده و تفاوتشان با سایر وحوش آن است که تمدن امکان این را که بتوانند در صورت آزاد شدن مانند وحوش غذا و مسکن خود را تأمین نمایند، از آنان سلب نموده است و اگر آزاد شوند، باز هم اولین شکارچی آنان رابه راحتی شکار خواهد کرد. برای همین هم ماکیاوولی زور و تزویر را برای پادشاه لازم می‌دانست و می‌گفت که برای حفظ قدرت یا کسب آن باید حیوانی عمل کرد، لیکن از آنجا که شهریار باید بداند که صفت حیوانی را چگونه عاقلانی اعمال نمایند از میان حیوانات باید خصلت شیر و روباه را سرمشق قرار دهد. شاه باید به صفات روباه آشنا باشد تا دام‌ها را تمیز دهد و باید شیر صفت باشد تا گرگ را فراری دهد. (ماکیاوولی، ص ۱۲۰)
- دیدگاه ماکیاوولی مورد تأیید «هابز» در انگلستان و «بُدن» در فرانسه قرار گرفت و بر همین اساس قانونگذاری را از متافیزیک جدا کردند. هاینر همانند سرفسطنایان یونان... فطرت بشر را برخلاف وجهه فعلی آن در جوامع کنونی، با سببیت و توحش مترادف می‌دانست. وی معتقد بود علت اینکه در جوامع کنونی شیر رفتار نسبتاً متمدانه دارد و آن سببیت فطری را کنار گذاشته، این است که آن را به صلاح خود می‌داند. بشر به جای آنکه با هموعان خود رویارو در گیر شود، خود را در پناه دولت قرار داده و در ازای دستیابی به این امنیت اجتماعی، از ابزار سببیت فطری خود دست برداشته است.
- هابز از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که علت تبعیت از احکام اجتماعی موضوعه دولت، همین فطرت آمیخته با توحش و سببیت است؛ چرا که این گرگ‌های درنده را به حرف شنوی از گرگ درنده‌تری راهنمایی کرده است. (درآمدی بر حقوق اسلام، ص ۱۷۷ و ۲۵۵؛ صناعی، ص ۳۵).
۴. علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۹۲ انبیا می‌نویسد:  
به این معنا که نوع انسان (امت شما بشریت) امتی است واحد و من پروردگار شما هستم پس مرا عبادت کنید ولا غیر... و اما نظر کسانی که گفته‌اند مراد از امت واحده پیروان دین اسلام است از واقعیت به دور است زیرا در آیه دیگری می‌فرماید: و ما کان الناس الا امه واحده، و واژه ناس همه بشریت در برمی‌گیرد. (علامه طباطبائی، )
۵. شعر سعیدی از این حدیث نبوی برگرفته شده است: «مثل المومنین فی توادهم و تعاطفهم و تراحمهم مثل الجسد، اذا شکي منه عضو تداعي له سائر الاعضاء بالسهر والحمي»  
از این رو، اصل شعر «بنی آدم اعضای یکدیگرند» می‌باشد نه «اعضای یکدیگرند». هیچ انسانی عضو انسان دیگر نیست و خدا نکند که چنین امری تحقق یابد که بنی آدم اعضای یکدیگر باشند. تشبیه جامعه به پیکر و تشبیه انسان‌ها از حیث همبستگی به اعضای یک پیکر در

فرهنگ بشری سابقه طولانی دارد. به هر حال معلوم نیست کدام استنساخ کننده خوش ذوقی (!) «یک پیکر» را به «یکدیگر» تبدیل کرده است. باری سعدی اصل مضمون شعر خود را از حدیث نبوی گرفته است ولی آن را در بُعد وسیع تری به نظم در آورده است؛ زیرا به جای مؤمنین، بنی آدم را موضوع قرار داده و گفته است، بنی آدم اعضای یک پیکرند.

۶. «و ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا و لو لا كلمة من ربك لفضي بينهم فيما كانوا فيه يختلفون (یونس / ۱۹) انسان‌ها به حسب فطرت، مدنی و اجتماعی بودند و در آغاز تشکیل اجتماع به صورت گروهی توأم بانوعی همزیستی مسالمت آمیز می زیستند اما بعداً در میان آنان به مقتضای فطرت، اختلافاتی در جهت کسب مزایای حیاتی بروز نمود. لذا ایزد متعال پیامبرانی برانگیخت و توسط آنان احکام و قوانینی در شکل دین برای بشر فرستاد....» (علامه طباطبائی ج ۳ ترجمه آیه... مصباح یزدی، ص ۱۵۵)

۷. «در آثار ارسطو همیشه گروه‌هایی از حقوق انسانی مستثنی هستند، زنان، دیوانگان، بیگانگان، بردگان.» (محقق داماد، ص ۱۸ - ۱۷)

۸. «پیداست که امروزه نه هیچ دولتی باید عقائد ارسطو را سیاست، راه و آئین درست کشورداری بداند و نه هیچ ملتی اندرزهای او را مایه رستگاری.» (عنایت، ص ۱۸)

۹. «علماء یهود به طرز واضحی رأی داده‌اند که یک غیریهودی به نحوی از لحاظ جسمی ناپاک است...» (پژوهشنامه یهود ایران، ج ۱،

ص ۳۴۱)

۱۰. واژه امّی و امیین به معنای درس نخوانندگان نیست بلکه به معنای منسوبین به امّت غیریهود است و این اصطلاحی است که یهودیان

برای جدائی خود از دیگر ملل به کار می‌برده‌اند چنانکه اعراب در این تفکیک واژه عجم را به کار می‌برده‌اند.

۱۱. «تنگ نظری دینی بود که جامعه اروپا کشورهای غیر مسیحی را دارای صلاحیت برای عضویت در جامعه ملل نمی‌دانست و حتی

امپراطوری عثمانی که بر بخش بزرگی از اروپا حکم می‌راند به زحمت عضو جامعه ملل گردید...» (حمیداله، ص ۸۰)

۱۲. این جمله از آیه می‌تواند ناظر به مجازات‌های دنیوی یهودیان به خاطر تخلف از دستورات پیامبران باشد و گویای این معنی است که

آنان نه تنها مورد لطف نیستند بلکه مجازات شدیدتری نیز در حق آنان اعمال شده است و لذا می‌فرماید: «فبظلم من الذین هادوا حرّما

علیهم طیبات احلّت لهم.» (نساء / ۱۶۰) و یا: «و علی الذین هادوا حرّما کل ذی ظفر و من البقر و الغنم حرّما علیهم شحومهما...» (انعام /

۱۴۶)

۱۳. این آیه مطابق همان آیاتی است که در تورات درباره حضرت اسماعیل و برکت یافتن او از جانب خدا به دعای ابراهیم (ع) وارد

شده است. (تورات، سفر خروج)

منابع و مأخذ:

- ابن همام الصنعاني، عبدالرزاق. المصنف. بيروت، ۱۳۹۰ ق.
- ارسطو. سياست. ترجمه دكتور حميد عنايت. تهران: سپهر، ۱۳۶۴.
- اسفنديار، كيخسرو. دبستان المذاهب. چاپ شركت گلشن، ۱۳۶۲.
- اسلام از دیدگاه ولتر. چاپ كانون انتشار جوان، ۱۳۵۱.
- افلاطون. جمهوري. ترجمه حسن روحاني. تهران: علمي و فرهنگي، ۱۳۶۸.
- امام خميني (ره)، كتاب الطهاره. موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۹.
- اوستا. چاپ انتشارات مرواريد، ۱۳۶۱.
- باستاني پاريزي. ايران باستان. تهران: دنياي كتاب، ۱۳۶۲.
- بلاذري، احمد بن يحيي. فتوح البلدان. ترجمه دكتور محمد توكل. تهران: شركت نشر، ۱۳۶۷.
- پژوهشنامه يهود ايران، ج ۱، ۱۳۸۰.
- پور داود. فرهنگ ايران باستان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- حميداله، محمد. سلوك بين المللي دولت اسلامي. ترجمه دكتور سيدمصطفي محقق داماد. مركز نشر علوم اسلامي، چ ۱۳۸۰.
- خامنه‌اي، سيدعلي (آيت اله). «كاوش در حكم فقه صابثان». فقه اهل بيت. (شماره ۸ و ۹)
- درآمدی بر حقوق اسلام. تهران: سمت، ۱۳۶۸.
- دورانت، ويل. تاريخ تمدن. تهران: اميركبير.
- ستر» هاكس «(ترجمه و تاليف). قاموس كتاب مقدس. تهران: انتشارات اساطير، چ ۱۳۷۷.
- سعدی، مصلح الدين. گلستان. تهران: چاپ جاويدان. (بي تا).
- شيرازي (ره)، سيدمحمد (آيت اله). الي حكم الاسلام. قم: دارالقرآن الكريم، (بي تا)، ج ۲.
- صناعي، محمود. آزادي فرد و قدرت دولت. تهران: فرانكلين، ۱۳۳۸.
- طباطبائي (علامه). تفسير الميزان. بيروت: المؤسسة الاعلمي للمطبوعات ۱۳۹۴ ش.
- عاملی، شيخ حر، وسائل الشيعه. بيروت: احياء التراث العربي، (بي تا).
- علي (ع). نهج البلاغه. به اهتمام صبحي صالح.
- عهد عتيق (تورات). چاپ دارالكتب المقدس في الشرق الاوسط، ۱۹۸۵ م.
- فصول، صاحب (آيت اله). كليات منظوم. تهران: چاپخانه تابش، ۱۳۳۲.
- ماكياولي، نيكولا. شهريار. ترجمه دكتور محمود محمود. تهران: اقبال، ۱۳۵۷.
- محقق داماد، سيدمصطفي. «مباني فلسفي حق حيات در نظام حقوق اسلامي». دانشنامه. تهران: دانشگاه شهيد بهشتي (سال اول، زمستان ۱۳۸۱).
- مصباح يزدي (آيت اله). حقوق و سياست در قرآن. مؤسسه انتشارات امام خميني (ره).
- مقداد، فاضل. تفسير كنز العرفان. تهران: حيدري، ۱۳۷۳.
- منتظري (آيت اله). درسهایی از ولايت فقيه. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلاميه، ۱۴۰۹ ق.

## درآمدي برمنابع حكمت اشراق

دكتر حسن سعیدی

عضو هیئت علمی گروه معارف

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

این مقاله حول محور منابع حکمت اشراق و یک بازنگری در این خصوص تدوین شده است و پژوهشگر کوشیده است ضمن توجه به منابعی مانند حکمت ایران باستان، یونان و عرفان که حکمت اشراق از آن الهام و سرچشمه گرفته، به قرآن که یکی از منابع مهم تأثیرگذار بر اندیشه سهروردی بوده است پردازد. عقل اول، آفرینش نفس، تجرد نفس، جاودانگی نفس و قاعده امکان اشراق از مباحث این مقاله است که در اندیشه سهروردی ریشه قرآنی دارند. همچنین به این نکته توجه داده شده است که شیخ اشراق گرچه به عنوان یک حکیم شناخته شده است، رویکرد ویژه او به قرآن و مفاهیم و حیاتی، وی را از دیگر حکیمان متمایز می‌سازد؛ به گونه‌ای که می‌توان او را در عداد مفسران به شمار آورد. برخی سهروردی را به عنوان عارف می‌شناسند، اما باید دانست که شیخ اشراق عارفی پایبند به شریعت بوده و بر لزوم پایبندی به شریعت حضرت محمد(ص) تأکید می‌ورزد.

واژگان کلیدی: نابع حکمت اشراق، سهروردی، شیخ اشراق، حکمت ایران باستان، حکمت یونان باستان، عرفان، قرآن، فهلویین،

خسروانین، عقل اول، آفرینش نفس، تجرد نفس، جاودانگی نفس، امکان اشراق .

xxx



شیخ اشراق حکیمی پرآوازه است که مشتاقان عرفان و برهان او را به خوبی می‌شناسند

و نام او در عرصه ادب، فرهنگ، فلسفه و عرفان برای همگان آشنا است. وی با بینانگداری حکمت اشراق، در فلسفه تحوّل بزرگ ایجاد نمود و فصلی نوین گشود. در خصوص نامگذاری این حکمت به حکمت اشراق دو وجه مطرح شده است:

۱. اشراق به معنای کشف و شهود است و چون این حکمت بر کشف و شهود مبتنی بوده، حکمت اشراق نامیده شده است؛
۲. اشراق به معنای مشرق جغرافیایی است و منظور آن است که این حکمت در مشرق زمین ظهور کرده است. چون حکمت حکمای مشرق زمین که حکمای پارس باشند، حکمت شهودی و ذوقی بوده، آن را حکمت اشراق نام نهادند. می‌توان گفت وجه دوم به وجه اول باز می‌گردد. (شیرازی، ص ۱۱؛ هیدجی، ۱۴۸-۱۴۹)

گرچه سهروردی (شیخ اشراق) در برخی آثار خود مانند مشارع، مطارحات و تلویحات که بر مبنای حکمت مشاء تدوین شده است، نسبت به حکمت مشاء دید انتقادی ندارد، با مراجعه به دیگر آثار او می‌توان وی را از زمره منتقدان بزرگ آرای حکیمان مشائی به شمار آورد. شیخ اشراق در مواردی از جمله در مهمترین اثر فلسفی اش به نام حکمه الاشراق، فلسفه مشاء را نقد کرده است. (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۱، ص ۹۷)

سهروردی به صراحت می‌گوید: علم در انحصار هیچ کس نیست و در ملکوت حق، در علم و دانش به روی همگان باز است و وقف کسی نیست. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲ و حکمه الاشراق، ص ۲۹)

دید انتقادی وی نسبت به حکمت مشاء، به معنای آن نیست که وی را تنها یک منتقد به شمار آوریم، بلکه سهروردی در موارد بسیار، پس از نقد نظرات حکیمان پیشین، نظری مستقل برگزیده و حکمتی نوین بنیان نهاده است و بر حکیمان و عارفان بسیاری مانند محقق طوسی، قطب لدین شیرازی، مولوی، میرداماد، صدرالمتألهین شیرازی، حکیم سبزواری و... که پس از وی آمده‌اند تأثیر گذار بوده است. شیخ اشراق در حفظ فلسفه نقشی مهم داشت؛ زیرا هنگامی که بر اثر انتقادهای جدی

### درآمدی بر منابع حکمت اشراق

متکلمانی مانند غزالی، اندیشه فلسفی به خاموشی می‌گراید و به فراموشی سپرده می‌شد، نه تنها وی فلسفه را از افول نجات بخشید، آن را در ساحت و افقی برتر متجلی ساخت و به گونه‌ای زمینه بروز و ظهور حکمت متعالیه صدرایی را فراهم ساخت. (ایزوتسو، ص ۹)

اگر توجه به برهان و عرفان و پیوند آن دو با قرآن و احادیث را و وجه تمایز حکمت متعالیه به شمار آوریم، پیش از آن باید ریشه این تمایز را در حکمت سهروردی جستجو کرد؛ زیرا حکمت اشراق پیوسته مورد توجه صدرالمتألهین بوده و بر وی تأثیری فراوان گذاشته است. ایزوتسو (Toshihico Eizootso) عقیده دارد که ملاصدرا در بینانگداری ساختمان هستی‌شناسی (ontology) اش از سیستم نوری شیخ اشراق تأثیر پذیرفته است:

کمی تعجب آور است که ملاصدرا در استفاده از حقیقت نورانی در تکمیل ساختمان تصور خود درباره وجود به عنوان حقیقت نهایی ما بعدالطبیعه، تدحد زیادی از سهروردی متأثر بوده است. (ایزوتسو، ص ۹۰)

گرچه سهروردی «المحی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور والظلمه» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۹۹)، یعنی احیاگر آثار حکیمان مشرق، و رمز گشای سخنان حکیمان یونان و پیرو عارفان به شمار می‌رود، حکمت اشراق سهروردی را نباید آمیزه و التقاطی از اندیشه‌های آنان دانست؛ زیرا سهروردی با استفاده از این منابع، حکمتی نو بنیاد نهاده است. علی‌رغم ذکر منابعی برای حکمت اشراق سهروردی قرآن به عنوان یک منبع اساسی از نظرها دور مانده است و این در حالی است که شیخ اشراق در آثار خود از آن بهره فراوانی برده است. در این نوشتار ضمن بررسی اجمالی منابع سهروردی در حکمت اشراق، نمونه‌هایی از توجه وی به قرآن نیز مطرح خواهد شد.

## ۱. حکمت ایران باستان

شیخ اشراق در آثار گوناگون خود، به ویژه در کتاب حکمة الاشراق در موارد بسیاری از حکیمان فارس به بزرگی یاد کرده است: منهم أمة يهدون بالحق، واز آنان به عنوان حکیمانی ژرف اندیش و موحد یاد کرده، هشدار می دهد که باید میان سخنان آنان و اعتقادات کفرآمیز مجوسیه تمایز قائل شد؛ زیرا گفته های آنان در مورد نور و ظلمت کاملاً با توحید سازگار است:

«وعلي هذا بيتي قاعده الشرق في النور و الظلمه التي كانت طريقه حکماء الفرس»؛

« مثال جاماسف و فرشا و شتر و بوذر جمهر و من قبلهم و هي ليست قاعده كفره المجوس...» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، کتاب

حکمة الاشراق، ص ۱۰-۱۱)

قطب الدین شیرازی، شارح حکمة الاشراق می گوید: مقصود آنان از نور و ظلمت وجود واجب و ممکن است (شیرازی، ص ۱۸) و از ممکن به سیاهی و تاریکی تعبیر کرده اند؛ زیرا اگر ممکن از علت خود جدا باشد، «عدم» خواهد بود، و عدم نیز تاریکی است. سهروردی در آثار دیگر خود مانند کلمه التصوف، الواح عمادی و لمحات بر اعتقاد توحیدی حکیمان فارس پای فشرده و از آن دفاع می کند و از آنان با عناوین «حکماء الفرس فهلوین، خسراونین و...» یاد می کند.

سؤال این است که، با توجه به آنکه حکمت ایران باستان دستخوش تحریف بوده، وی چگونه به این حکمت دسترسی داشته است. گفتنی است فلاسفه ایران باستان مانند امروز آثار علمی منظم نداشتند و شیخ اشراق هم به فلسفه این حکما احتمالاً به طرق زیر دسترسی داشته است:

۱. از طریق ارتباط با زرتشتیانی که در ایران بودند؛

۲. از طریق برخی کتابها و رساله های به جای مانده که از پهلوی به عربی و فارسی ترجمه شده بود؛

۳. از طریق اندیشه های عرفانی ایرانی. (موحد، ص ۱۲۰-۱۲۱)

## ۲. حکمت یونان

یکی از منابع حکمت اشراق که سهروردی به وضوح از آن تأثیر پذیرفته، حکمت یونان باستان است. وی در موارد بسیار، از حکیمان بزرگی مانند انبازقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو و... نام می برد و از افلاطون با عنوان فیلسوف (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، «کتاب تلویحات» ص ۱۱۱) و پیشوای حکیمان یاد می کند و وی را رئیس حکمت و فردی نیرومند به نور تأیید و دارای روشنایی می شناسد: «امام الحکمه و رئیسها افلاطون صاحب الاید والنور». (سهروردی، ج ۲، «کتاب حکمة الاشراق» ص ۱۰)

درباره دست یابی سهروردی به حکمت یونان باستان که مورد توجه محققان بوده، نیز این سؤال مطرح است که وی از چه طریقی به سخنان حکیمان یونان دسترسی داشته است؟ که برخی بر این باورند که چون سهروردی زمانی را در روم شرقی به سر می برده، به افکار هلنی و بیزانسی و یونانی دست یافته است. (ابوریان، ص ۳۵)

## ۳. عرفان

سومین منبعی که حکمت اشراق از آن تأثیر پذیرفته، اندیشه های عرفانی است؛ که از وجوه اساسی تمایز حکمت اشراق از حکمت مشاء به شمار می آید. گرچه عموماً سهروردی را فیلسوف می دانند، با نگرش به آثار وی می توان شدت دل بستگی او به عرفان و عارفان و توجه وی به کشف و شهود را به خوبی مشاهده نمود. سهروردی عارفانی مانند ابویزید بسطامی، سهل تستری و حلاج را حکیمان واقعی می داند و از عارفانی مانند ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، جنید بغدادی، ابوبکر واسطی، ابوبکر شبلی و ابوطالب مکی نام برده (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱ «کتاب تلویحات») و در حکمت خود به سخنان شان استناد می کند.

شیخ اشراق فلسفه را نه هدف، بلکه ابزار می داند. ابراهیم مدکور می گوید:

واقع آن است که فلسفه از دیدگاه سهروردی به وسیله نزدیکتر است تا به هدف، گرچه فلسفه وسیله ای ضروری است (مدکور، ص ۷۴)

مؤید این نگاه شیخ اشراق، تجلیل وی از عارفان است. به عنوان نمونه، در رساله پرتونامه برای سهل تستری مقامی برتر از انبیای بنی اسرائیل قائل است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۷۵-۷۶) و در رساله الابراج ابویزید بسطامی را از اصحاب تجرید و ستاره آسمان توحید قلمداد کرده است (همان، ص ۳۲۵) و از حلاج با لقب «حلاج الاسرار» (همان، «لغت موران» ص ۳۰۶ و «سفیر سیمرخ»، ص ۳۲۵) یاد می کند و به دفاع از او می پردازد و معتقد است که اگر دیگران نیز در شرایط او بودند جز سخنان حلاج بر زبان نداشتند. (همان، ج ۳، «لغت موران»، ص ۳۰۹)

#### ۴. قرآن

گرچه تذکره نویسان، سهروردی را یک مفسر به حساب نمی آورند، طبق آنچه در کتب تراجم آمده، وی آثاری تفسیری داشته که نشانگر دل بستگی ویژه او به قرآن و وحی است، اما مع الاسف این آثار از دست رفته است. گرچه قرآن در فلسفه مشاء حضور جدی ندارد، در آثار فلسفی و عرفانی شیخ اشراق حضور آن جدی و به خوبی مشهود است. نه تنها با قرآن و آیات وحیانی بیگانه نیست، قرآن وحدیث در هندسه حکمت او نقشی بنیادین دارد، به گونه ای که در مباحث عرفانی، الهیات، روانشناسی، نورشناسی و... به آیات قرآن، فراوان استناد کرده است. پیش از این، محققانی همچون دکتر محمدعلی ابوریان، دکتر سیدحسین نصر و دکتر صمد موحد پیرامون منابع حکمت اشراق بحث کرده و سرچشمه های این حکمت را اندیشه های فلسفی حکیمان پهلوی، یونانی و عرفانی دانسته اند. به نظر می رسد آیات و حیاتی و حدیث نیز به عنوان یکی از مهمترین منابع بر اندیشه فلسفی شیخ اشراق تأثیرگذار بوده، ولی در آثار این محققان به این دو منبع مهم توجه نشده است. از این رو، در این بخش به این دو منبع نظر خواهیم افکند و به نمونه هایی در آثار مختلف شیخ اشراق استناد خواهیم کرد. این نکته نیز درخور یادآوری است که گرچه بسیاری شیخ اشراق را به عنوان یک عارف می شناسد، توجه وی به علم باطن هرگز او را از پای بندی به شریعت باز نداشت، بلکه پیوند با شریعت و پویش طریقت و تحقق به مشاهده حقیقت از خصال برجسته او می باشد. از نظر سهروردی، قرآن وحدیث تنها معیار حقیقی هستند و اعتبار هر سخنی به آن است که به شرع و قانون خداوند مستند باشد، گرنه سراسر همه بیهوده خواهد بود و جز گمراهی نتیجه ای نخواهد داشت. و در رساله کلمه التصوف می گوید:

احفظ الشریعه فانها سوط الله بها يسوق عباده الي رضوانه کل دعوي لم تشدبها شواهد الكتاب والسنة فهی من تفاريع العتب وشعب الرفث من لم يعتصم بحبل القرآن غوي وهوي في غيابت جب الهوي اما تعلم انه كما قصرت قوي الخلاق عن ايجادك قصرت عن اعطاء حق ارشادك، قدرته او جدتك و كلمته ارشدتك (سهروردی، سه رساله، ص ۸۲):

شریعت را نگهبان باش؛ زیرا شریعت تازیانه ای است که خداوند بدان وسیله بندگان خود را به رضوان خویش می راند، هر دعوی ای که گواهی از کتاب و سنت نداشته باشد نمادی از باطل و نوعی هرزه گوئی است. آن کس که به ریسمان قرآن دست نیاویخت در چاه تاریک هوی و هوس فرو افتاد. مگر این حقیقت را از یاد برده ای، همانگونه که خلاق با همه نیرویی که دارند از ایجاد تو ناتوانند نسبت به ارشاد و راهنمایی تو نیز عاجزاند. با قدرت خویش تو را آفرید و با سخن خویش (قرآن) تو را به سوی کمال هدایت کرد. بهره گیری شیخ اشراق از آیات واحادیث در موارد زیر کاملاً روشن است.

#### الف - عقل اول

سهروردی در بحث از چگونگی پیدایش عقل اول که آن را جوهری مجرد از ماده و عوارض آن دانسته و نخستین چیزی می داند که از مبدأ اول صادر شده است، به آیاتی از قرآن استناد کرده می گوید:

نخستین چیزی که از سوی خداوند، ضرورت وجودی یافت یکتا گوهری بود که مجرد وجدای از ماده و عوارض آن است و نیز تصرفی در ماده نداشت، حکیمان آن را عقل نخستین و معلول آغازین نامیده اند در قرآن نیز آیاتی آمده که مبین برتری معلول آغازین بر تمامی ممکنات است...» (سهروردی، سه رساله، «الواح عمادی»، ص ۳۷ و مجموعه مصنفات، ص ۲۶۴)

«والسموات مطويات بيمينه» (زمر / ۶۷) واليمين المقدس جوهر عقلي يثنيه قوله: «يدالله فوق ايديهم» (فتح / ۱۰) ومثني آخر: «تبارك اسم ربك» (الرحمن / ۸۷) يثنيه قوله: «سبح اسم ربك الاعلي» (اعلي / ۱) واسم الحق المتعال ليس بصوت فانه «يسبح له بل يسبح به... وقال (رسول الله ص) اول ما خلق الله العقل» (مجلسي، ج ۱، ص ۹۷؛ و ج ۵۵، ص ۲۱۲)

## ب - آفرينش نفس همراه با بدن

اکثر فیلسوفان پذیرفته‌اند که آدمی غیر از جوهر جسمانی از واقعیتی دیگر به نام جوهر نفسانی نیز برخوردار است و در مورد این که آیا نفس پیش از بدن وجود داشته یا همراه آن پدید آمده است و یا اینکه ماده پس از رسیدن به مرحله‌ای از تکامل تبدیل یافته و به مرحله‌ای فراتر از هستی مادی قدم گذاشته است، نظرات گوناگونی مطرح کرده‌اند.

شیخ اشراق در مباحث روان‌شناختی خود، بر مبنای آیات قرآنی، آفرینش نفس را پیش از بدن مردود دانسته، عقیده دارد که نفس همراه بدن پدید آمده و در این خصوص به آیات قرآن استناد می‌کند:

بدان که نفس آدمی پیش از بدن وی نبوده... پس نفس با بدن پدید آمده و آیات قرآنی که درباره دمیدن روح آمده این سخن را تأیید می‌کند [«فاذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» ، حجر / ۲۹] علاوه بر آن، آیات پیرامون خلقت حضرت عیسی (ع) که خداوند فرمود ما روح خود را به سوی او (مریم) فرستادیم... تا فرزند پی‌اکه به تو دهیم [مریم / ۱۷-۱۹] همچنین آیه دیگر در سوره مؤمنون که می‌گوید سپس آفرینش دیگر به آدمی دادیم [مؤمنون / ۱۴] همگی گویای این حقیقت‌اند که نفس آدمی پیش از بدن نبوده است. (سهروردی، سه رساله، «الواح عمادی»، ص ۲۴)

## ج - تجرد نفس

در فلسفه از جاودانگی نفس سخن می‌رود و این در حالی است که از جمله ویژگی‌های موجود مجرد، فناپذیری است و سهروردی نیز نفس را موجودی مجرد می‌داند؛ پس از نظر او نفس نمی‌تواند جاودانه باشد؛ با این حال آن را جاودانه و نامیرا می‌داند. وی در رساله‌ای به نام اعتقاد الحکما که در دفاع از عقاید حکیمان نوشته پس از نقل گفتار برخی عارفان، در اثبات تجرد نفس از آیات قرآنی و احادیث استناد می‌آورد:

والدلیل علی انه لیس فی عالم الاجسام و لیس بجسم و لا جسمانی من الكتاب و السنه و الاثر اما الايات: «في مقعد صدق عند مليك مقتدر» [قمر / ۵۵] و هذا يدل علی انه لیس بجسم و لا جسمانی ای لا يتصور في حق الاجسام هذه الصفات... واما بيانه من السنه قول النبي عليه السلام: ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما الاثر... (سهروردی، مجموعه مصنفات، «رساله اعتقاد الحکما، ص ۲۶۷)

## د - جاودانگی نفس

شیخ اشراق نفس را موجودی مجرد، نامیرا و فناپذیر می‌داند. وی در این راستا به برهان‌های عقلمانی روی آورده و پس از آن نیز آیات قرآنی را گواه مدعای خود می‌گیرد. سهروردی در استدلال بر جاودانگی نفس به مسانخت میان علت و معلول اشاره کرده، معتقد است با توجه به اینکه علت هستی بخش نفس، جاودانه است پس معلول آن نیز باید جاودانه باشد:

في بقاء النفس... فلما كان المفارق الذي هو علتها دائما و ليست ذات محل فبقي ببقائه و من الدليل علی بقاءها من التنزيل مثاني منها قوله: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء» بذواتهم المدركه «عند ربهم» المتبري عن الحيز و الشواغل الجسديه «يرزقون» الانوار الالهيه «فرحين بما اتاهم الله من فضله» [ال عمران / ۱۶۹-۱۷۰] من اللذات الطويله و البهجه القدسيه يثنيه قوله: «ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون» [بقره / ۱۵۴] و مما ورد في التنزيل في عودها...:

پیرامون نامیرایی نفس است... از آن رهگذر که علت نفس مفارقی همیشگی است و نفس فاقد جای است که در آن قرار گیرد و با بقای علتش باقی است و دلیل بقای نفس آیاتی از وحی است که می‌فرماید: «آنان را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندارید بل زنده‌اند» با ذات اداراکی شان «در پیشگاه پروردگارشان» که بری از جای و خصوصیات جسمانی است و انوار الهی روزی شان می‌شود اوبه آنچه خدای از

فضل خود به آنان داده شادمان اند». که عبارت است از لذتهای پایدار و شادمانی قدسی، این سخن را نیز آیه‌ای دیگر تأیید می‌کند که فرمود:  
«به آنکه در راه خدا کشته شده مرده مگوئید بل زنده‌اند ولی شما نمی‌فهمید.» همچنین آیاتی از وحی هست که گویای بقای نفس و بازگشت آن است... (سهروردی، سه رساله، «الواح عمادی»، ص ۵۷)

### ه- قاعده امکان اشرف و مثل افلاطونی

یکی از قواعد فلسفی که شیخ اشراق به ویژه بر آن تأکید ورزیده و آن را برهانی ساخته است، قاعده امکان اشرف است. طبق این قاعده، از آن جا که تحقق و وجود ممکن اخس را نمی‌توان انکار کرد، ضرورتاً پیش از آن باید ممکن اشرف وجود یافته باشد. سهروردی از رهگذر قاعده‌الواحد و لزوم تناسب و مسانخت میان معلول و علت به اثبات این قاعده می‌پردازد.

سهروردی در کتاب حکمه الاشراق در ادامه بحث قاعده امکان اشرف بحث رب النوع و مثل افلاطونی را مطرح کرده و آیات قرآنی و احادیث نبوی را گواه مدعای خود گرفته است:

و قال شارع العرب والعجم «ان لله سبعاً وسبعین حجاً من نور، لو كشفت عن وجهه» «لا حرق سبحات وجهه ما ادرک بصره» و اوحی الیه «الله نور السموات و الارض» و قال «ان العرش من نوری»

ومن الملتقط من الادعیه النبویه «یا نورالنور احتجبت دون خلقک، فلا یدرک نورک نور. یا نورالنور قد استنار بنورک اهل السموات واستضاء بنورک اهل الارض. یا نورکل نور، خامد بنورک کل نور» ومن الدعوات المأثوره «سألک بنور وجهک الذی ملأ ارکان عرشک». (سهروردی، مجموعه مصنفات، «حکمه الاشراق»، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۷۵)

### و - حضور قرآن در رساله‌های عرفانی سهروردی

از یک منظر آثار شیخ اشراق را می‌توان به پنج بخش تقسیم نمود:

۱. آثار فلسفی، (چه آثار فلسفی‌ای که بر مبنای مشاء تدوین کرده است مانند مشارع، مطارحات و تلویحات، چه آثار اشراقی وی مانند حکمه الاشراق؛
۲. آثار رمزی و عرفانی؛
۳. دعاها و مناجاتنامه‌ها؛
۴. ترجمه‌ها و تفسیرها؛
۵. سروده‌ها.

به هنگام مراجعه به آثار مختلف سهروردی، جز آثار مشائی و سروده‌ها و مناجات‌ها که خود از روح قرآنی برخوردارند، در دیگر آثار وی، به ویژه در رساله‌های عرفانی، می‌توان حضور قرآن را به خوبی مشاهده نمود.

وی در رساله‌های رمزی و عرفانی خود کوشیده است به مباحث عرفانی صبغه قرآنی و وحیانی ببخشد. رساله الغربه الغربیه یکی از این نمونه‌ها است. وی در بندهای مختلف این رساله مسائل رمزی عرفانی را با آیات قرآنی هماهنگ می‌سازد.

سهروردی با الگوگیری از رساله حی بن یقظان، رساله الغربه الغربیه را بی آن که رنگ بازنویسی داشته باشد، می‌نویسد و در جای جای آن به آیات قرآنی استناد می‌کند. به عنوان مثال در بندهای ۹، ۱۴، ۱۳، ۳۶، ۲۹، ۲۳، ۲۰، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۴۵، ۴۳ با نگاهی تأویلی، بخشی از آیات قرآنی را در تأیید سخن خود، عیناً مطرح کرده و در بندهای دیگر مضامین آیات وحیانی را گنجانده است. شیخ اشراق در این رساله، با نظر به داستان عرفانی حی بن یقظان، جریان سیر صعودی نفس از عالم فرودین (ماده) به عالم برین و موانع تعالی نفس و مشکلات فرا راه آن را در قالبی تمثیلی و رمزی بیان کرده است. در این سیر، نفس، شوق رسیدن به عالم وحدت و معنا و آرزوی پیوستن به اصل خود را در سردارد؛ به قول مولانا:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

وز جدائیهها شکایت می کند  
هر کسی کو باز ماند از اصل خویش  
باز جوید روزگار وصل خویش  
(مولوی، دفتر اول، ب ۱ و ۲)

یا همچو حافظ که نفس را زندانی قفس تن می داند که شوق رفتن به گلشن رضوان را در سر دارد:  
حجاب چهره جان می شود غبار تنم  
خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم  
چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانی است  
روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم  
(حافظ، غزل ۲۸)

در این جا به عنوان نمونه برخی استنادات و اقتباس های شیخ اشراق از قرآن نقل می شود و برای اطلاع از مشروح داستان صعودنفس و مبارزات سختی که در پیش رو دارد، پیشنهاد می شود که به اشارات و تنبیهات شیخ رئیس بوعلی سینا و قصه الغریبه الغریبه شیخ اشراق و منطق الطیر عطار مراجعه شود.

- فاذا اتیت « وادی النمل » [(نمل / ۱۸)] فانقض ذیلک و قل الحمد لله الذی احیانی بعد ما اماتنی « و الیه النشور » [(ملک / ۱۵)]:  
پس چون به وادی مورچگان رسیدی (حرص) دامن را بیفشان (از علایق) و بگو سپاس خدای را که ما را زنده کرد پس از آنکه مرده بودیم و نشر و مصیر ما با اوست. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۸۲)

- واقتل امرأتک «انها کانت من الغابرین» [(عنکبوت / ۳۱)] و امض حیث تؤمر «ان دابر هولاء مقطوع مصبحین» [(۱۵/۶۶)] «وارکب السفینه» و قل «بسم الله مجریها و مرسیها» [(هود / ۴۳)]:  
و بکش زنت را (شهوآت) که او را پس مانده نیست برو چنانکه گفتیم و در کشتی نشین و بگو بسم الله رفتن را و ایستادن را.  
سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۸۲

- و حال بینی و بین ولدی الموج «فکان من المغرقین» [(فرقان / ۴۷)]:  
موج (روح حیوانی) میان من و پسر من فاصله انداخت در نتیجه او غرق شد. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۸۳)  
- و علمت ان القریه الی کانت تعمل الخبائث [(انبیاء / ۷۴)] یجعل علیها سافلها [(هود / ۸۴)] و یطر علیها حجاره من سجیل منضود  
[(قصص / ۶)]:

و دانستم روستایی (عالم کوچک) که در آن تبهکاری انجام می شود نابود خواهد شد و بارانی از سنگ و گل (پلیدی و بیماری ها) بر آن خواهد بارید. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۸۴)

منابع و مأخذ:

- شیرازی، قطب الدین. شرح حکمه الاشراق. انتشارات بیدار. چاپ سنگی.  
هیدجی. تعلیقه بر منظومه. تهران موسسه اعلمی، ۱۳۶۳. ۱۴۰۴ ه<sup>ق</sup>.  
مطهری، مرتضی. مقالات فلسفی. ج ۱ و ۲. تهران: حکمت، ۱۳۶۶.  
- مقالات فلسفی. ج ۳. تهران: حکمت، ۱۳۶۹.  
ایزوتسو، توشیهیکو. بنیاد حکمت سبزواری. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.  
ملاصدرا (محمد صدرالدین شیرازی). اسفار. تهران: حیدری، ۱۳۸۳ ه<sup>ق</sup>.  
سهروردی (شیخ اشراق). مجموعه مصنفات. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.

- موحد، صمد. سرچشمه‌های حکمت اشراق. تهران: فراردران، ۱۳۷۴.
- ابوریان، محمدعلی. اصول الفلسفه الاشراقیه. اسکندریه: دارالمعروفه الجامیه. ۱۴۰۷ هـ ق، چ ۲.
- مدکور، ابراهیم. کتاب التذکاری. بیروت: الهیئه المصریه العامه و دارالکتب الوثاق القومیه ۱۹۷۴ م ۱۳۹۴ هـ ق
- سهروردي. سه رساله. تهران: انجمن فلسفه، ۱۳۹۷.
- مجلسي (علامه). بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
- مولوي. مثنوي معنوي. تصحيح نیکلسن .
- حافظ. دیوان. تصحيح خرمشاهی بهاء‌الدین. ناشر نیلوفر ۱۳۷۳.

## جایگاه یقین در معرفت دینی

حسین مقیسه

عضو هیئت علمی گروه معارف

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

در مقاله پیش رو ابتدا به اهمیت، ارزشمندی و کمیابی عنصر یقین در مجموعه باورها و معارف دینی به خصوص مبدأ هستی و آثار و ابعاد گسترده آن اشاره شده و سپس به ادله اثبات مبدأ، به ویژه برهان نظم، از دیدگاه یقین آفرینی پرداخته شده است. و در ادامه، سیر این برهان در غرب و توجه خاص متکلمان مسیحی بدان در اوج مناظرات کلامی، و نهایتاً سخنان وایتهد، فیلسوف بزرگ انگلیسی، در این باره، مورد بررسی و توجه قرار گرفته است.

در بخش‌های پایانی، نظام برتر هستی از نگاه غربیان و مقایسه آن بانظرگاه معارف اسلامی و آثار اندیشمندان بنام و راهبرد یقین‌زایی آن مورد بحث قرار گرفته و دست آخر، ساحت‌های هستی از منظر ویژه اسلام و ژرفایی، توان تعالی بخشی، یقین‌زایی و باور آفرینی این معارف به عنوان والاترین دستاورد فرهنگ ناب و راستین اسلامی مورد بررسی و اذعان قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: یقین، قطع، علم، برهان، قیاس خفی، الهیات طبیعی، هسته مشترک ادیان، نظام احسن و برتر وجود، ساحت‌های هستی، دلیل آنی، دلیل لمّی.

xxx



راه یقین جوی ز هر حاصلی  
نیست مبارکتر از این منزلی  
گر قدمت شد به یقین استوار  
گر ز دریا نم از آتش بر آر  
(نظامی، مخزن الاسرار)

از عناصر معرفتی بشر، هیچ کدام به اندازه یقین، آرامش بخش و راهگشا نیست؛ کالای کمیاب و اکسیر اعظمی که بهجت آور و رضایت آفرین است و هر طبع و عاقلی آن را می‌پسندد.

اگر عصر حاضر را دوران تردید و شک و بی‌اعتمادی و بی‌هویتی بشر بدانیم، یقیناً، دواي درد و نوشداروي حیاتبخش آن (یقین) است؛ از این جهت است که فرآورده‌های فرهنگی باید در راستای اطمینان بخشی و یقین آفرینی اصیل و ریشه دار، ارزشگذاری شوند. در متون دینی هم، یقین گوهری پر ارزش دانسته شده که باید آن را به چنگ آورد و پاس داشت. حضرت ابراهیم (ع) به دنبال درجات بالاتر یقین است که از خداوند شواهدی می‌طلبد تا به اطمینان قلبی بیشتر او بینجامد: «ولکن لیطمئن قلبی» (بقره / ۲۶) در روایات و تعابیر منسوب به اولیای دین نیز می‌خوانیم: «مَنْ شَيْءٍ أَعَزَّ مِنَ الْيَقِينِ» (کلینی، ج ۲، ص ۵۱): چیزی کمیاب‌تر از یقین نیست؛ یا «ما قَسَمَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلَ مِنَ الْيَقِينِ» (کلینی، ج ۲، ص ۵۱): چیزی به کمی یقین میان مردم توزیع نشده است.

در روایاتی به نقل ابویصیر از امام صادق (ع) آمده است: «قال لي ابو عبد.. (ع): يا ابا مُحَمَّدٍ أَلَسَلِمُ دَرَجَةٌ؟ قُلْتُ نَعَمْ...» (کلینی، ج ۲، ص ۵۱): فرمود: آیا اسلام، مرتبه والایی است؟ گفتم: آری. فرمود: وایمان مرتبه‌ای بالاتر؟ گفتم: بلی. فرمود: تقوی بالاتر از ایمان و یقین مرتبه‌ای برتر از تقوی؟ گفتم: آری. فرمود: چیزی به کمی یقین به مردم داده نشده است و شما به پائین‌ترین مرتبه (اسلام) تمسک جسته‌اید، مراقب باشید آن هم از چنگتان به در نرود.

باز هم هشدارهایی از این دست را در کلمات معصومین (ع) می‌توان یافت، از آن جمله: «عن النَّبِيِّ (ص): أَنَّهُ قَالَ لَا تَجْلِسُوا إِلَّا عِنْدَ كُلِّ عَالِمٍ...» (شیخ مفید، ص ۳۳۵ و مجلسی، ج ۲، ص ۵۲): جز نزد عالمان و دانشمندان زانو نزنید که شما را از تردید و شک

## جایگاه یقین در معرفت دینی

به یقین، از دورویی به خلوص، از هوای نفس به خداترسی، از خودخواهی به فروتنی و از بدخواهی و بددلی به نصیحت و خیرخواهی بخواند و دعوت نماید.

## گستره بحث یقین

بحث یقین، زوایا و ابعاد گوناگونی دارد از جمله:

۱. متعلق یقین چیست؟ یقین به پشتوانه چه موضوع‌ها و حقایق یا احکام و تکالیفی بها وارزش می‌یابد؟
۲. اسباب و راهکارهای حصول یقین چیست؟ آیا حدود و شرائطی دارد یا از هر راه که حاصل شود، معتبر است؟ اگر مشروط و محدود است، آیا این تشریحات تنها در باب اجتهاد و استنباط احکام است؟ مثلاً آیا فقط قطع حاصل از قیاس و استحسان (اگر حصول قطع به حکم شرعی از این راه‌ها را بتوان فرض کرد) و آثار مترتب بر آن، نامعتبر شمرده شده است یا در موضوع‌ها و حقایق دیگری هم می‌تواند محدودیت داشته باشد؟ مثلاً بر قطع قطاع (انسانی که زودتر از معمول به چیزی قطع پیدا می‌کند) اثری مترتب نباشد یا اگر ماده برهان از محسوسات، مجربات و بدیهیات و... نباشد، هر چند موجب قطع شود، بی اعتبار و بی اثر تلقی شود. یا از نظر عقل، ترتب آثار و حجیت قطع،

ذاتی آن است و هیچ قید و شرطی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت (محقق خراسانی، ج ۱، ص ۳۱۰)، هر چند از نظر شرعی لحاظ چنین قیود و شروطی ممکن است.

۳. آیا بین قطع و یقین، جزاین که هر دو حالاتی نفسانی هستند، تفاوت دیگری نیز

هست؟ مثلاً در یقین، انطباق قطعی با واقع، ملحوظ و معتبر باشد اما در قطع چنین کاشفیتی از واقع وجود نداشته باشد و از این جهت گاه با واقع منطبق باشد و گاه نه. (امام خمینی، ج ۲، ص ۸۴) و در صورت تفاوت معنای این دو واژه با خصوصیت برتر یقین، راه حصول انطباق چیست؟ و در حقایق و معارف متعالی و فوق طبیعی، نشان انطباق چیست؟ چگونه می‌توان آن را اثبات کرد؟ آیا صرفاً از راه ریاضات و سیر و سلوک‌های عرفانی است که به این انطباق می‌توان دست یافت یا راهکارهای دیگری هم وجود دارد؟

این‌ها و مسائلی از این دست، ابعاد بحث یقین است که هر کدام تحقیقی جداگانه می‌طلبند. قسمتی از این مباحث را در کتب اصولی از جمله فرائد الاصول شیخ انصاری و کفایه الاصول محقق خراسانی، و پاره‌ای دیگر را در کتب منطقی، در بحث صناعات خمس و مواد برهان باید پی گرفت. عجلتاً در نوشته حاضر، یقین به وجود حقیقه الحقایق، یعنی به ذات پاک خداوند، و راه وصول به آن مورد نظر است، به ویژه یقین موضوعی شهید صدر؛ همچنین به برخی نظرات و سخنان اندیشمندان غربی در این باب، و تأثیر نظام احسن هستی بر حصول یقین به کمال مطلق نیز اشاره می‌رود.

### اثر و سابقه یقین به مبدأ هستی

پرسابقه‌ترین حقیقتی که بشر بدان تعلق خاطر داشته و هیچ‌گاه نتوانسته تأثیر آن را بر فکر و عمل خود نادیده بگیرد، وجود حقیقتی متعالی و ماورایی و محیط بر مجموعه هستی، از جمله بر سرنوشت بشر است که هیچ چیز از قلمرو علم و قدرت و خواسته او خارج نیست.

کاوش در دیرینه‌ترین آثار به جا مانده از انسانهای اولیه (دورانت، ج ۱، ص ۸۸ و ۱۵۶) و توجه به حساسیت‌های منطقی و عقلانی عصر حاضر و شکوفایی‌های ژرف و بی سابقه ابعاد وجودی انسان، بیانگر آن است که اعتقاد به خدا و رابطه انسان با آن ذات پاک و تکالیفی که در برابر آن دارد، اساسی‌ترین و پرثمرترین حساسیت فکری و عملی تاریخ بشر بوده و هست و هیچ بدیل و جایگزینی هم ندارد و اتخاذ موضع در این مورد، نهیاً و اثباتاً، تمام ابعاد و شئون دیگر زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مبالغه نخواهد بود اگر تمام تحولات تاریخی را برآیند نظری و عملی این ارتباط بدانیم و از همین زاویه به تجزیه و تحلیل و ارزیابی آن بپردازیم.

هر جافردي يا گروهی در وجود و صفات این حقیقت متعالی و ارتباط آن با جان انسان به باور و یقین رسیده، برگ‌های زرین تاریخ افتخار و ارج و ارزش‌های بزرگ رقم خورده است، و از دیگر سو، تمام یا اکثر تاریکی‌ها، ستم‌های سترگ، زشتی‌ها و پلیدی‌ها، در خلاء چنان اعتقاد و ارتباطی رخ داده و می‌دهد. بر این اساس، جادارد که بر پایه همین اصل اصیل، یعنی با نظر به ارتباط میان یقین و ذات ربوبی و متعالی خداوند، بحث یقین را پی گیریم.

### ملاک اعتبار برهان

اصل مشترک و قابل اتکا در محاورات علمی و عقلایی آن است که بردلیل و به ویژه بر شکل کامل آن، یعنی بر برهان متکی باشد؛ «نحن ابناء الدلیل» شعار فضاهای تحقیقی و علمی است. مطلب اگر با برهان و دلیل قابل قبول همراه باشد، طبیعی جلوه می‌کند و بی‌خرده‌گیری پذیرفته می‌شود. حال باید دید راز اعتبار برهان چیست؛ آیا ارزش ذاتی دارد، یا ابزاری؟

به نظر می‌رسد برهان، واسطه و وسیله حصول قطع و یقین است تا زمینه و بستر مناسبی برای باور و ایمان قلبی ایجاد گردد و به جهان بینی و بینش معقول و منطقی انسان شکل دهد. اگر برهان فاقد این خاصیت باشد، به خودی خود موضوعیتی نخواهد داشت. اولیای دین و مصلحان و دلسوزان واقعی بشر به برهان از جهت باورزایی، یقین آفرینی و آرامش بخشی آن ارج و بها می‌دهند. معنای کلام عرفا هم که نسبت به برهان عقلی سخنان کنایت‌آمیز آورده و پای استدلالیان را لنگ و چوبین خوانده‌اند از جمله نراقی (ره) در مثنوی طاق‌دیس (نراقی، ج ۲، ص ۱۲) منفي نیست، بلکه قصد آنان بیان سرّ و راز مطلوبیت برهان است و به تعبیر امام خمینی (ره) پای واقعی‌ای که می‌توان با آن

قدم برداشت، ایمان و اعتقادی قلبی است که یکی از راه‌های وصول به آن برهان است و به تنهایی قادر نیست انسان را در مدارج کمال راه ببرد. (امام خمینی، تفسیر سوره حمد) پس نفی و کنار نهادن برهان و دلیل، مورد نظر عرفای ما نبوده و نیست. (ری شهری، ج ۲، ص ۱۲)

### یقین آفرینی برهان نظم

در ادله و براهین اثبات ذات و صفات خداوند هم نباید از این اصل اساسی غافل ماند؛ یعنی براهین را باید با همان معیار باورزایی و یقین آفرینی ذهنی و قلبی ارزشگذاری کرد؛ که با این معیار، بیشترین امتیاز را برهان نظم دارد و این اثر و خاصیت به خوبی در آن وجود دارد. این برهان به حدی قوی است که حتی متفکران غربی معترض بدان، مانند هیوم، که آن را از جهت منطقی و نظری قانع کننده ندانسته‌اند، به نقش ایمان آفرینی و اطمینان بخشی آن اذعان دارند. (باربر، ص ۹۰ و پاپکین، ص ۲۲۱)

تکیه متون دینی، از جمله توحید مفصل، بر راهیابی انسان از طریق مشاهده جلوه‌های نظم طبیعت به وجود و صفات خداوند متعال (مجلسی، ج ۳، ص ۶۲) و استناد متکلمان و متدینان غربی به این برهان در اوج منازعات و مناقشات فکری - مذهبی پس از رنسانس، که به فرازهایی از آن اشاره خواهد شد، بر توانایی، کارآیی و نقش آفرینی این برهان دلالت دارد. شهید صدر در یک تقسیم بندی ابتکاری و جالب توجه، اقسام یقین را بر شمرده و برای آن سه معنای منطقی، ذاتی و موضوعی ذکر کرده است و ضمن تعریف هر کدام، درباره یقین موضوعی می‌نویسد: احتمال، درجاتی دارد و از کمترین درجه تا سرحد جزم درنوسان است اما یقین، یعنی علمی که چنان با واقع مطابق است که احتمال هیچ خلافی در آن راه ندارد. و ی پس از توضیح‌های بیشتر، می‌نویسد:

ما باید قضایایی را فرض کنیم که مبدأ استنباط بوده و خود استنباط نشده باشند؛ یعنی صحتشان صحت اولیه بوده و مستقیماً وبدون واسطه به دست آمده باشند. بر این اساس باید بپذیریم که درجه‌ها و مقدارهای بدیهی، اولی و استنباط نشده داریم. از آن مقدارهای بدیهی و اصول اولیه یکی هم این است که تجمع احتمالات بزرگ در یک مورد در ضمن شرایط معینی به یقین تبدیل می‌گردد. گویی ساختمان شناخت بشری طوری است که نمی‌تواند آن مقدار از احتمال ناچیز را نگهداری کند و به سود آن مقدار احتمال زیاد و بزرگ از بین می‌رود و به یقین تبدیل می‌شود. نابودی مقدار کوچک و تحول مقدار بزرگ به یقین، چیزی است که لازمه حرکت طبیعی شناخت بشری است و در نتیجه دخالت عواملی است که نمی‌توان بر آن‌ها چیره شد و از چنگالشان رهایی یافت، همانطور که رهایی از درجه‌های بدیهی تصدیقی که به صورت مستقیم و بلاواسطه به دست می‌آید امکان‌پذیر نیست، مگر در حالاتی که شخص، انحراف فکری داشته باشد. حاصل آن که برخی احتمال‌های مخالف، عملاً هیچ فرقی با صفر نداشته و نامعقول شمرده می‌شوند. (صدر، ج ۲، ص ۱۱۳۳ تا ۱۱۳۴)

البته اگر یک گام پیش نهم، خواهیم گفت برهان نظم، عقلی محض است. به قول استاد مطهری (ره): شناخت خداوند به کمک آثار شناخته شده از راه تجربه، نوعی استدلال عقلی محض است. (مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۱۷۰-۱۶۹) درست است که مقدمه‌ها از راه حس می‌گیریم، اما مقدمات، از ماهیت برهان خارج اند؛ برهان مبنای قرارداد معلوم برای کشف مجهول است و این عمل صد درصد کار عقل است. (مظفر، ص ۲۰۱ و ۲۸۱)

و اگر یک گام دیگر پیش نهم، می‌توان گفت برهان نظم برهانی تجربی است؛ یعنی برخلاف نقد معروف هیوم در تجربی ندانستن آن، این برهان هم قطعیت برهان را دارد و هم ملاک تجربی بودن را؛ که اگر به زبان ابن سینا و محقق طوسی در اثبات آن بکشیم، خواهیم گفت: در تجربه‌ای، عقل، یک قیاس پنهان دارد که تأمین کننده کلیت و ضرورت و قطعیت برهان است. آن قیاس خفی چنین است: «علت واحد، در شرایط واحد، اثر واحد دارد» و عقل جز این را محال و ناممکن می‌داند؛ یعنی اگر کشف کنیم که اثری مانند حرارت آتش و رطوبت آب به طبیعت آب و آتش مربوط است نه به امری دیگر مقارن با آن‌ها، عقل با ضرورت و قطعیت حکم خواهد کرد که هر جا این طبیعت پیدا شود، گرچه به تجربه ما هم در نیامده باشد و حتی وجود هم پیدا نکرده باشد، پس از وجود، این اثر را خواهد داشت. (بوعلی سینا، ج ۱، ص ۲۱۷؛ مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۳۶۶)

بنابراین، می‌توان گفت طبیعتِ نظم‌های دقیق، پیچیده و شگفت‌آور، به حکم رابطه منطقی و ریاضی نظم و عقل با ضرورت، قطعیت، و یقین، بر وجود یک ناظم مدبر و محاسبه‌گر دلالت دارد.

### خدا از نگاه وایتهد

شاید تازه‌ترین بیانی که از برهان نظم، در غرب ارائه شده، بیان وایتهد، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی باشد که به تعبیر مرحوم علامه جعفری نظراتش در بررسی اندیشه‌ها و عقاید و استنتاج‌های تاریخی در حد سطحی بسیار بالا و عالی است. (وایتهد، ص ۳۳) او برخلاف کسانی مانند هیوم که کوشیدند برهان نظم را فاقد اعتبار سازند، برداشت خاصی را از این برهان مطرح نمود که نتیجه آن همان نقش اقتناع و یقین آفرینی را متبادر می‌کند. (باربر، ص ۱۶۳) او خدا را منبع ابتکار و نظم می‌داند و معتقد است که بین خدا و جهان یک رابطه فعال و همیشگی برقرار است که با قول خداوند مبني بر آفرینش مداوم و نیز حلول الوهي و فعالیت او در طبیعت موافق است. (باربر، ص ۴۲۵) وایتهد وجود هوش یا خرد انسانی و آگاهی اخلاقی را مهمترین سررشته و کلید شناخت ماهیت وجود می‌داند و می‌گوید هیچ یک از این‌ها سخن آخر نیست ولی وقتی باهم در نظر گرفته می‌شوند، بوجود یک صانع و مدبر دلالت دارند. (باربر، ص ۴۲۳) وایتهد در عین حال که بر حلول خداوند تاکید دارد، تنزه و تعالی او را نیز از یاد نمی‌برد.

نظر به کل فلسفه وایتهد، نقش خداوند اصلی‌تر و اساسی‌تر از آن است که معمولاً عبارات او افاده آن را می‌کند وایتهد می‌گوید هر حادث یا حادثه‌ای در وجود خویش، به خداوند متکی است. خداوند هر چند تحت تأثیر جهان است، اساساً متمایز و متفاوت از سایر موجودات است، فقط اوست که سرمد است و هدف اصلی‌اش بر اثر گذر سیل حوادث از جا نمی‌رود. (باربر، ص ۴۷۲) چارلز هارت شورن که عمیقاً از وایتهد متأثر است، برای تمثیل رابطه خداوند با جهان، از رابطه ذهن و جسم کمک می‌گیرد و حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد. (باربر، ص ۴۷۵)

این سخن و نظر وایتهد، پس از سرنوشت پرفراز و نشیب برهان نظم در غرب بسیار قابل توجه است؛ سرنوشت پرماجرایی که هم جالب و خواندنی است و هم راهگشای و توشه راه. اصولاً پی‌گیری بحث‌های کلام مسیحیت از جمله همین برهان نظم و جریان‌های موافق و مخالف آن، تجارب ارزشمندی را در بردارد که نمی‌توان و نباید از کنار آن بی تفاوت گذشت. کتاب علم و دین، اثر ایان باربر، از جمله منابع ارزشمندی است که رویارویی علم و دین، در آن به خوبی نشان داده شده و تقابل منطقی گروه‌ها و نحله‌ها ترسیم شده است. شاید اشاره‌ای گذرا به فرازهایی از آن خالی از لطف نباشد.

### بستر تعارضها

بحث اصلاح دینی در غرب، از قرون وسطی توسط متفکران و متدینان مسیحی شروع شد. اصلاح دینی، یعنی ضرورت تبیین عقلانی و علمی دین و انطباق اصول و مبانی آن با عقل و دستاوردهای علوم. شروع چنین اصلاحی در نقطه‌های آغازین آن به نظر می‌رسد کاملاً خیرخواهانه و به انگیزه خدمت به دین خدا صورت گرفته باشد؛ گرچه به تدریج به تحولاتی انجامید که از آن با عنوان الهیات طبیعی - در برابر الهیات وحیانی - یاد می‌شود، یعنی الهیاتی مبتنی بر طبیعت و انکار وحی انبیاء. دانشمندان انگلیسی قرن ۱۷ که اهل ذوق یا الهیون طبیعی خوانده می‌شدند، تشکل وانجمنی ترتیب دادند و از اعضای خود خواستند که مطالعات خود را در جهت بررسی تعظیم قدر و شأن ذات ربوبی و خیر و صلاح نوع انسان قرار دهند. رابرت بویل، از مؤسسان این انجمن می‌گفت علم یک رسالت دینی است و عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است. نیوتن، معتقد بود که عالم هستی از وجود یک آفریدگار قادر مطلق، حکایت دارد (باربر، ص ۴۵) و....

اهل ذوق بر اثر شگفتی‌هایی که در عالم مشاهده می‌کردند، در دل احساس حرمت و خشوع می‌نمودند و احساس می‌کردند می‌توانند ظرائف صنع را آنچنان که برای هیچ نسلی از پیشینیان ممکن نبوده، در یابند. شرح و بیان تعجب و اعجاب خاشعانه آنان در برابر قدرت آفریدگار در سرتاسر نوشته‌هایشان مشهود است. با این وصف، تلقی آنان از دین به نحو فزاینده‌ای از سنت مسیحی یا مسیحیت سنتی، فاصله

می گرفت و در این فاصله‌گیری عوامل متعددی، سهیم بودند: سراسر انگلستان دستخوش منازعات مذهبی و جنگ داخلی بود؛ تماس با سایر فرهنگ‌ها، وحدت جهانی و جامع دین را مطرح کرده بود؛ و گروهی از محققان با نفوذ، معروف به افلاطونیان کمبریج، طرفدار راهبرد فلسفی به الهیات بودند و عقل و وحی را ناسازگار نمی‌دیدند. (باربر، ص ۴۶)

علاوه بر بحث اتقان صنع که در نوشته‌های آنان نمود زیادی داشت و هرچیزی را به جای خویش نیکو می‌دیدند، برای تأیید این نظر که ایمان و اعتقاد دینی، معقول و در دسترس همگان است و به هیچ وحی تاریخی خاصی وابسته نیست، به موضوعاتی که مورد اجماع احتمالی ادیان مختلف جهان بود، استناد می‌کردند و نتیجه می‌گرفتند که این هسته مشترک ایمان، سه مفهوم را در بر می‌گیرد: ۱. وجود یک موجود متعالی؛ ۲. بقای روح؛ ۳. الزام به سلوک اخلاقی. و معتقد بودند که این هسته مشترک، جان کلام مسیحیت هم هست و خود را ملزم می‌دانستند که از حریم آن دفاع کنند، حال آن که فی‌الواقع آن چه اینان مدنظر داشتند، با ایمان اهل کتاب فرق و فاصله‌ای بزرگ داشت. چون از نظر آنان، این طبیعت - و نه تاریخ - بود که کلید معرفت خداوند به حساب می‌آمد. همچنین آنان شریعت عقل را به صورت تأیید و حمایتی برای توجیه ضروریات مسیحیت در نظر می‌گرفتند ولی در قرن بعد، همین شریعت عقل، به تدریج جانشین آن ضروریات و اصول عقاید مسیحیت می‌شد و عقل که در ابتدا تکمله‌ای برای وحی شمرده می‌شد، به کلی جای وحی را به عنوان راهگشای معرفت به خداوند گرفت. (باربر، ص ۴۸)

اگر بخواهیم نگاهی کلی و گذرا به تحولات و سیر و معرفت دینی غرب بیفکنیم، به نظر می‌رسد عبارت زیر کاملاً گویا باشد:

روشنفکران نسل اول، هم دین طبیعی را قبول داشتند و هم دین الهی را؛ منورالفکرهای نسل بعدی، از دین طبیعی جانبداری و وحی را تخطئه می‌کردند؛ با ظهور نسل سوم زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین برخاسته بود و هیوم با انتشار کتاب مفروضاتی درباب دین طبیعی جانب شکاکیت را گرفته بود. (باربر، ص ۷۷)

این سیر منفی، به ویژه در مورد برهان نظم و اتقان صنع، با نظریه تکامل داروین تشدید شد و این برهان بسیار آسیب‌پذیر شد؛ چه، نظریه تکامل، تکیه گاه استناد خود را بر اساس سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجودات زنده با وظائف مفیدشان بنا نهاده بود، و این سازگاری یا تطابق و انطباق با پیش کشیدن انتخاب طبیعی، قابل تعلیل بود، بی آنکه وجود طرح یا تدبیر پیش اندیشیده‌ای را ایجاب کند. از دیدگاه این نظریه، علت وجود انواع موجود، صرفاً آن است که آن‌ها تنازع بقا را از سر گذرانده و جان به در برده‌اند، درحالی که هزاران نوع دیگر (انواع ضعیف یا پست)، در آن تنازع از بین رفته‌اند. (باربر، ص ۱۱۱)

با نظر به چنین سرنوشتی که برهان نظم بدان دچار شد، سخنان وایتهد - که در آغاز این بحث گذشت و به لحاظ زمانی پس از آن تحولات و نظریه داروین است - می‌تواند به نوعی بازیافت اعتبار و کارآیی این برهان تلقی شود.

## یقین در پرتو نظام احسن

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

جالب است که در کلمات غریبان و به ویژه مدافعان الهیات طبیعی قرن هفده در توجیه وجود شر و بدی در عالم، تعبیری دیده می‌شود که شباهت تامی با بیان متفکران و اندیشمندان و عارفان مسلمان دارد. تعبیری از قبیل «این جهان بهترین جهان ممکن است» یا سخن الکساندر پوپ، شاعر انگلیسی که می‌گوید «هرچه هست همین گونه خوب است» (باربر، ص ۷۵) در قیاس با کلمات و اشعاری همچون:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسأله بی چون و چرا می‌بینم

(حافظ)

جهان چون زلف و خط و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست (شبستری، گلشن راز)

وامثال آن، ظاهراً ناظر به بیان یک حقیقت است؛ هرچند پس از تأمل ودقت بیشتر، به نظر می‌رسد طرح نظام احسن و عنایت الهی به مجموعه هستی که در متون فلسفی و عرفانی مآ آمده، با آن چه غریبان در این مورد گفته‌اند، از یک جهت مشترک و از جهاتی متعدد، متفاوت و ممتاز است. جهت اشتراک، مشاهده نظم و زیبایی آفرینش و اتقان و ظرافت‌های حکیمانه آن است که پیشرفت و توسعه علوم تجربی هم به افزایش و تعمیق آن مدد می‌رساند و نهایتاً از حسن و کمال خلقت، انسان را به حسن ذات و صفات کمال خالق می‌رساند و در اصطلاح منطقی، برهان انی نظام احسن است. (مصباح، ص ۴۶۴)

اما جهت امتیاز بینش اسلامی، نگاه و نگرش از بالا به جهان هستی است؛ با این توضیح که ابتدا ساحت‌های سه گانه را برای مجموعه هستی برمی‌شمارد و سپس با نظم خاصی، نهایت حسن و زیبایی را از ذات ربوبی به عوالم وجود و نهایتاً به عالم طبیعت تسری می‌دهد. که این عبارت کامل و کوتاه از علامه طباطبائی (ره) در این زمینه قابل توجه است: انّ عوالم الوجود الکلیه علی ماسبّت الیها الاشارة ثلاثه عوالم لارابع لها عقلاً... (طباطبائی، مرحله ۱۲، فصل ۱۷، ص ۳۷۴): مجموعه هستی به انحصار عقلی سه بخش دارد؛ زیرا کمال‌های ممکن برای یک موجود از ابتدا شکوفا و بالفعل نیست و تحقق و وقوعی تدریجی دارد که عالم ماده و طبیعت است، یا در او بالفعل است و حصول کمال دیگری برایش متصور نیست؛ که چنین موجودی دو گونه قابل تصور است: یا جوهر و ذات مادی و جسمی ندارد ولی عرض و آثار ماده و جسم از قبیل کمیت، کیفیت، طول عرض و... دارد که عالم مثال و برزخ است، یا از ماده و آثار و عوارض آن منزّه و برکنار است، که بدان عالم جبروت و عقل یا - و برتر از آن - عالم مثال و طبیعت می‌گویند. بر این اساس، عالم عقل با نظام خاص خود، پرتوی است از ذات ربوبی که منشأ هستی و تمام کمال‌هاست؛ از این جهت، نظام عالم عقل، بهترین و قویترین عالم است و عالم مثال، پرتو عالم عقل و عالم ماده، پرتو عالم مثال است و همان حسن و قوام بی‌مانند را در خود دارند. نتیجه آنکه نظام هستی، در همه مراتب، نظام احسن است. عنایت الهی، یعنی انطباق افعال و کارهای خداوند با علم بی‌پایان او و آفرینش همه چیز به همان نحوی که در علم الهی هستند و جوشش هستی و وجود از ذات الهی، بدان معنا است که هرگونه ضرورت و الزامی خارج از ذات حق، در مورد آفرینش، منتفی و غیر قابل تصور است. (طباطبائی، ص ۳۷۳)

عدم چنین عنایتی به اکمل و احسن آفرینی، یا ناشی از جهل به نظام احسن است یا از عجز و ناتوانی در تحقق آن و یا از نخواستن و اراده خیر و کمال نداشتن؛ که همه این نقص‌ها از ساحت قدس الهی دور است. درستی این سخن در مورد خداوند منوط است به اینکه صنع و معلول چنان علتی نظام احسن باشد؛ که هست. در منطقی، به این بیان، دلیل لمّی نظام احسن وجود گفته می‌شود. (مصباح، ص ۴۶۲)

ملاصدرا مباحث گسترده‌ای در باب عنایت الهی و نظم بدیع دارد (صدرالمتألهین، ج ۷، موقف ثامن، فصول ۹ الی ۱۴) که از آن جمله است: و لَمَّا تَبَيَّنَ وَتَحَقَّقَ مَرَاراً اَنَّ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ غَيْرُ صَادِرَةٍ عَلَي سَبِيلِ الْبَحْثِ وَالْاِتِّفَاقِ... (صدرالمتألهین، ص ۱۱۱): با تعابیر گوناگون و مکرر گفته شده که موجودات و پدیده‌ها به طور اتفاقی و تصادفی به وجود نیامده‌اند و از ناحیه فاعل و خالق، بی‌هدف نیستند. اراده حق در آفرینش، از قبیل اراده‌های ناقص انسان‌ها نیست که به انگیزه‌های بیرون از ذات، نیاز داشته باشند.

نظام معقول و عالم عقول که نزد حکما، عنایت نامیده می‌شود، مصدر و منشأ پدیده‌ها و موجودات این نظام مادی است و از آن جا که این نظام مادی چنان مصدر و منشأیی دارد، تجلی و ظهور خیر و فضیلت و حسن و زیبایی نیز ممکن است.

ملاهادی حاجی سبزواری هم درباره عنایت و نظام احسن وجود، در قالب ترتیب صدور موجودات از ذات الهی، به بهترین نحو، بحث کرده است. (ملاهادی سبزواری، ص ۱۸۸)

### نتیجه

ذات حق، رأس هرم هستی (= به ترتیب: ساحت‌ها، عوالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت) است. در این دیدگاه، عالم ماده - به دلیل کمترین ظرفیت و قابلیت وجودی که دارد - نازلترین مراتب وجود است و با تمام شگفتی‌های بهت‌آورش در مقایسه با عوالم بالاتر موجودیت چندانی ندارد. متون دینی پر است از بیان و توضیح این حقیقت که این عالم با تمام بزرگی‌اش، روزنه‌ای است به آن عوالم و جهان‌های پهناور و وسیع که در وهم ما هم نمی‌گنجد: وَ كَفَى فِي عَظْمَةِ فَعْلِهِ اَنَّهُ مِنَ الْمَقْرَرِ اَنَّ عَوَالِمَ الْاَشْبَاحِ وَالْاَجْسَادِ بِمَا فِيهَا بِالنِّسْبَةِ اَلِي

الملکوت کالآن فی قبال الزمان وهي بالنسبة الي الجبروت كذلك بل لانسبه بينهما(امام خميني، شرح دعاء سحر، ص ۳۳): در عظمت خلقت الهي همين بس که عالم ماده نسبت به عالم مثال و برزخ به منزله یک لحظه است در برابر اصل، و کل زمان و عالم مثال نیز در مقایسه با عالم عقول همين نسبت رادارد، بلکه اصولاً طرف نسبت و قابل قیاس به یکدیگر نیستند.

امام خميني پس از نقل مطالبی از کتاب الهيئه والاسلام شهرستانی در خصوص عظمت ستارگان و کهکشانها و منظومه های شمسی، می افزاید: فاذاکان اسفل العوالم وأصیقها كذلك فكيف الحال في العوالم المتسعة العظيمة التي لم تكن عالم الاجساد ومافيه بالنسبة اليها الا كالقطرة بالنسبة الي البحر المحيط بل لا نسبه بينهما وليس هذا العالم في جنبها شيئاً مذکوراً(امام خميني، شرح دعاء السحر، ص ۳۵): اگر نازلترین و محدودترین ساحت های هستی اینچنین است، عوالم وسیع و عظیمی که عالم ماده و آنچه در آن است، نسبت به آنها مانند قطره است به دریا و اقیانوس بلکه طرف نسبت با هم نیستند و عالم ماده در قیاس با آنها قابل ذکر نیست، چگونه باید باشند.

حاصل آن که این جهان بینی با آن چه در کلمات برخی اندیشمندان غربی - باتمام حرمت و ارزشی که دارند- در مورد نظام احسن عالم دیده می شود، نسبتی ندارد. برداشت و چشم اندازی که قرآن و مکتب اهل بیت (ع) و دست پروردگان و شاگردان آنان در برابر شیفتگان و تشنگان حقیقت می گذارند، با آنچه غربیان دریافته و بدان رسیده اند، فرسنگ ها فاصله دارد، چه رسد به جهان بینی ماتریالیست ها و پذیرندگان صدقه و اتفاق و طبیعت بی درک و علم، آن ها که به تعبیر صدرای شیرازی اَوْسَاحُ الدَّهْرِیةِ وَالطَّبَاعِیةِ (صدر المتألهین، ص ۱۱۱) هستند؛ یعنی - با این دیدگاه - اگر بنا باشد که محدوده علوم و افکار بشر را تطهیر و پاکسازی نمایند، افکار مادی و ماتریالیستی همان آلودگی هایی خواهند بود که باید از حریم علوم و افکار بشری جدا و طرد شوند؛ و جهان بینی این افراد با جهان بینی متعالی و نورانی ای که انسان را بر بال علم و منطق و معنویت و عرفان، در اوج فضای بی کرانه هستی به پرواز در می آورد، فرق و تفاوت بسیار دارد. منابع و مأخذ:

امام خميني. تفسير سوره حمد. موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۵.

- تهذيب الاصول. ج ۲. قم: موسسه اسماعيليان

- شرح دعاء السحر. موسسه نشر آثار امام، ۱۳۷۴.

باربر، ايان . علم ودين. تهران: مركز نشر دانشگاهي ۱۳۶۲.

بوعلی سینا. الاشارات. ج ۱. دفتر نشر کتاب. ۱۴۰۳ ه.

پاپکین، ریچارد . کلیات فلسفه. تهران: نشر حکمت.

دورانت، ویل . تاریخ تمدن. ج ۱، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۵.

ری شهری، محمد . بهترین راه شناخت خدا. انتشارات یاسر، ۱۳۶۲.

سبزواری، حاج ملا هادی . منظومه. انتشارات علمیة اسلامیة، تهران، ۱۳۶۷.

شبستری، محمود. گلشن راز. انتشارات دنیا، ۱۳۵۱.

شیخ مفید. الاختصاص. قم: مکتبه الزهراء، ۱۴۰۲ ه.

صدر المتألهین. الاسفار الاربعه. ج ۷. بیروت. ۱۹۸۱ م.

صدر، محمد باقر . مبانی منطقی استقراء.(ترجمه الأسس المنطقية). ج ۲. انتشارات یمین، ترجمه قدس پور ۱۳۸۲.

طباطبائی، محمد حسین . نهایة الحکمه. موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲.

کلینی. اصول کافی. ج ۲. تهران: نشر دارالکتب. ۱۳۶۵.

مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. ج ۳. بیروت. ۱۹۸۳ م.

محقق خراسانی. کفایه الاصول. ج ۱. تهران، کتابفروشی علمیة اسلامیة، ۱۴۷۵ ه.

مصباح، محمد تقی. تعلیفه علی نهایة الحکمه. قم موسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ه

- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. ج. ۳. نشر حکمت، ۱۳۶۶.
- علل گرایش به مادیگری. تهران: نشر صدرا، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمدرضا. المنطق. نشر مکتبه الصدر، تهران ۱۳۸۸.
- نراقی، ملاحمد. طاقدیس. انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۲.
- نظامی گنجوی. مخزن الاسرار. نشر دانشگاه تهران، تصحیح دکتر زنجانی.
- وایتهد. سرگذشت اندیشه‌ها. ترجمه عبدالرحیم گواهی. مقدمه علامه جعفری. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.



## نظریه فطرت و خداشناسی فطری

سید اسماعیل سیدهاشمی

عضو هیئت علمی گروه معارف

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

آیا اصول بدیهی و مشترکی در باب شناخت وجود دارد؟ فطری بودن خداشناسی به چه معناست و از چه طریقی قابل اثبات است؟ این مقاله در جواب به این دو پرسش اساسی، ابتدا مفهوم فطرت و استعمالات آن در قرآن، کلام، فلسفه و عرفان بررسی می‌کند و سپس در بخش اول دلایل و شواهد موافقان و مخالفان فطری بودن اصول اولیه تفکر مورد بحث قرار داده، نشان می‌دهد که نفی اصول اولیه فطرت موجب مسدود شدن باب علم و تفکر و استدلال است.

در بخش دوم، دیدگاه‌های مختلف راجع به فطری بودن خداشناسی مطرح و بررسی شده و با آن چه از آیات و احادیث به دست می‌آید مقایسه شده است. همچنین نشان داده شده است که علیرغم دلالت آیات و احادیث بر فطرت توحیدی بشر، نوع شواهد و براهینی که از جانب برخی دانشمندان در این زمینه ارائه شده، خالی از اشکال نیست.

واژگان کلیدی: فطرت، خداشناسی، خداشناسی فطری، اصول اولیه تفکر

×××

بدون تردید، پذیرش معارف و گرایشهای درونی و فطری، در اعتبار بخشیدن به علوم بشری - اعم از نظری و تجربی - نقش مهمی ایفا می کند، به نحوی که نفی فطریات در ناحیه گرایش ها و شناخت ها، مستلزم شکاکیت مطلق و نفی اعتبار تمام گزاره های فلسفی، اخلاقی، دینی و حتی تجربی خواهد بود.

مسئله محوری این تحقیق، در مرحله اول، بررسی و ارزیابی ادله و شواهد موافقان و مخالفان نظریه فطرت در باب اصول اولیه تفکر و اعتقاد به خدا و سپس تبیین فطری بودن معرفت به خدا در قرآن و احادیث و فرق آن با همین تعبیر در فلسفه و عرفان می باشد.

تبع در این زمینه نشان می دهد که از دانشمندان اسلامی کسی به طور مستقل و مستوفایا به این بحث نپرداخته است. از فیلسوفان معاصر مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری بیش از دیگران به این موضوع توجه کرده اند. مرحوم مطهری می گوید: مسئله فطرت از حیاتی ترین مسائل معارف اسلامی است و خیلی ضرورت دارد که حل شود، ولی متأسفانه در کتاب های ما اعم از تفسیر و حدیث و شرح حدیث و فلسفه بحث های مستوفایی راجع به فطرت نشده است. با اینکه در قرآن از فطرت یاد شده است، ولی هیچ جا یک بحث جامع راجع به آن پیدا نمی شود. (مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۴۹)

ایشان نیز فرصت تحقیق مبسوط و جامع در این زمینه نیافت. پس از شهادت وی برخی سخنرانی ها و یادداشت های ایشان در این زمینه در مجموعه ای به نام فطرت منتشر گردید. که قطعاً نمی توان آن را کار تحقیقی و نهایی ایشان تلقی نمود.

به هر حال در این مقاله دو مسأله در دو بخش مورد بحث قرار می گیرد:

۱. آیا اصول اولیه تفکر فطری اند؟

۲. مفهوم معرفت فطری به خدا که در قرآن و سنت مطرح شده، چیست و از چه طریقی قابل اثبات است؟

پیش از پرداختن به این دو موضوع، لازم است مفهوم لغوی و اصطلاحی فطرت تبیین شود تا محل بحث و نزاع کاملاً روشن گردد.

### مفهوم لغوی فطرت

فطرت و مشتقات آن در لغت به معنای شکافتن، آفریدن و ابداع می باشد. در قرآن نیز مشتقات فطرت به همین معنی استعمال شده است. واژه «فطرت» یک بار در قرآن به کار رفته (ابن منظور، ج ۱، ص ۲۸۶) و به معنای نوع خاصی از آفرینش انسان (سرشت

### نظریه فطرت و خدانشناسی فطری

آدمی) می باشد. در کتب لغت در معنای فطرت آمده است: «فطرت، سجدت و سرشتی است که خدا انسان را براساس آن آفریده است.» (ابن منظور، ج ۱، ص ۲۸۶؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۳۸)

### معنای اصطلاحی فطرت

این واژه در منطق، فلسفه، کلام و عرفان کاربردهای مختلفی پیدا کرده است. در منطق پس از تقسیم بدیهیات به اقسام ششگانه، از جمله «فطریات»، در توضیح قضایای فطری گفته شده است که قضایای فطری قضایایی هستند که قیاس آن ها همراهشان است. (ابن سینا، با شرح خواجه نصیر، ج ۱، ص ۲۱۴)

در روانشناسی و عرفان نیز به یک سلسله تمایلات و گرایش های فطری نظیر فضیلت خواهی، زیبایی گرایی، حقیقت جویی و حس پرستش اذعان شده است. در عرفان اسلامی، از عشق فطری به حقیقت هستی و استعداد وصول آدمی به معرفت شهودی درونی سخن به میان آمده است.

در فلسفه به نوعی شناخت عقلی که بدون توسل به اسباب حسی و تجربی و بدون تعلیم و تعلم حاصل می شود، معرفت بدیهی یا فطری اطلاق شده است. مثلاً گفته اند استحاله دو نقیض و ترجیح بلا مرجح از اصول بدیهی و فطری است. در فلسفه غرب، افلاطون به «مَثَل» معتقد بود و می گفت انسان یک سلسله دانش ها را قبل از ارتباط روح با بدن داشته است ولی به محض ارتباط این دو، آن معلومات فراموش شده است و آدمی در جریان آموزش و تفکر پس از تجرید ذهنی دوباره آن ها را ادراک می کند؛ بدین ترتیب، علم تذکر و یادآوری است نه تولید معرفت. ارسطو نیز به پاره ای تصورات و تصدیقات فطری و بدیهی معتقد بود. فیلسوفان جدید غرب مانند دکارت و پیروانش نیز برخی مفاهیم ذهنی را فطری و ما قبل تجربی می شمارند. کانت برای ذهن بشر مفاهیم پیشینی قائل شده و شناخت را محصول پدیده خارجی (ابژه) و مقولات فطری عقلی (سوژه) می داند.

به هر حال واژه فطرت و فطری، کاربردهای مختلفی یافته است ولی همه آن ها تا حدودی در یک مفهوم اساسی مشترک اند و آن عبارت است از «معرفت یا گرایشی که مقتضای نوع آفرینش انسان است و از طریق تجربه و تعلیم به دست نمی آید» پس هر کجا در مقاله از این تعبیر استفاده شد، منظور چنین معنایی است.

بخش اول: اصول اولیه تفکر بشر از دیدگاه عالمان و فیلسوفان

چنان که گذشت، برخی فلاسفه به مفاهیم و ادراکات فطری معتقد هستند و اصولی مثل اصل علیت و استحاله تناقض را بدیهی و فطری دانسته اند، ولی در مقابل، در قرون اخیر برخی اندیشمندان تحت تأثیر تجربه گرایی افراطی، ادراکات فطری را انکار کرده اند. دیوید هیوم تلاش کرده برای برخی قضایای فطری، مثل اصل علیت، توجیه تجربی فراهم کند و چون توفیقی در این جهت به دست نیاورده، مفهوم علیت را به تداعی معانی بین حوادث متقارن و متعاقب تنزل داده است. (قراملکی، ص ۱۷۵) بعضی نیز مانند هایزنبرگ با طرح اصل «عدم تعین» بر اساس تئوری کوانتم در جهان ذرات، بدهات اصل علیت را زیر سؤال برده اند. (باربور، ص ۳۱۵ و ۳۱۹) همچنین پوزیتیویست های منطقی تمام اصول فطری و بدیهی عقلی را انکار می کنند و می گویند علم چیزی جز تنظیم داده های حس نیست. (باربور، ص ۱۹۷ و ۲۷۸)

بحث و بررسی در هر کدام از این دیدگاه ها به تحقیقی مستقل نیاز دارد. در عین حال، اشکال عامی که بر همه این ها وارد می شود، این است که اثبات و انکار هر قضیه ای در باب معرفت، حتی قضایای از قبیل: «علیت چیزی جز حوادث متقارن و متعاقب نیست»؛ «در عالم ذرات بر اساس رابطه علی نمی توان محل و موقعیت الکترون ها را پیش بینی کرد» و «علم چیزی جز داده های حسی نیست»، همگی بر پذیرش اصل استحاله دو نقیض و اصل علیت مبتنی هستند. مثلاً مفهوم تلاش های هیوم برای نفی علیت، به گونه ای است که انگار علیت را از طریق علیت ابطال می کند. اصل علیت بر ضمیر ناخود آگاه هیوم سایه افکنده و او را وادار کرده است که برای این مفهوم «رابطه علیت» منشائی پیدا کند؛ که این خود اعتراف به اصل علیت است.

اصل عدم تعین هایزنبرگ نیز هرگز نمی تواند نافی اصل علیت باشد و چنانکه انشتین،

پوپر و دیگران گفته اند، احتمال وجود علل ناشناخته در عالم میکروسکوپی وجود دارد (قراملکی، ص ۱۹۶)؛ علاوه بر اینکه اصل علیت یک اصل متافیزیکی است و نمی توان آن را در میان محسوسات جستجو کرد. همان طور که هیوم درباره اصول ریاضی اقلیدس گفته است که این اصول با نابودی جهان ماده دچار تغییر نمی شوند، اصل علیت و تناقض نیز مانند اصول ریاضی بدیهی است و تابع متغیرهای مادی نیست.

متفکر و اندیشمند اسلامی، شهید مطهری، فطریات را به دو بخش تقسیم می کند:

۱. فطریات در ناحیه شناخت ها؛ ۲. فطریات در ناحیه تمایلات و گرایش ها.

مطهری در زمینه فطریات ادراکی می‌گوید:

هرچه را که ما از نظر ادراکی بگوئیم فطری است معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که «قیاس‌ها» : دلایلش همراهش است. (مطهری، فطرت، ص ۱۶)

درجای دیگر می‌گوید:

ادراکات فطری، ادراکاتی اند که همه اذهان در آن یکسان اند بدون هیچ اختلافی از قبیل اعتقاد به دنیای خارج از ذهن و پذیرش اصل علیت... و این همان نظر فیلسوفان است. (طباطبائی، ج ۱، ص ۱۸۳)

و در توضیح مطلب می‌گوید:

انسان بعضی چیزها را بالفطره می‌داند که آن‌ها البته کم هستند. اصول تفکر انسانی که اصول مشترک همه انسانهاست، اصول فطری هستند؛ یعنی ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که به صرف اینکه این مسائل عرضه شد کافی است برای اینکه انسان، آنها را دریابد و احتیاج به استدلال و دلیل ندارد. (مطهری، فطرت، ص ۴۹)

وی در آثار خود به مهمترین اصول بدیهی تفکر مانند «استحاله جمع نقیضین و ضدین» «استحاله ترجیح بلا مرجح» و «عدم گنجایش بزرگ در کوچک» اشاره می‌کند و معتقد است که نفی این اصول مستلزم شکاکیت مطلق و نفی اعتبار هرگونه شناختی است.

نظر استاد مطهری این چنین نقد شده است :

این گزاره‌ها در صورتی، ضروری‌الصدق هستند که یا مصادره به مطلوب باشند و یا از نظر تحلیلی نفی‌شان مستلزم تناقض باشد و در هر دو صورت مرحوم مطهری روشن نمی‌کند که چرا پذیرش یک گزاره تحلیلی یا یک مصادره به مطلوب حاکی از یک امر فطری است و اصلاً بر خلاف رأی ایشان نفی صدق آن اصول لزوماً به سفسطائیکری و نفی علم و درک حقیقت به طور کلی نخواهد انجامید، اما این گزاره که «جمع بین دو نقیض محال است» ظاهراً به نحو تحلیلی قابل قرائت نباشد. این اصل بعنوان یک قاعده استنتاج، نه صادق است و نه کاذب، بلکه فقط سودمند است؛ یعنی ما را قادر می‌سازد که از قضایای صادق مفروض به قضایای دیگر برسیم و باز این سؤال همچنان باقی است که چرا پذیرش این اصل لزوماً از وجود ساختمان ویژه در نهاد انسان حکایت می‌کند و آیا برای تبیین این امر، امکان ارائه هر گونه نظریه بدیل منتفی است. (نراقی، ص ۳۱)

در پاسخ می‌توان گفت :

اولاً، انکار این اصل چنانکه مرحوم مطهری گفته‌اند مستلزم شکاکیت مطلق است؛ زیرا با نفی این اصل ضروری‌ترین معارف انکار می‌شود. به گفته بعضی محققان «یا ما اصل تناقض و اصول بدیهی و اولی تفکر بشر را می‌پذیریم و در اینکه از کجا حاصل شده است، آیا از تجربه و اسباب خارجی حاصل شده یا از درون نفس بشر جویشیده است مردد هستیم. در این صورت با رد یک طرف، طرف دیگر ثابت می‌شود چون هیچ بدیلی وجود ندارد و یا اینکه این اصل را به طور کلی انکار می‌کنیم؛ در این صورت حتی مسائل ضروری ریاضی را باید انکار کنیم؛ زیرا بسیاری از قضایای ریاضی، مثل «قطر دایره از محیط آن کوچکتر است» با اینکه قضیه تحلیلی نیست. مورد پذیرش همگان است. همچنین در قضایای تحلیلی مثل  $2 \times 2 = 4$  که علم تازه‌ای تولید نمی‌کند، اگر اصل تناقض انکار شود، صدق آن از ضرورت خواهد افتاد؛ زیرا با نفی این اصل هیچ مانعی نخواهد بود که  $2 \times 2$  مساوی ۴ نباشد و این همان شکاکیت مطلق است. (صدر، ص ۸۳)

اما در مورد این که این اصل نمی‌تواند صرفاً از تجربه به دست آمده باشد، باید گفت چیزی که در نهایت از تجربه حاصل می‌شود عدم وجود یک شیء معین است، مثل عدم وجود انسان در کره مریخ؛ ولی تجربه هرگز نمی‌تواند محال بودن امری را اثبات کند و روشن است که «عدم وجود» غیر از «استحاله وجود» است.

همه تجربیون به طور بدیهی وجود مثلث چهار ضلعی و جزء بزرگتر از کل و وجود شیء معدوم را محال می‌دانند. تجربیون بین این دو راه محصورند: یا باید به محال بودن این قضایا اعتراف کنند که در این صورت معرفت عقلی مستقل از تجربه را پذیرفته‌اند که از درون نفس

می‌جوشد، و یا باید مفهوم محال بودن را انکار کنند که در این صورت دیگر تناقض محال نخواهد بود و با نفی این اصل، دیگر نمی‌توان به صحت هیچ قضیه‌ای اعتقاد قاطع پیدا کرد؛ زیرا در آن واحد کذب آن قضیه هم جایز خواهد بود. (صدر، ص ۸۳)

ثانیاً منظور مرحوم مطهری از فطرت ادراکی، تصورات و تصدیقات بدیهی است که گرچه از تجربه به دست نمی‌آیند، تجربه، شرط ظهور و بروز آنها است. چنانکه تصریح می‌کند:

منظور این است که استعداد این امور در هر کسی وجود دارد بطوری که همینقدر که انسان در جریان رشد ذهنی به مرحله‌ای رسید که بتواند این امور را تصور کند تصدیق اینها برایش بدیهی و فطری است. (مطهری، ص ۲۵۸)

البته این معنا با مفاهیم فطری در نظریه افلاطون و حتی دکارت فرق دارد؛ پس این اشکال که صدق اصول بدیهی معرفت بر خلاف نظر مرحوم مطهری بر فطری بودن آن‌ها دلالت ندارد، وارد نیست؛ زیرا معنای فطری بودن اصول اولیه در دیدگاه فیلسوفان اسلامی این است که این معارف از طریق اسباب حس و تجربه حاصل نمی‌شود، ولی تجربه زمینه ساز آن‌ها است؛ یعنی همین قدر که ذهن توانست مفهومی از وجود و عدم و اجتماع پیدا کند، بدون نیاز به تجربه دیگری به استحاله اجتماع وجود و عدم حکم می‌کند. (طباطبائی، ج ۱، ص ۱۸۳)

خلاصه این که، مفاهیم و اصول اولیه تفکر بشر، بدیهی و فطری هستند و بی‌نیاز از دلیل‌اند و اگر ما این اصول فطری را انکار کنیم راهی جز غلطیدن به ورطه شکاکیت مطلق نخواهیم داشت و در این هنگام راه هر گونه تحقیق و گفتگوی علمی بسته خواهد شد.

### بخش دوم: بررسی دیدگاهها و نظرات در باب خداشناسی فطری

در بین فیلسوفان و متکلمان غربی، بسیاری راه ایمان مذهبی را از طریق فلسفی جدا می‌دانند و شناخت خدا را درونی و فطری تلقی می‌کنند. اگوستین می‌گوید: «ذهن ممکن متغیر ناپایدار بشر نمی‌تواند از راه تفسیر اشیاء ممکن متغیر ناپایدار به حقیقت واجب سرمدی تغییر ناپذیر برسد.» (ژیلسون، ص ۶۲) و نیز می‌گوید: «نور حضور خدا در ضمیر انسان او را قادر به تشخیص حقیقت او می‌سازد.» (خدا در فلسفه، ص ۲۲)

پاسکال می‌گوید: به خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل. (فروغی، ج ۲، ص ۱۴) کارل بارت، متکلم مسیحی می‌گوید: «خداوند وجودی است منحصر به فرد و پروردگاری متعال که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که بخواید خود را آشکار کند. میان او و انسان فاصله‌ای هست که فقط او می‌تواند از میان بردارد نه انسان.» (باربور، ص ۱۴۵)

کی‌یرکگورد، سلسله جنبان اگزیستانسیالیزم، معتقد است که از راه تفکر و استدلال نمی‌توان به حقیقت نائل شد، بلکه باید حقیقت را در باطن خویش وجدان کرد. خدا از طریق علم حصولی شناخته نمی‌شود، بلکه معلوم به علم حضوری است. (احمدی، ص ۷۴)

چارلز هاج می‌گوید: «انسان‌ها نیاز ندارند که به آنها آموزش داده شود که خدایی وجود دارد چنانکه نیاز ندارند به آنها آموزش داده شود که چیزی بنام گناه وجود دارد.» (خدا در فلسفه، ص ۱۳۷)

دکارت نیز به معنایی دیگر به فطری بودن خداشناسی معتقد است:

همانطور که من شک خود را شهود می‌کنم و می‌گویم شک می‌کنم پس هستم، همانطور می‌توانم بگویم شک می‌کنم پس خدا هست؛ چون هر شک کننده‌ای درک مبهمی از کامل در ذهن دارد و خداوند هنگام آفرینش، مفهوم کامل را در ما نهاده است تا همچون مظهری باشد که صنعتگر بر روی صنعت خود می‌زند. (ژیلسون، ص ۱۴۵)

دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی

در کلام اسلامی عمدتاً از راه برهان «حدوث و قدم» به اثبات خدا پرداخته‌اند. گاهی نیز به فطری بودن خداشناسی اشاره کرده‌اند. فخر رازی می‌نویسد: وقتی انسان مضطر شد و امیدش از همه اسباب و خلاق قطع گردید از درون دل به تضرع و درخواست کمک روی می‌آورد و آن از این جهت است که فطرت او گواهی می‌دهد که او را مصور و مدبری هست. (رازی، ج ۱، ص ۷۶)

در فلسفه هم گاهی به همین معنا اشاره شده است. صدر المتألهین شیرازی شناخت حقیقت الهی را از طریق علم حصولی غیر ممکن می‌داند ولی از طریق شهود و اشراق درونی ممکن، بلکه بدیهی و فطری می‌شمارد.

ملاصدرا در کتاب اسفار، در ذیل قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» می‌گوید:

علم به وجود موجودات حاصل نمی‌شود مگر پس از علم به اسباب آنها و تنها برهانی که با ارزش و یقین آور است « برهان لم » است. اگر کسی بگوید در « برهان ان » هم؛ مثلاً از وجود بنا علم به وجود بنا پیدا می‌شود و از پدیده علم به پدیده آورنده حاصل می‌شود، جواب این است که علم به وجود بنا هرگز موجب علم به وجود بنا نیست، بلکه موجب علم به احتیاج بنا به بنامی شود و این احتیاج از لوازم ماهیت است. علم به وجود چیزی که از هرگونه سببی بی‌نیاز است مانند ذات حق یا بدیهی است و یا از راه آثارش به آن پی می‌بریم که در این صورت هم علم به ذات حق غیر ممکن می‌شود. (صدرالمتألهین، الاسفار، ج ۶۳، ص ۳۹۹)

درجای دیگر می‌گوید:

علم به ذات حق ممکن نیست مگر به وسیله شهود ذات و درک مستقیم وجود مطلقش. چون ذات خدا جنس و فصل و جزء و ماهیت و سبب ندارد و قابل تعریف و برهان نیست و ظهور ذاتش از تمامی اشیاء بیشتر است. پس به وسیله غیر وضوح و ظهور نمی‌یابد. (صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ص ۲۸۸)

ابن سینا درنمط نهم اشارات و تنبیهات، راه وصول به معرفت حقیقی خدا را بطور موجز بیان کرده است: اراده و ریاضت، مرید را به حدی می‌رساند که خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برایش حاصل می‌شود. آن‌ها لذت بخش‌اند و گویی برقی‌هایی هستند که می‌درخشند و سپس خاموش می‌شوند. این حالت را عرفا « اوقات » می‌گویند. سالک باید در این حالت پیش رود تا در غیر حالت ریاضت هم به وی اتصال به نور حقیقت دست دهد.

در این حال گویا حق را در همه چیز مشاهده می‌کند. ریاضت بتدریج او را به جایی می‌رساند که تابش ضعیف نور حق در قلب او به شهاب درخشنده‌ای مبدل می‌شود و برای او شناخت پایدار حاصل می‌گردد. کم‌کم ریاضت به پایان می‌رسد و سالک به حق واصل می‌شود؛ در این صورت درون او آئینه حق می‌گردد. (ابن سینا، ص ۳۸۴)

پس، در دیدگاه عارفان نیز معرفت به خدا فطری و درونی است و معرفت کامل به دنبال ریاضت و وصول به مقام فنا حاصل می‌شود. مرحوم مطهری نیز گرچه بیش از دیگران به این بحث پرداخته است، در نوشته‌هایش مبنای ثابتی وجود ندارد. گاهی خداشناسی فطری را به معنای کلامی؛ یعنی بدیهی یا قریب به بدیهی می‌گیرد و زمانی آن را از فطریات منطقی «قیاسات‌ها معها» می‌داند و گاهی از مقوله دل (شهود درونی) معرفی می‌کند. دریاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، پس از تقسیم راه‌های خداشناسی به حس، عقل و دل، یا فطرت، در توضیح راه فطرت می‌فرماید:

برخی مدعیان فطری بودن خداشناسی مقصودشان از این مطلب، فطرت عقل است و می‌گویند انسان به حکم عقل فطری بدون نیاز به تحصیل مقدمات استدلالی به وجود خدا پی می‌برد ولی مقصود ما از عنوان بالا، فطرت دل است؛ یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. (طباطبایی،

اصول و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۵۲)

سپس در تأیید وجود چنین گرایشی در انسان می‌گوید:

ما اگر بخواهیم بدانیم آیا این احساس دینی در آدمی هست دوره درپیش داریم: یکی آنکه خودمان شخصاً «عملاً» دست به آزمایش در وجود خود و دیگران بزنیم و دیگر اینکه بینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینه روان آدمی مطالعه داشته‌اند چه نظر داده‌اند. (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۷، ص ۵۲)

این سخن از چند جهت قابل نقد است:

اولاً «ایشان در مقام اثبات خداشناسی از طرق سه‌گانه است ولی عملاً» به طرح ادله‌ای در زمینه گرایش به خدا می‌پردازد و این امر نمی‌تواند روش مستقیمی برای اثبات خدا باشد؛ زیرا باید اثبات شود که متعلق این میل درونی واقعاً در بیرون از نفس وجود دارد و اگر بخواهیم از طریق وجود گرایش به خدا فطری بودن شناخت خدا را اثبات کنیم، مرتکب دور شده‌ایم؛

ثانیاً ممکن است احساس چنین گرایشی در نفس، دلیل فطری بودن آن نباشد و از طرفی هم راهی برای احراز این گرایش در سایرین نیست. بعضی از متکلمان غربی «اجماع عام» را مطرح کرده و گفته‌اند «اجماع عام» میزان کشف فطری بودن معرفت خداست. این نیز صحیح نیست؛ زیرا عمومیت یک گرایش در سطح بسیار وسیع و در طول تاریخ بشر قابل اثبات نیست. خصوصاً با توجه به اینکه برخی جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان قرن نوزدهم با مطالعه مستقیم در عقاید و عادات مردم بدوی، همگانی بودن اعتقاد به خدا را زیر سؤال برده‌اند. (خدا در فلسفه، ص ۱۴۷) همچنین برخی روانشناسان شوق به مبدأ فرا طبیعی را غیر فطری و تحت تأثیر محرومیت‌های خاص و تلقینات سستی دانسته‌اند؛

ثالثاً مرحوم مطهری در آثار دیگرشان تصریح کرده‌اند که منظور از خداشناسی فطری، همان فطری منطقی یا قریب به بدیهی است. چنانکه در بررسی آیات و روایات می‌گوید:

منظور از فطری بودن دین یا خصوص توحید، این است که عقل انسان بالفطره آنرا پذیرفته است و برای پذیرش نیاز به تعلیم و تعلم و مدرسه نیست یا بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که دلیلش همراهش هست. (مطهری، ص ۲۵۸)

سؤال این است که آیا مراد از فطرت توحیدی بشر در قرآن و احادیث همان معنایی است که مطهری مد نظر دارد؟ اگر بدیهی و قریب به بدیهی است پس چرا بسیاری از فیلسوفان و عارفان اعم از ملحد و الهی‌بداخت آن را انکار کرده‌اند و عقل را در این زمینه ناتوان شمرده‌اند.

به نظر می‌رسد با توجه به آیات فطرت، میثاق و احادیث متعددی که در توضیح و تفسیر این آیات از معصومین (ع) نقل شده است، منظور از معرفت فطری، نوعی ادراک شهودی مشترک بین همه انسانها باشد، نه فطری منطقی و یا شهود ذات الهی در مقام فنا و مرتبه تجلی که بدنبال ریاضت‌های خاصی حاصل می‌شود. البته اگر انسان از هدایت پیامبران و اولیای الهی استفاده نکند در بیان و تفسیر شهود فطری ممکن است دچار اشتباه شود؛ زیرا باید هر تجربه درونی و شهودی تفسیر و تعبیر شود.

در ذیل آیه فطرت (م/۳۰) از امام باقر (ع) نقل شده که منظور از فطرت الله آن است که خداوند سرشت آدمیان را بر اساس معرفت پروردگار و توحید قرار داده، و اگر خداوند چنین معرفت درونی را افاضه نمی‌کرد هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. (شیخ صدوق، ص ۳۳)

و نیز در تفسیر آیه میثاق (اعراف، ص ۱۷۲) از امام صادق (ع) نقل شده است که در عالم میثاق یک مشاهده روحی و حضوری در کار بوده و در نتیجه معرفت به خدا در قلب بشر تثبیت گردیده بوده است، ولی اکنون فراموش شده است. (طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۳۴۱) و خداوند با همین معرفت فطری است که با کفار و منافقان در قیامت احتجاج می‌کند.

## نتیجه

۱. یک سلسله مفاهیم و قضایای فطری بدیهی وجود دارند که اساس معرفت بشری را تشکیل می‌دهند و با نفی آنها تمامی معارف و گزاره‌های علمی و فلسفی باید نفی شود و بحث و نظر در هر مسأله‌ای از جمله خداشناسی فطری با پذیرش آن اصول ممکن می‌شود؛
۲. در مفهوم خداشناسی فطری، بین متکلمان و فیلسوفان غربی و اسلامی نظر واحدی وجود ندارد. همچنین اثبات فطری بودن خداشناسی از طریق استدلال‌های تاریخی و روانشناسی قابل تردید است. البته چون از طریق متون دینی، یعنی کتاب و سنت، وجود گرایش و معرفت فطری به خدا قابل اثبات است، سایر قرائن و شواهد در حد مؤیدات قابل طرح خواهد بود؛
۳. فطری بودن خداشناسی در قرآن و سنت به معنای بدیهی عقلی و منطقی یا شهود عرفانی خاص نیست، بلکه به معنای گرایش باطنی و معرفت مرموز باطنی است. معرفتی که در همه انسان‌ها بوده و در قیامت قابل احتجاج است.

منابع و مأخذ

ابن سینا. الاشارات والتنبیها، ج ۳. با شرح خواجه نصیر. تهران: دفتر نشر کتاب. ۱۴۰۳ ه. ق.

- الاشارات والتنبيهات، حسن ملكشاهي، تهران: سروش، ۱۳۶۳.
- ابن منظور. لسان العرب. ۱۸ ج. بيروت: داراحياء التراث العربي، ۱۴۰۸هـ ق.
- احمدي، احمد. مكاتب فلسفي، فلسفه اگريستاسياليسم (جزوه تربيت مدرسه). ۱۳۷۲.
- باربور، ايان. علم ودين. ترجمه بهاءالدين خرمشاهي. تهران: مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۲.
- خدا در فلسفه (ترجمه مقالاتي از دائره المعارف پل ادوارد). ترجمه بهاءالدين خرمشاهي. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۱، چ ۲.
- رازي، فخر. البراهين. به تصحيح سيد محمدباقر سبزواري. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ژيلسون، اتين. نقد تفكر فلسفي غرب. ترجمه احمد احمدي. تهران انتشارات حكمت، ۱۳۵۷.
- شيخ صدوق. التوحيد. قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۳۵۷.
- صدرالمتالهين (ملاصدرا). الاسفار الاربعه. قم: مكنبه المصطفوي، ۱۳۸۹هـ ق.
- شرح اصول كافي. تهران: منشورات مكنبه المحمودي، ۱۳۹۱هـ ق.
- صدر، سيد محمدباقر. فلسفتنا. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، [بي تا].
- طباطبائي (علامه). اصول فلسفه وروش رئاليسم. باشرح مرحوم شهيد مطهري، قم: دفتر انتشارات اسلامي، [بي تا].
- تفسير الميزان، ۲۰ جلد. بيروت: موسسه اعلمي، ۱۳۹۰هـ ق.
- فروغي، محمدعلي. سير حكمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۴.
- قراملكي، محمدحسن. اصل عليت در فلسفه و كلام. قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۶.
- مطهري، مرتضي. فطرت. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
- نقدي بر ماركسيسم. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۴۳.
- نراقي، احمد. «نقد نظريه فطرت». كيان. تهران: (خرداد ۷۲).



## عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت

دکتر مهناز توکلی

عضو هیئت علمی گروه معارف

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

این مقاله می‌کوشد تا به مبانی تعلیم و تربیت، آن گونه که در نظام آموزشی کشور رایج است نظری افکند و نقاط ضعف و قوت آن را بازشناسد. لذا با نظر به تعریف ایمان و عقل و نظر علمای اسلامی به نقش طرح مباحث عقلی و یا طرح مباحث به شیوه عقلانی در جهت تحکیم این مباحث در اذهان مخاطبان، این مقاله بر آن است که در امر تعلیم و تربیت دینی نسل جوان تجدید نظر رخ دهد و علاوه بر مباحث عقل بر ساحت خیال نیز تأکید شود.

واژگان کلیدی: انسان، تعلیم و تربیت، ایمان، عقل، خیال

×××

غرض اصلي از تربیت ديني فراهم آوردن شرايط ذهني و خارجي براي تحقق ايمان و يا افزايش مراتب ايمان در افراد تحت تربیت است، به طوري که اگر صدها کتاب و مقاله با عالي ترين شيوه نگارش و با عمیق ترين مفاهيم نوشته شود و ميرز ترين معلمان نیز در

آموزش آن ها بکوشند اما اين تلاش ها تأثير چنداني در افزايش ايمان ديني و اخلاق و منش انساني فراگیران نداشته باشد، باید به عقیم بودن آن آموزش حکم کرد.

البته در خصوص میزان تأثیر هر يك از عوامل تعليم و تربیت ديني سخن بسیار است و از اين میان سهم و اثر معلم و مربي بیش از هر عامل ديگري است اما برنامه ريزي آموزشي و نحوه ورود به معارف ديني و اینکه در تعليم و تربیت ديني از کدام افق به معارف ديني بنگریم و بر کدام جنبه ها تأکید ورزیم نکاتي است که نباید از نظر دور داشت.

### ايمان چيست؟

ايمان را به هر شکلي که تعريف کنيم باید واجد عنصر اصلي يا جزء مقوم آن باشد. اين جزء مقوم همان تعلق و تعهد است. ايمان بدون تعلق و تعهد پديد نمي آيد و دوام پيدا نمي کند. با حصول ايمان، شخص با دين و معنويت و عالم قدس نسبتي پيدا مي کند که تمام ساحات وجود او را در برمي گيرد و در اين نسبت و با اين تعلق و تعهد است که آدمي، خداوند را در تمامی شئون زندگي خویش حاضر و ناظر مي بيند و افکار و اعمال و گرايش هاي خویش را با توجه به اين حضور جهت مي بخشد. اميرالمؤمنين (ع) در بيان مقدمات ايمان مي فرمايد: «ايمان معرفت قلبي و اقرار زباني و عمل به جوارح است.» معني ايمان، حقيقتي است که تمام ابعاد ظاهري و باطني انسان را فرا مي گيرد و یکسو و یک جهت مي نمايد و همين وحدت جهت معنای تعلق و تعهد ايماني را معلوم مي کند. ايمان، مواجهه و رويارويي با ذات الهي و عالم قدس است که آدمي در اين رويارويي خود را مي يابد و رنگ اين تعلق را مي پذيرد. در اين تعلق و مواجهه است که رابطه انسان با معبود يکتا معني پيدا مي کند، و بينشي حاصل مي شود که در شعاع آن

### عقل و ايمان در نظام تعليم و تربیت

رضایت قلبي حاصل از برخورداری از مواهب عالم و موفقیت در زندگي به احساس شکرگزاري تبديل مي شود؛ عزم و اراده در حرکت و عمل، به توکل و استعانت تبديل مي شود؛ مواجهه با ناملايمات زندگي صورت امتحان و صبر و رضا پيدا مي کند؛ عذاب وجدان ناشي از ارتکاب خطا به احساس گناه مبدل مي شود؛ نظر در احوال گذشتگان، پندگيري و عبرت آموزي مي شود و سرانجام همه اموري که آدمي با آن سر و کار دارد در اين تعلق و تعهد معنا و مفهومي تازه مي يابد. تعليم و تربيتي را ديني مي توان گفت که مؤدي به چنین تعهدي گردد.

### عقل و ايمان

اکنون نسبت بين عقل و ايمان چيست؟ آیا عقل مولد ايمان است؟ آیا عقل براي حدوث ايمان نقش اعدادي دارد؟ يا بالعکس، عقل مانع حصول ايمان است؟ آیا عقل حافظ ايمان است؟ آیا عقل ايمان را پرورش مي دهد يا بالعکس آن را متزلزل مي سازد؟ نظري به تاريخ ايمان ديني نشان مي دهد که عقل و برخورداری از قوه تجريد عقلاني و قياس برهاني در تکوين ايمان ديني نيروي مولد نبوده است بلکه چه بسا در مواردی نقش اعدادي نیز نداشته است. از آن جا که بهترين شاهد و گواه بر امکان هر چيز وقوع آن است، ملاحظه طوايفي از مؤمنان در اديان آسماني گوناگون که عقل را شرط ايمان نمي دانستند مطلب را به ذهن نزديکتر مي سازد.

در عالم مسیحیت، عقل و استدلال هیچ گاه نتوانست در متن ایمان مسیحی جایگاه استواری پیدا کند. اصولاً ایمان مسیحی، در نوعی تقابل با خرد و اندیشه پدید می‌آید و با فاصله گرفتن از مقتضیات عقل قوت می‌گیرد. به همین جهت، ضدیت با فلسفه که صورتی از عقل نظری است و همواره در کار دین چون و چرا داشته است، در عالم مسیحیت رواج داشته است. در انجیل آمده است: زیرا که چون بر حسب حکمت خداوند، جهان از حکمت خود به معرفت خداوند نرسید، خداوند بدین رضا داد که به وسیله جهالت موعظه ما، مؤمنان را نجات بخشد... زیرا جهالت خداوند از حکمت انسان حکیمانه تر است. (انجیل، ۱/۲۱/۲۵)

اگوستینوس، متکلم و قدیس بزرگ مسیحی در قرن پنجم میلادی، با الهام از این آیه کتاب اشعیا نبی (۷□۹) که «مادم که ایمان نیآورده‌اید، فهم نخواهید کرد»، نه تنها شرط تعقل را در حصول ایمان انکار می‌کند، بلکه برعکس فهم را متوقف بر ایمان می‌سازد و حکم می‌دهد که:

فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری بلکه ایمان بیاور تا بفهمی. (اگوستینوس، ص ۴۸)

یعنی ایمان را شرط و یا روش فهم و شناخت معرفی می‌نماید. حتی در قرن سیزدهم میلادی که فلسفه توماس اکوئینی بیشترین قربابت را بین فکر مسیحی با فلسفه یونانی در نظام ارسطویی‌اش ایجاد کرد و بیشترین ابعاد استدلالی را شامل می‌شد، باز میان ایمان و تعقل فاصله‌ای بر نداشتن برقرار کرد. اکوئینی شناخت و ایمان را دو نوع تصدیق متفاوت می‌نامد و ادعا می‌کند:

امری واحد ممکن نیست عیناً در نظر شخص واحد هم متعلق ایمان وی گردد و هم مشهود وی باشد... چنانکه ناممکن است شئی واحد در زمان واحد، عیناً هم موضوع علم و شناخت، و هم موضوع ایمان کسی باشد. (ژیلسن، ص ۹۸)

بر اساس کلام توماس، ایمان در جایی پدید می‌آید که آدمی چیزی را بپذیرد که در آن لزوماً اصلی از اصول عقلی و یا یکی از ضروریات عقل انکار شود. توماس استدلال‌هایی را که برای اثبات متعلقات ایمان از طرف الهیون بیان می‌شود برهان نمی‌داند، زیرا معتقد است چیزی که مبرهن شود، از قلمرو امور ایمانی خارج می‌شود و باید آن را امری معقول پنداشت.

گرچه حقایقی که بر عیسی بن مریم (ع) وحی شده است و حقیقت دین مسیح را تشکیل می‌دهد بر ما معلوم نیست، داوری ما نه بر مضامین تعالیم اصلی مسیحیت بلکه بر مسیحیت تاریخی است که امروز به شکل یک دین آسمانی در اختیار میلیون‌ها انسان قرار دارد، و در میان آن‌ها بسیارند افرادی که با تمام وجود خود به آن ایمان دارند و نسبت به ایمان خود تفاخر می‌ورزند. بنابراین، در طول تاریخ مسیحیت با طایفه‌ای از اهل ایمان روبرو هستیم که گوهر ایمان را در شکستن صدف عقل جستجو کرده‌اند و تلازمی بین عقل و ایمان یافته‌اند و بیشترین شرافت عقل را نه در همراهی ایمان بلکه در تبعیت و پیروی از آن دانسته‌اند. یعنی ایمان آنان ذاتاً و در مقام تکوین محتاج تبیین عقلانی نبوده است.

اما در عالم اسلام وضع به گونه‌ای دیگر بوده است. در این عالم نه تنها عقل تحقیر نشده، بلکه به طرق مختلف مورد ستایش قرار گرفته است. قرآن کریم و تعالیم پیشوایان دینی عقل را هم افق با ایمان دانسته‌اند و تفکر را برترین عبادتها خوانده‌اند: تفکر ساعة افضل من عبادة سبعین سنة.

همین عنایت اسلام به تفکر و اینکه در مقام احتجاج با مخالفین مطالبه برهان می‌کند - (قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین) - دین اسلام را ذاتاً مهیای تبیین عقلانی قرار داده است.

البته عقل دینی یا عقلی که دین از آن حمایت می‌کند عقل نظری محض نیست بلکه عقلی است که مؤدبانه به مصالح اخروی و سعادت ابدی می‌شود.

قرآن کریم تفکر اهل ایمان را به جهت آنکه خوف از آخرت و عذاب دوزخ را در دل بیدار می‌کند می‌ستاید:

الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار. (آل عمران ۱۹۱)

و یا آنجا که از اندیشه انسان تجلیل می‌فرماید و بر بندگانی که آن را به کار می‌گیرند بشارت می‌دهد، به اندیشه‌ای نظر دارد که متصف به تبعیت از حق و پرهیز از باطل است:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر این آیه می‌فرماید:

پس، اینکه آیه شریفه بندگان خدا را توصیف فرموده به اینکه پیرو بهترین قول‌اند، معنایش این است که مطبوع و مفضول بر طلب حق‌اند و به فطرت خود، رشد و رسیدن به آن را طالب‌اند. پس، هر جا امرشان دایر شد بین حق و باطل، بین رشد و گمراهی، البته حق و رشد را متابعت می‌کنند...

... مراد از این «قول» هم قولی است که ارتباط با عمل داشته باشد. پس بهترین قول آن است که آدمی را بهتر به حق و حقیقت

برساند. (طباطبایی، ج ۳۴، ص ۷۷-۷۹)

با اینکه تفکر و تعقلی که در معارف الهی مورد تأکید قرار گرفته تفکری هدایت شده است و خاستگاه آن فطرت حقیقت طلب و کمال جوی آدمی است و مالا به اراده و عمل و تحصیل سعادت منتهی می‌شود، تأکید بر اهمیت تفکر خودبخود باب تعقل محض را در میان مسلمانان باز کرد و شرایطی فراهم شد تا در نزد آنان عقل، صفت ممیزه انسان شناخته شود و نفس ناطقه به جهت قوه تعقل، از سایر مراتب نفس ممتاز گردد. و ملاک انسانیت، عقل معرفی شود. بدین ترتیب در عالم اسلامی عقل صدارت یافت و با تأسیس فلسفه اسلامی حقیقت عقل صورت فلسفی پیدا کرد و حکمای اسلامی فلسفه را باطن شریعت خواندند و عقل فعال را همان جبرئیل یا ملک وحی دانستند که از یک طرف با عقل فیلسوف مرتبط می‌شود و از وجه دیگر با خیال پیامبر متحد می‌گردد، و بدین ترتیب فلسفه مرتبه‌ای از دین را احراز کرد. از این رو، حکمای اسلامی عقل را تحلیل به دو عقل نظری و عملی نمودند و عقل عملی را نیز متکی به عقل نظری کردند. و در این صورت عقل نظری وظیفه تبیین حقیقت دین را به عهده گرفت و مبنای عقل عملی نیز در عقل نظری مورد رسیدگی قرار گرفت و رفته رفته در تاریخ تفکر اسلامی اصل ایمان از مراتب و شؤون عقل قرار گرفت. به طوری که محقق لاهیجی در گوهر مراد می‌گوید: «ایمان در شرع عبارتست از کمال قوت نظری.» (لاهیجی، ص ۳۲)

## کلام و فلسفه

ابن خلدون می‌گوید: «علم کلام، احتجاجات در عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی، و ردّ بدعت گزاران و منحرفین از اعتقادات سلف و اهل سنت است» (ابن خلدون، ص ۱۵۶) و باز خود او می‌گوید: «علم کلام عقاید ایمانی است که صحت آن از جانب شرع مسلم شده و دلیل عقلی بر آن می‌آورند تا بحال بدعت نماند.» (ابن خلدون، ص ۱۵۶)

اینکه گفته می‌شود در علم کلام عقاید دینی اثبات می‌شود و شبهات مخالفین رفع می‌گردد، بر این دلالت دارد که علم کلام زمانی پدید آمد که نوعی شک و تردید در دل‌های مسلمین بروز کرد و منشأ اختلاف نظر شد، به طوری که مسلمانانی که در زمان پیامبر می‌زیستند و آبخار وحی الهی از قله وجود پیامبر (ص) بر آن‌ها سرازیر بود، صفایی را احساس می‌کردند که در آن چون و چرا وجهی نداشت. اما تدریجاً که روح ایمان تضعیف شد و از یک طرف عصیتهای قومی و قبیله‌ای دیگر بار پیدا شد و از طرف دیگر مسلمین با علوم اقوام غیر عرب آشنا شدند و افکار و عقاید و آداب و رسوم آن‌ها را دیدند، طبعاً در این مواجهه مسائلی پیش می‌آمد که باید به کتاب و سنت رجوع می‌شد. از اینجا بود که علم کلام به صورت مجموعه‌ای که در صدد اقامه دلیل بر عقاید ایمانی است، پدید آمد تا در مقابل شبهه‌های معاندان و مخالفان از ایمان اسلامی دفاع کند.

متکلمان همواره فلاسفه را ملامت می‌کردند که چرا پا را از حدود خود فراتر نهاده و عقل جزوی یا عقل فضولی را مدار فهم و تفسیر دین قرار داده‌اند و حتی غزالی که خود مدافع عقل است و آن را حاکم مطلق می‌داند، همچنان با استدلالات حکما مخالفت می‌ورزد و فلسفه حکمای پیش از خود را تخطئه می‌کند و آنان را ملامت می‌کند که چرا حدود برهان را مراعات نکرده‌اند.

اما مطلب این است که کلام تحت تأثیر فلسفه پدید آمد و در ارتباط با فلسفه تغییر و تحول یافت و در کمال خویش صورت فلسفی یافت؛ به طوری که علم کلام متقدمان، بنا به تعریف لاهیجی «صناعتی است که قدرت می‌بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایل مؤلف از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع... و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود، نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده» (لاهیجی، ص ۳۳) و در تعریف کلام متأخرین، می‌گوید این کلام «علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع»، و تنها جهت اختلاف آن با حکمت و فلسفه نه در موضوع و غایت، بلکه در شیوه استدلال است که در فلسفه قیاس به بدیهیات تحویل می‌شود و در کلام به مسلمات و مشهورات عقلی.

حاصل اینکه، ایمان دینی در تاریخ تفکر اسلامی با عقلانیت و فلسفه بستگی عمیقی پیدا کرد و مدخلیت عقل در ایمان نیز طبعاً روشی را برای تربیت دینی و ایمانی پیش پای معلمان و مربیان قرار داد. به عبارت دیگر، گفته شد که راه ورود در ایمان و دیانت، ابتدا تحصیل عقاید صحیح به کمک براهین عقلی است و بدون چنین ادله‌ای، ایمان، ارزش چندانی نتواند داشت. شرط اقامه دلیل و مجهز شدن به مقدمات برهانی برای کسب ایمان دینی، خود بخود کلام و فلسفه را مدخل ایمان دینی و تعلیم و تربیت اسلامی قرار داد و این مدخل همواره دو ویژگی بسیار مهم داشته است:

۱. ایمانی که مبتنی بر استدلال عقلانی باشد و با تفکر و استدلال آغاز گردد، تزلزل‌ناپذیر خواهد بود و یقین عقلی همواره انسان را از خطر فرو افتادن به ورطه شک و شبهه مصون می‌دارد. امام محمد غزالی در کتاب جواهر القرآن به اهمیت فقها و متکلمان در طی طریق الهی اشاره می‌کند و با ذکر مثالی منظور خود را بیان می‌دارد:

کسانی که به قصد زیارت کعبه عازم سفر حج می‌شوند به یک سلسله امور نیازمندند. این نیازمندیها علاوه بر زاد و راحله و آنچه توشه سفر نامیده می‌شود، شامل امنیت طریق و وجود رباطها و منزلگاهها که در مسیر راه واقع شده‌اند نیز می‌شود. نقش فقها در طی طریق حقیقت، همانند نقش بنا و یا معماری است که رباطها و منزلگاهها را در مسیر راه کعبه تعمیر می‌نماید. نقش متکلمان نیز در سلوک راه معنویت، همانند نقش محافظ و پاسبانی است که حجاج را از شر و خطر دزدان و راهزنان حفظ و حراست می‌نماید. پس ادله کلامی در حکم پناهگاه ایمان است و آن را از گزند حوادث مصون می‌دارد و در شاداید و حوادث روزگار از آن پشتیبانی می‌نماید؛

۲. رهیافت عقلانی و کلامی در تعلیم و تربیت اسلامی، از جنبه آموزشی نیز حائز اهمیت است. زیرا وقتی مسأله مورد تدریس جنبه استدلالی بیابد، معلم در عرصه تعلیم گشایشی احساس خواهد کرد و چون راه بحث و جدل هموار شود، امکان ارتباط و تبادل نظر معلم با متعلم بیشتر فراهم خواهد شد و تأثیر فکر معلم در متعلم سیطره معنوی او را نیز به همراه خواهد آورد که بر روی هم، تعلیم و تربیت نیز تسهیل خواهد یافت.

به همین جهات است که مربیان ما ترجیح می‌دهند هر تعلیم و تربیت دینی را با مباحث اعتقادی و آن را نیز از طریق تبیین عقلانی آغاز کنند و حتی راه دیگری غیر از این را به رسمیت نشناسند و آن را کم ثمر و فاقد تأثیر و جاذبه لازم توصیف نمایند. اگر کسی درباره دین نیندیشد و به جهان بینی و ایدئولوژی صحیحی معتقد نشود به کمال انسانی نخواهد رسید، بلکه اساساً نمی‌توان او را انسان حقیقی دانست و به دیگر سخن: شرط انسان زیستن، داشتن جهان بینی و ایدئولوژی صحیح است. این دلیل مبتنی بر سه مقدمه است:

۱- انسان، موجودی کمال جوست؛

۲- کمال انسانی در سایه رفتارهای اختیاری برخاسته از حکم عقل حاصل می‌شود؛

۳- احکام عملی عقل، در پرتو شناختهای نظری خاصی شکل می‌گیرد که مهمترین آنها اصول سه گانه جهان بینی است یعنی شناخت مبدأ وجود، سرانجام زندگی و راه تضمین شده برای یافتن برنامه سعادت بخش یا هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی. (مصباح یزدی،

تنها راهی که فرا روی هر جوینده راه حل برای مسائل بنیادی جهان بینی گشوده است راه عقل و وروش تعقل است و از این روی، جهان بینی واقعی را باید جهان بینی فلسفی دانست. (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۵۷)

اگر دو بحث فوق را در کنار هم ملاحظه کنیم نتیجه می شود که: کسی که به دین نمی اندیشد به کمال انسانی نمی رسد، و شرط چنین اندیشیدنی با شرط انسان زیستن، داشتن جهان بینی و داشتن ایدئولوژی مبتنی بر آن است. و جهان بینی نیز منحصر در جهان بینی تعقلی است که همان جهان بینی فلسفی خواهد بود. بنابراین، شرط دین و کمال و انسانیت، فلسفه است و این نتیجه مشابه همان است که محقق لاهیجی فرموده است که «ایمان دینی کمال قوت نظری است». این نتیجه گیری راه را برای آموزش و تعلیمات دینی نیز تعیین می نماید. به این معنا که برای هر تعلیم و تربیت دینی موفق ابتدا باید از مقدمات فلسفی و کلامی و اقناع عقل مخاطب شروع کرد. و بعد از این مرحله است که رفتار آدمی، دینی و انسانی می شود و «انسانی بودن رفتار، به این است که با اراده ای برخاسته از تمایلات ویژه انسان و در پرتو هدایت عقل، انجام گیرد.» (مصباح یزدی، ص ۴۹) از این رو تقدم مباحث فلسفی بر همه آموزش های دینی «سبب بیدار شدن عقل و اقناع و تجهیز آن می شود که آن نیز در رفتار و تربیت او جنبه راهبردی و ره آموزی پیدا خواهد کرد.» (مصباح یزدی، ص ۴۹)

نکاتی درباره تعلیم و تربیت دینی در کشور ما

۱. در این رویکرد به دین و معنویت و ایمان، اصل و مبنا این بوده که عقل یک حقیقت واحد است که در هر جا و در هر کس که تحقق یابد بر شیوه یکسان سیر می کند و احکام واحدی صادر می نماید و در این صورت کافی است تا این حقیقت فطری را در متعلم بیدار کنیم و آن را با سلاح برهان مجهز کنیم و طریقه استدلال را به او بیاموزیم. آن گاه عقل، یقین لازمه را برای عقاید دینی تأمین می کند و در حکم شالوده ای می شود تا بنای ایمان بر آن استوار گردد.

اما این تمام مطلب نیست. در عصر جدید در حُجَّت عقل نظری برای اعتقادات دینی و یا تأسیس نظام های متافیزیکی تردیدها کرده اند و یقین عقلی را در تبیین مبانی دین مورد مناقشه قرار داده اند. در مغرب زمین از قرن هیجدهم به بعد و با آرای فیلسوفانی نظیر هیوم و کانت، تزلزل در توانایی عقل نظری پدیدار شد و حدود کارایی آن به قلمرو علوم تجربی منحصر گردید حتی کانت در تمام برهان های خداشناسی مناقشه کرد و کوشید تا نشان دهد که از شناخت عقلانی برای اثبات و تبیین دین و ایمان و اخلاق نمی توان مدد جست. او براهین نظری در خداشناسی را مانع ایمان حقیقی می داند و می گوید: «لازم دیدم تا شناخت را کنار بزنم تا جا برای ایمان باز شود.» هر چند بر سخن این فیلسوفان نیز مناقشات فراوانی رفته است و در انتقاد به آرای آنان کتاب ها و مقالات بسیار نوشته اند، این اقوال چه درست باشد یا نادرست، گواه بر یک فضای فکری در قرون اخیر است و خبر از واقعیتی می دهد که نباید از آن به سهولت گذشت. به این معنی که در عصر جدید در یقین عقلانی و کارایی اصول برهانی تردید شده است.

متأسفانه در عصر جدید به عقل به عنوان حقیقتی واحد که در پرتو نور آن راه هدایت برای بشر روشن می شود نمی نگرند و عقل را رسول باطنی نمی دانند. عقل در تفسیر جدید، عقل راه برنده نیست. این عقل یک امر مطلق که دارای احکام مشابه باشد و در مسیر حرکت خود به مقصد واحدی که همانا کمال و سعادت بشر است رهنمون گردد نیست. عقل در عصر جدید فرع بر خواست و اراده است. در این بینش عقل عامل مقاصدی است که بشر اختیار کرده است و می خواهد بدان ها دست یابد. عقل دیگر شأن ادراکی نفس ناطقه که امری مجرد و ملکوتی تلقی می شود نیست. عقل حیثیت قدسی و الهی ندارد بلکه شعاعی است که راه بشر را در جهت اهدافی که در این عالم برگزیده است روشن می کند. بی جهت نیست که دکارت نماینده فلسفه جدید و کسی که فلسفه جدید را بنیان نهاده است مهمترین کتاب خویش را «گفتار در روش راه بردن عقل» می نامد و معتقد است که بشر می تواند با اعمال قواعد و روش مدون، عقل را به سرحد مقاصد خویش هدایت نماید.

گر چه ما بنا بر سنت فرهنگی خود نمی توانیم به عقل این گونه نظر کنیم و عقل را وسیله ای برای اهداف دنیوی لحاظ کنیم و در حجیت آن تردید کنیم، از آن جا که از عوارض عالمی که در آن زندگی می کنیم در امان نیستیم، در استراتژی تعلیم و تربیت خود، نباید به آن بی اعتنا باشیم. حتی علم کلام جدید نیز با همین ملاحظات و تحت عنوان احیای علم کلام، برای مقابله با همین مناقشات پدید آمده است. ولی

به هر حال، نمی‌توان درباره کسی که در این استدلال‌ها شک و تردید روا می‌دارد حکم به ضعف قوه عقل و ناآگاهی از مبادی منطق و اصول برهان کرد و او را دعوت نمود تا عقل خویش را ورزیده‌تر کند تا بتواند این مبانی را بهتر درک کند. عالم موجود، پذیرای این منطق و طریقت نیست. باز تأکید می‌کنیم که البته احکام برهانی در نزد حکما و متکلمین ما، هرگز قابل نقض نیست و مخالفت هیچ قومی در آن تأثیر ندارد. محقق لاهیجی در این باره می‌فرماید:

عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد، پس تحصیل معارف حقیقه و اثبات یقینه برای اعیان موجودات، بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقفی و ایستادگی نباشد، بی‌آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلیتی بود و تأثیری باشد طریقه حکماست... و لا محاله موافق شرایع حقه باشد، چه حقیقت شریعت در نفس الامر به برهان عقلی محقق است. (لاهیجی، ص ۴۱)

اما در عالمی که ما در آن به سر می‌بریم عقل چنین مقامی ندارد. عقل عاملی است که پذیرای روش است و با ریاضیات مناسبت بیشتری دارد تا احکام برهانی یقینی. بد نیست در اینجا به گوشه‌ای از مناظره فردریک کاپلستون که نماینده فلسفه عقلانی مسیحیت کاتولیک است با برتراند راسل که چهره مشهور فلسفه و عقل جدید است نظر کنیم تا مقصود بیشتر روشن شود. کاپلستون در بحث از اثبات وجود خدا از برهان وجوب و امکان مدد می‌گیرد و بیان می‌دارد که جهان مرکب از امور ممکن است و این امور ممکن لاجرم باید متکی به یک امر واجب باشند.

راسل در پاسخ می‌گوید نمی‌خواهد تفاخر کرده باشد، ولی به نظر می‌آید که می‌تواند چیزهایی را تصور کند که ذهن بشر از تصور آن‌ها عاجز است اما مشکل این است که قبول ندارد که بتوان امر واجب و ممکن را در غیر مورد قضا یا به کار برد، و در نظر وی امر واجب و ممکن معنی ندارند. (استیس، ص ۱۸۷) یعنی راسل که به ادعای خود می‌تواند اموری را که ذهن بشر از ادراک آن‌ها عاجز است تصور کند، می‌گوید که از تصور معنای امر واجب و ممکن عاجز است. صرف نظر از اینکه آیا راسل قدرت تجرید عقلانی دارد یا ندارد، مهم این است که یک فیلسوف قرن بیستم از درک واجب الوجود و ممکن الوجود ابا دارد و آن را بی معنا می‌خواند و این عرصه تنگ عصر جدید را برای مباحث متافیزیک محض نشان می‌دهد.

البته این بدان معنا نیست که به معارف عقلی و فلسفی خود پایبند نباشیم و در اصالت آن‌ها تردید روا داریم بلکه بحث این است که در نحوه کاربرد آن و استفاده از آن در امر تعلیم و تربیت دینی شرایط فکری و تاریخی را نیز لحاظ کنیم.

۲. مباحث کلامی سرشتی ماتقدم و پیش از تجربه دارند؛ یعنی فرض می‌شود که مخاطب ما یک انسان نفس‌الامری است که باید او را مهبای پذیرفتن دین کرد و باید اصول دین را در قالب استدلالی به او آموخت تا پذیرای فروع تبعیدی دین گردد. لذا مباحث کلامی با براهین خداشناسی آغاز می‌شود و به نبوت و معاد و عدل و امامت می‌پردازد و در هر مرحله شبهات مقدری را که برای آن انسان نفس‌الامری پیش می‌آید مطرح می‌سازد و به آن‌ها پاسخ مقتضی می‌دهد و در نهایت مخاطب مفروض قانع می‌شود که دین یک امر عقلانی و صحیح و راه منحصر بفرد تکامل است و مکتبی است که لزوماً باید آن را پذیرفت و سرپیچی از آن متسوجب شقاوت دنیوی و اخروی می‌گردد.

در آموزش دینی نیز نباید از این نکته غافل بود که دین در درجه اول در بینش و منش آدمی تأثیر می‌گذارد. یعنی وضع موجود فرد را دگرگون می‌سازد. دین نسبت انسان را با همه چیز تغییر می‌دهد و این تأثیر و تغییر و دگرگونی است که باید در آموزش دینی مد نظر قرار گیرد. باید نشان داد که ارزش‌های دینی چگونه ظهور می‌یابد و وقتی ظاهر شد چه تحولی در فرد و جامعه ببار می‌آورد با این نحو نگرش به دین است که اعتقادات ایمانی ارزش معنوی پیدا می‌کنند و البته این در آغاز راه از عهده مباحث کلامی و عقلی بر نمی‌آید. به عبارت دیگر بدون آنکه وجه نظر پراگماتیستی در تعلیم دین را تأیید کنیم، به غلبه پراگماتیسم در عصر حاضر نیز نباید بی توجه باشیم.

۳. امروز ما خواه ناخواه در عصر رمان، سینما و تلویزیون زندگی می‌کنیم و این ابزار تکنولوژیک بر همه شئون زندگی ما سایه افکنده است. امروز پر فروش‌ترین کتابها در جهان رمان هاست و بیشترین بخش از اوقات فراغت بشر را تلویزیون و سینما پر می‌کند. رمان، سینما و تلویزیون و ویدئو و... خیال و وهم نسل جدید را مسخر خود ساخته و فرصت هر گونه تفکر و تعقل را از آنها سلب کرده است. نسل جدید چشم و گوش و خیال خود را به روند هیجان‌انگیز رمان و سینما می‌سپارد و از اندیشه می‌گریزد. آن گاه که از جوانان ما درباره بهبود برنامه‌های تلویزیون پرسیده می‌شود، غالباً اظهار می‌دارند که بهتر است برنامه‌های ورزشی، تفریحی، سرگرمی، فیلم و سریال آن اضافه شود و ندرتاً کسی درخواست زیاد شدن برنامه‌های علمی و یا فرهنگی و فکری را دارد.

شاید در چنین عصری برای دعوت نسل جدید به تفکر و ارزش‌های عالی انسانی و الهی نیز بهتر باشد که از نیروی تخیل بیشتر مدد گرفته شود. در تعلیم و تربیت دینی به جای اینکه نقطه شروع در عقل نظری و مباحث کلامی قرار داده شود و از دانش آموز چیزی خواسته شود که برخلاف فضای حاکم بر روح و جان او باشد، می‌توان با تمهید مناسب از تخیل و احساس آغاز کرد و در مسیر تعلیم و تربیت در مواضع مناسب تفکر او را بیدار کرد و او را با مباحث عقلی مأنوس ساخت. در عصری که ملاک ارزش کتاب و فیلم و داستان و شغل و... در جاذبه داشتن آن است، در تعلیم دینی نیز نباید از این ملاک غافل بود و از جایی آغاز کرد که جاذبه و کششی در ذهن خواننده ایجاد نکند.

البته ناگفته نماند که خیال و وهم حاکم بر عصر حاضر، از بسط موضوعیت نفسانی و خرد خودبنیاد بشر امروز ناشی می‌شود و هرگز نمی‌توان تعلیم و تربیت الهی را که با نفی آن آغاز می‌شود، بر مبنای آن استوار ساخت. بلکه در اینجا وجهی از خیال مورد نظر است که می‌تواند امکان رویارویی آدمی را با باطن و حقیقت فراهم آورد و جنبه محاکات از حقایق معنوی را در او پرورش دهد و احساس پاک معنوی و عرفانی را در وی برانگیزد. همین جنبه از خیال است که می‌توان در تعلیم معارف دینی از آن سود جست و آن را مبدأ ایجاد شوق به سوی معنویات قرار داد. ابوعلی سینا در باب اهمیت جنبه خیال در پرورش شوق می‌گوید:

عشق حقیقی عبارتست از بهجت و رضامندی از درک حضور ذات چیزی. ولی شوق عبارتست از حرکت کردن برای تکمیل بهجت و شادمانی و این در صورتی است که صورت و شمایل محبوب از یک جهت متمثل باشد چنانکه اتفاق افتد که در حس متمثل نباشد، پس صاحب شوق همیشه در این حال است که چیزی دارد و چیزی را ندارد. (ابن سینا، ص ۲۵۳)

طبعاً در آموزش‌های دینی غرض اصلی پرورش شوق معنوی و اراده به سوی کمال است و با استفاده از نقش خیال و جهت بخشی آن به سوی ارزش‌های کلی و عالی می‌توان به موفقیت بیشتری نایل شد. شاید به عنوان شاهد مثال بتوان از تأثیر حادثه عاشورا سخن گفت. این حماسه - تراژدی بی نظیر تاریخ اسلام در پرورش شوق ایمانی و گرایش به سوی عالی‌ترین ارزش‌های انسانی یعنی تعهد، ایثار، شجاعت، صبر و استقامت، عزم و اراده و... از طریق قوه خیال مؤثر بوده است. روایت مکرر اجزای این حماسه پر شکوه در مجالس روضه خوانی و عزاداری و تعزیه، همواره شنونده را در آستانه بازسازی آن اجزای تاریخی در مرتبه خیال خود قرار می‌دهد و همین نقش فعال قوه خیال در مواجهه با حادثه‌ای بی نظیر که در تاریخ دین نقش اسطوره‌ای ایفا کرده است شوق ایمانی و ملکوتی را به سوی ارزش‌های الهی بیدار نموده است و این سیل اشک که در تذکار و یادآوری این حادثه از چشم‌ها سرازیر می‌شود، در عین حال فرایند بازگشت دل انسان از تعلقات دنیوی به سوی قبله ارزش‌های متعالی است.

### نتیجه

لازم است در امر تعلیم و تربیت دینی نسل جوان تجدید نظری رخ دهد و علاوه بر مباحث عقل بر ساحت خیال نیز تأکید شود تا شوق ایمانی تقویت یابد.



## منابع و مأخذ

- ابن خلدون. مقدمه. به کوشش پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ابن سینا. اشارات و تنبیهات. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- استیس. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: نشر سروش، ۱۳۶۷.
- اگوستینوس. اعترافات. ترجمه سایه میثمی. تهران: نشر سهروردي، ۱۳۸۰.
- انجیل. پولس رسول. تهران: انتشارات آفتاب عدالت، ۱۳۶۴.
- ژیلسن، اتین. خدا در مسیحیت. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: انجمن حکمت، ۱۳۷۵.
- علامه طباطبائی. تفسیر المیزان. جلد ۳۴. به اهتمام سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۶۸.
- لاهیجی. گوهر مراد. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مصباح یزدی. آموزش عقاید جلد اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، (معاونت فرهنگی)، ۱۳۶۶.

## مقابله مابا تمدن غرب

دکتر منوچهر صانعی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

وقتی از مقابله ما با تمدن غرب سخن می‌رود، اولین سؤالی که به ذهن متبادر می‌گردد، چرایی این وضعیت است. چرا از اتحاد سخن نمی‌رود؟ قطعاً باید تضادی در کار باشد و یا لاقلاً احساس آن موجود باشد که وضعیت چنین است لذا باید جست که اصلاً آیا چنین تضادی یا احساسی واقعاً وجود دارد یا نه، یا اصلاً معقول هست یا نیست.

این مقاله در جستجوی پاسخی، ابتدا علل ممکنه موجد یا توجیه گر مقابله ما با غرب را دنبال می‌کند و از دو عامل «خارجی یا بیگانه بودن» و «باطل بودن» غرب، عامل نخست را پی می‌گیرد و با نظر به تعریف «ما» و «ذات ما» و رسیدن به این نتیجه که «ذات ما» همان تاریخ ملی ماست، «خارجی بودن» را بر مبنای تداول یا عدم تداول یک چیز در بستر این تاریخ ملی معنی می‌کند. سپس با تکیه بر معنای فرهنگ و لحاظ کردن این دو در یک معنا، اثبات اینکه نیازهای طبیعی بر نیازهای مادی ارجحیت دارد، و با تکیه بر اینکه تمدن زاییده تلاش انسان در جهت بهبود معیشت می‌باشد، و اجزای تمدن همسان ترقی یا تنزل می‌کنند و لذا رشد مادی آن بر رشد اخلاقی دلیل تواند بود، و نیز اینکه تمدن به لحاظ ابداع از آن ملتی خاص است اما به لحاظ قابلیت گسترش و تداول به هیچ ملتی متعلق یا منحصر نیست، لذا کسی حق ندارد آن را از دیگران دریغ کند و یا به بهانه خارجی بودن از استعمال آن منع کند.

وبالآخره اینکه تجدد همان شیوه‌های نوینی است که در مسیر تاریخ زندگی ملل رخ می‌دهد و سنت شیوه‌های تداول یافته و پیشینی هستند که روزی خود در عصری نماد تجدد بودند و لذا با نظر به شرایط فعلی مقابله ما با غرب مقابله سنت است با تجدد و ملاک پذیرش این شیوه‌های نوین جز بر مدار صلاح یا فساد انگیزی آنان نتواند بود و معیار تشخیص این صلاح و فساد درک علمی از شرایط امروزی زندگی است.

واژگان کلیدی: ما، غرب، ذات ما، تمدن، فرهنگ، خارجی بدن، تاریخ ملی، سنت، تجدد.

## 1. حقیقت و ذات «ما» چیست؟

وقتی سخن از مقابله ما با تمدن غرب می‌رود، اولین سؤالی که به ذهن می‌آید، این است که چرا باید ارتباط ما با غرب از نوع تقابل یا مقابله باشد؟ چرا از «اتحاد» سخن نمی‌گوییم؟ به طور قطع در این میان نوعی «بیگانگی»، تضاد یا مغایرت وجود دارد که به جای اتحاد، به مقابله و برخورد می‌انديشيم. اگر حقیقتاً مغایرتی هم در این میان نباشد، حداقل احساس آن وجود دارد. پس می‌توان سؤال فوق را به این صورت اصلاح نمود که: پایه و اساس این احساس چیست؟ این احساس تا چه حد و به چه معنی می‌تواند درست و واقعی باشد؟ آیا این احساس صرفاً یک هیجان است یا از تعقل و سنجش بر می‌خیزد؟

اولین مفهومی که در مقابله ما با غرب به ذهن می‌آید، این است که غرب با مایگانه است، زیرا ذات و ماهیت آن «خارج» از حقیقت ذات ماست. از این نگاه، عامل بیگانگی و مقابله، «خارجی» بودن است و اگر چنین باشد، نه فقط غرب که هر عامل خارجی را باید از خود دور کنیم.

### مقابله ما با تمدن غرب

پیش از بحث در مورد معنای «خارجی» گفتنی است که شاید برخی علت مقابله ما با غرب را نه خارجی بودن، بلکه «باطل» بودن بدانند؛ بدین معنا که ما با غرب مقابله می‌کنیم چون ما بر حقیقت و آنان بر باطل، و لذا مخالفت ما با آنان، مخالفت حق با باطل است. این فرض دوم علاوه بر مشکلات فرض اول مشکل تازه‌تری را پیش پای ما می‌نهد و آن تعریف حق و باطل است و بیم آن می‌رود که برای حل مشکل خود اگر از این در وارد شویم مصداق این مثل شویم که: شد غلامی که آب جوی آورد. زیرا اگر بخواهیم به تعریف «حق» بپردازیم، حق مطلب را نیز باید ادا کنیم اما بیم آن می‌رود که دیگر چیزی برای مابقی نماند. لذا همان فرض اول (خارجی بودن) را پی می‌گیریم.

حال پرسش دشوار ما این است: ذات «ما» چیست که غرب در آن نمی‌گنجد و با آن بیگانه است؟ حتی فرض حق و باطل هم ما را از تعریف ذات خود بی‌نیاز نمی‌کند؛ پس در هر صورت باید بتوانیم ذات خود را تعریف کنیم. موفقیت و پیروزی ما در مقابله‌ای که با غرب داریم، مشروط به این تعریف است؛ زیرا اگر معلوم نشود که ما، که هستیم و چه هستیم، معلوم نخواهد شد که چه چیزی می‌خواهد در مقابل غرب مقابله کند و آن را به عنوان یک عامل و عنصر خارجی دفع و طرد کند.

حقیقت «ما» چیست؟ آیا مقصود از «ما» عنصر ایرانی به معنای جغرافیایی لفظ است؟ اگر چنین باشد ننگ خارجی بودن فقط به تمدن غرب محدود نمی‌شود؛ زیرا دین امروز ما، یعنی اسلام هم به لحاظ جغرافیایی از «خارج» آمده است. پس اگر بخواهیم ماهیت خود، یعنی «ما» را بر اساس تکیه بر ملیت ایرانی تعیین کنیم، نه فقط عناصر تمدن غرب که حتی دین امروزی خود را نیز (به اعتبار اینکه اکثر مردم ایران امروز مسلمان هستند) باید خارجی تلقی کنیم و اگر چنین باشد، دارایی ما بسیار کمتر از آن چه هست خواهد بود. پس باید فرض دیگر و ملاک دیگری پیدا کنیم.

آیا مقصود از «ما»، هویت اسلامی ماست؟ اگر بتوانیم این فرض را به کرسی اثبات بنشانیم نتایج شیرینی خواهد داشت؛ زیرا در این صورت علاوه بر اینکه توانسته‌ایم «ما» را تعریف کنیم، حربه برنده‌ای هم برای مقابله با غرب تدارک دیده‌ایم. چه چیز بهتر از آنکه بگوییم هر عنصر غیر اسلامی باید از جامعه ما زدوده گردد و جرم غرب و عیب آن غیر اسلامی بودن آن است؛ و این سخن البته موجب رضای خالق و پسند مخلوق اونیز - حداقل در کشور ما - خواهد بود.

اما این فرض نیز داری اشکال است که قطعاً می‌توان آن را حل کرد. بدین صورت که، «ما» قبل از اسلام و قبل از ورود اسلام به کشورمان وجود داشتیم. و این طور نبود که کشور، ملت، فرهنگ و تمدن ایران همزمان با اسلام از عدم به وجود بیاید. همچنین اگر برای تعیین هویت ما، تاریخ ایران قبل از اسلام - با قطع نظر از طول مدت آن - را نادیده بگیریم، به سفسطه و غرض ورزی بیشتر شباهت خواهد داشت تا به تحقیق در هویت و حقیقت ما. صرف نظر از دلبستگی قومی و ملی ما به تاریخ و گذشته و تمدن و ملیت مان چگونه می‌توان به عنوان تحقیق در ماهیت و حقیقت یک ملت، بخش کلانی از تاریخ آن را به کلی نادیده گرفت؟ کدام محقق بی‌غرض و صدیق - اعم از ایرانی یا خارجی - می‌پذیرد که تاریخ ایران با اسلام آغاز شده است؟ ایران قبل از اسلام هر چه بوده، تردیدی نیست که پاره‌ای از تاریخ

ملی ما و بخشی از وجود ماست. پس توسل به هویت اسلامی هم راهگشای موفقی نخواهد بود و پیشاپیش مقرون به شکست و ناکامی خواهد بود. مگر اینکه تقسیم تاریخ ایران به دو دوره اسلامی و قبل از اسلام را فقط مثالی برای ذکر بخش‌های تاریخ ما تلقی کنیم، و گر نه در هر یک از ادوار اسلامی و قبل از اسلام نیز می‌توان به تقسیمات دیگری اشاره کرد. چنانکه در تاریخ قبل از اسلام، ادوار هخامنشی، اشکانی و ساسانی مطرح است و دوره اسلامی نیز خود شامل ادواری است. با این ملاحظات، بطلان این فرض که یک دوره تاریخی را شاخص حقیقت ذات خود بدانیم آشکارتر خواهد شد.

پس حقیقت ما چیست؟ شاید بتوان مانند علمای ریاضی که در معادلات خود مقدار مجهولی را «ایکس» می‌نامند و با اعمال روش‌های خاص ریاضی می‌کوشند مقدار آن را معلوم کنند، ما نیز کل تاریخ خود را، از آغاز تا امروز یک معادله فرض کنیم و حقیقت ذات خود را به جای ایکس، «الف» بنامیم و آن گاه نه مقدار الف، بلکه ذات حقیقی آن را پیدا کنیم.

در این مرحله، فرض این است که حقیقتی به نام «الف» موجود است که تمام ادوار تاریخ ما - اعم از دوره‌های اسلامی و قبل از اسلام - عارض آن شده است. اکنون برای یافتن این حقیقت، اولین قدمی که باید برداریم این است که کل ادوار تاریخی خود را به عنوان امر عارضی نادیده بگیریم تا در وری آن حقیقت خود را ببینیم. محتوای تاریخ ما،

که بنا بر این فرض عارض ذات ما شده است، چیست؟ زبان فارسی که بدان تکلم می‌کنیم، عقاید گوناگون مذهبی که رفتار فردی و اجتماعی ما را تنظیم کرده و می‌کنند، اسطوره‌ها، قصه‌ها و داستان‌های ملی ما، نظام‌های حکومتی که یکی پس از دیگری در کشور ما ظاهر شده و هر کدام چند سال یا چند قرن اداره امور اجتماعی ما را به عهده داشته و هدایت کرده‌اند، سنت‌ها و ارزش‌های اخلاقی ما، قوانین دادگستری و حقوقی، هنرهای ملی شامل موسیقی، نقاشی، خطاطی، شعر و...، حال اگر محتوای تاریخ ما این‌ها هستند، کنار گذاشتن و نادیده گرفتن تاریخ به معنی کنار گذاشتن و نادیده گرفتن این‌ها است و اگر زبان، دین، هنر، اخلاق و... خود را نادیده تلقی کنیم، چه چیزی برای ما باقی خواهد ماند که آن را به عنوان ذات خود، قطع نظر از تحولات تاریخی، لحاظ کنیم.

به نظر می‌رسد که حقیقت ذات ما به عنوان «ملت ایران»، مانند ملت انگلیس، ژاپن، هند و... چیزی جز مجموع تاریخ ما نباشد. راستی

اگر تاریخ هر ملتی را از آن منتزع کنیم، چه چیزی به عنوان ذات آن ملت باقی خواهد ماند؟ پس، حقیقت ذات ما چیزی جز تاریخ ما نیست. «ملت ایران» برابر است با مجموعه تاریخی لغات، اصطلاحات زبان، ارزش‌های اخلاقی، نظام‌های حکومتی، عقاید دینی و... که در طول تاریخ این ملت به ظهور رسیده است؛ و البته ملت هند و ژاپن و آلمان و... نیز همین طور. پس ذات ما به معنی مجموع تاریخ ماست و تاریخ ما مجموعه حوادث و اموری است که در طول زندگی ملی ما جریان داشته و دارد.

اکنون در بحث خود کمی به عقب بازمی‌گردیم. می‌خواستیم عوامل و عناصر بیگانه و خارجی را از ذات خود بزداییم و این امر ما را به بحث در مورد حقیقت ذات خود هدایت کرد و حاصل آن شد که حقیقت ذات ما مجموعه تاریخ ملی ماست. پس عوامل و عناصر خارجی،

یا خارج از ذات ما، همان عوامل و عناصر خارج از تاریخ ماست. معنای این سخن آن است که مجموعه تاریخ ملی ما (اعم از نظام‌های

حکومتی، سنت‌های اخلاقی، عقاید دینی و مذهبی و...) شامل عناصر و اجزائی است که بعضی از آن‌ها داخلی و متعلق به خود ماست

و بعضی دیگر خارجی و بیگانه است. اما اگر خود ما «چیزی جز این مجموعه نیست، با کدام معیار و ملاک می‌توان بعضی از اجزای این

مجموعه را داخلی و خودی و بعضی دیگر را خارجی و بیگانه تلقی کرد؟ مثلاً «با کدام معیار می‌توان گفت دین زرتشت خودی و دین مانی بیگانه است؛ مذهب شیعه خودی و مذهب سنی بیگانه است؛ حکومت سامانی خودی و حکومت قاجار بیگانه است؛ روش شخم زدن با گاو

آهن خودی و روش شخم زدن با تراکتور بیگانه است؛ تبن و آرخالقی خودی و کت و شلوار بیگانه است؛ گلدسته مسجد خودی، اما

بلندگویی آن بیگانه است؛ گاری و درشکه خودی و اتومبیل و هواپیما بیگانه است و... برای اینکه مطلب درست روشن شود بهتر است مثال

های دقیق و مشخصی را انتخاب کنیم. مثلاً در مجموع لغات موجود در زبان فارسی امروز، واژه «صداقت» خودی است یا بیگانه؟ اگر منشأ

پیدایش این لغت در فرهنگ ما و ورود آن را به زبان فارسی در نظر بگیریم، یعنی زمانی را لحاظ کنیم که چیزی به نام زبان فارسی وجود

داشته، اما واژه «صداقت» در آن استعمال نمی‌شده و سپس از زبان دیگری (زبان عربی) وارد زبان ما شده است، با این مقیاس «صداقت» یک

واژه بیگانه خواهد بود؛ یعنی متعلق به زبانی غیر از زبان فارسی ما. حال فرض کنید بخواهیم تمام لغات خارجی و بیگانه را از زبان فارسی بیرون کنیم. در این صورت هر واژه‌ای که به اعتبار منشأ ورود آن به زبان ما، یک لغت خارجی باشد، باید از زبان ما اخراج شود؛ پس تمام لغات لاتین، یونانی، عربی، سانسکریت، آرامی، سریانی، هندی و... را باید از زبان خود برانیم. آیا در این صورت چیزی برای زبان فارسی ما باقی خواهد ماند؟ درامر خارجی بودن و بیگانه بودن با تعریفی که در اینجا از «خارجی و بیگانه» آوردیم، نه یونانی برعربی مرجح است و نه عربی بر انگلیسی یا انگلیسی بر هندی. همه به یک اندازه و به یک معنا خارجی و بیگانه‌اند.

در جواب این سؤال که «با حذف این لغات برای زبان فارسی ما چه باقی خواهد ماند؟» گفتنی است که: اولاً این حکم شامل تمام زبان‌ها است؛ یعنی اگر ملت هند یا ملت انگلیس هم بخواهد لغات خارجی را از زبان خود بیرون کند، با همین سؤال مواجه خواهد بود؛ ثانیاً تعیین دقیق و علمی جواب این سؤال کار زبان‌شناسان است، اما به احتمال قوی چیزی که بتواند جوابگوی نیازهای حیاتی ما باشد باقی نخواهد ماند.

مثالی را که در مورد خارجی بودن از زبان انتخاب کردیم، در مورد سایر شئون زندگی ما نیز صدق می‌کند. مثلاً فرض کنید در کار کشاورزی برای شخم زدن زمین گاواهن یک ابزار داخلی باشد و تراکتور یک ابزار خارجی، در تهیه و نوع خوراک، پوشاک، شیوه تدریس و تحصیل، تعلیم و قوانین دادگاه و ارزش‌های اخلاقی هم می‌توان همین معیار داخلی و خارجی را به کار برد و عناصر خارجی را متمایز کرد، اما مشکل بیرون کردن عناصر خارجی در این زمینه‌ها، کمتر از مشکل بیرون کردن لغات خارجی خواهد بود.

اکنون همین واژه «صداقت» را از دیدگاه دیگری مورد توجه قرار می‌دهیم. امروز تقریباً تمام فارسی‌زبانان این واژه را در گفتارها و نوشتارهای خود به کار می‌برند و مفاهیم ذهنی مد نظرشان را هر جا که اقتضا کند، با توسل به این واژه به دیگران منتقل می‌کنند. همه فارسی‌زبانان معنای آن را به درستی می‌فهمند و بسیاری از مسائل مربوط به تفهیم و تفاهم و ارتباط‌های اجتماعی خود را با توسل به آن حل می‌کنند. وقتی واژه‌ای در یک زبان به این فراوانی کاربرد مفید دارد، از زدن تهمت خارجی به آن چه چیزی نصیب ما می‌شود. در گفتار کارگر درس‌نخوانده‌ای که به دوست و همکار خود می‌گوید «صداقت داشته باش»، خارجی بودن یا نبودن این لفظ به لحاظ منشأ چه تأثیری دارد؟ واژه «صداقت» را که به اعتبار منشأ خارجی است، می‌توان به اعتبار تداول، رواج و کاربرد مستمر آن داخلی و خودی لحاظ کرد. در علوم ریاضی واژه‌های مثلث، مربع، دایره، لوزی، متساوی، متوازی، متقارن، متقاطع و... را در نظر بگیرد. تمام این واژه‌ها به لحاظ منشأ خارجی‌اند. حال اگر به این اتهام بخواهیم آن‌ها را از زبان خود برانیم، اگر مدرس علوم ریاضی نخواهد از این واژه‌ها استفاده کند، چه باید بکند؛ کلمات رادیو، تلفن، اتومبیل، ماشین و... نیز همین‌طور.

حال اگر از حوزه الفاظ خارج شویم و به اشیاء، اعیان، عقاید، افکار، اقدامات و اعمال رجوع کنیم، در آنجا نیز همین قاعده جاری است؛ یعنی بسیاری از این امور به لحاظ ورود به فرهنگ ما خارجی‌اند اما به لحاظ تداول و رواج داخلی‌اند. برای ما ایرانی‌ها با قاشق غذا خوردن، روی صندلی نشستن، کت و شلوار پوشیدن، استفاده از اتومبیل، تلفن، برق و... داخلی است یا خارجی؟ رفتن به مسجد، خانقاه، امامزاده و زیارتگاه نیز مشمول همین حکم است. پس مجموعه اشیاء و اعمال و عقایدی که من مایلم در اینجا آن را «مجموعه تاریخی فرهنگی» بنامم، به لحاظ ورود خارجی‌اند اما به لحاظ تداول داخلی‌اند. فکر بیرون کردن لغات خارجی فکری نسنجیده است. زیرا تعبیر «خارجی» مفهوم دقیق و درستی ندارد.

نتیجه آنکه، حقیقت ذات ما چیزی غیر از مجموعه تاریخ ملی ما نیست. تاریخ ملی ما شامل اشیاء، اعمال و عقایدی است که با آن‌ها زندگی می‌کنیم. این مجموعه به لحاظ اینکه اولین بار به دست ما می‌رسد خارجی است اما به لحاظ اینکه در دست ما متداول می‌شود، داخلی و خودی است و مخالفت ما با امور خارجی در واقع باید مخالفت با چیزی باشد که هنوز متداول نشده است.

تصور ذات یا حقیقت مستقل و متمایز از عوارض تاریخی، ریشه در اسطوره‌های عامیانه و باستانی دارد و فلسفه‌های سقراطی نیز آن را تقویت کرده است. همین اسطوره است که در مورد جهان بینی‌ها و عقاید و مرام‌های سیاسی نیز به کار می‌رود. چنانکه مدافعان مارکسیسم گاهی مدعی‌اند که مارکسیسم حقیقی چیزی است غیر از آنچه در طول تاریخ در نوشته‌های مارکسیستی بروز کرده و غیر از آنچه کشورهای

مارکسیستی به آن عمل کرده‌اند و یا اتباع مارکس گفته‌اند. حتی گاهی گفته می‌شود مسیحیت حقیقی غیر از تاریخ دوهزار ساله مسیحیت است و حقیقت فلان دین هندو غیر از آن است که در مجموعه ادبیات آن دین آمده و پیروان آن بدان عمل می‌کنند. بهتر است برای روشن شدن مطلب مثال محسوس‌تری بیاوریم. اگر کسی بخواهد حقیقت «قالی کاشان» را شناسایی کند، غیر از رجوع به قالی‌هایی که تاکنون در شهر کاشان بافته شده است، چه چیزی را به نام حقیقت قالی کاشان می‌تواند بشناسد و بشناساند؟ حقیقت قالی کاشان همین قالی‌هایی است که در طول صنعت قالی‌بافی این شهر بافته شده و اگر کسی در این مورد تردید کند، هرگز و تحت هیچ شرایطی به چیزی به نام قالی کاشان دست نخواهد یافت. پس می‌توان گفت حقیقت قالی کاشان عبارت است از تاریخ قالی‌بافی در شهر کاشان و محصولاتی که در طول این مدت در این صنعت به دست آمده است. حقیقت ملت ایران، هند، حقیقت صنعت سینما، حقیقت شعر فارسی، حقیقت مسیحیت و... چیزی جز تاریخ این پدیده‌ها نیست. فرض حقیقت مستقل و متمایز از عوارض تاریخی، یک اسطوره و یک تخیل است. اصولاً نحوه تحقق و موجودیت حقایق جز به نحو جزئی و تاریخی قابل تصور نیست و اگر شما مجموع مصادیق تاریخی یک حقیقت را نادیده بگیرید، به هیچ وجه نمی‌توانید به آن حقیقت دست یابید. شخصیت هر فرد بشری چیزی جز مجموع دریافت‌ها، ادراکات و آموزش‌هایی که در طول زندگی خود کسب کرده نیست و این مجموعه عبارت است از تاریخ زندگی فردی او. همان طور که برای شناسایی ملت‌ها هیچ راهی جز رجوع به تاریخ آن‌ها وجود ندارد، برای شناسایی افراد نیز جز شرح زندگی آنان وسیله دیگری در دست نیست.

## ۲. ماهیت تمدن

گاه بین تمدن و فرهنگ فرق گذاشته، و گاه این دو را یکی دانسته‌اند. در این نوشته، واژه «تمدن» را در همان معنای فرهنگ به کار می‌بریم، یعنی این دو واژه را به یک معنی به کار می‌بریم و مقصود ما از این لفظ مجموع دست‌آوردهای بشری است. آنچه را که در طول تاریخ در حوزه‌های علم، دین، هنر، فلسفه، اقتصاد، حقوق، سیاست، اخلاق، اسطوره، سنت‌های اجتماعی و... به دست انسان یا به اراده انسان و دخالت او شکل گرفته و تحقق یافته است، مجموعاً تمدن یا فرهنگ می‌نامیم. معمولاً جنبه‌های خشن‌تر فرهنگ، مثل صنایع، راه تمدن و جنبه‌های لطیف‌تر، مثل شعر و موسیقی را فرهنگ می‌نامند و نیز می‌توان گفت فرهنگ عبارت است از آن بخش تمدن که خاص ملت‌های معینی است و تمدن عبارت است از جهت مشترک ملت‌ها که خاص ملت معینی نیست و متعلق به نوع انسان است. اما چنانکه گفتیم، ما در اینجا این دو لفظ را به یک معنا استعمال می‌کنیم و تفاوت‌های ظریف و دقیق آن‌ها را نادیده می‌گیریم. به همین لحاظ است که می‌توان عنوان این نوشته را «مقابله ما با فرهنگ غرب» گذاشت.

انسان زماناً پیش از آنکه یک موجود فرهنگی باشد، موجودی طبیعی است. به این معنی که، قبل از طرح «نوع» پوشاک، نفس پوشاندن بدن در مقابل گرما و سرما و سایر آفات طبیعی برای او یک مسأله حیاتی است و پیش از آنکه به تنوع خوراک و غذای خود بیندیشد، مطلقاً تهیه خوراک برای رفع گرسنگی و ادامه زندگی برای او یک مسأله حیاتی است و در سایر جنبه‌ها و حوزه‌های زندگی نیز تقدم طبیعت بر فرهنگ یا تقدم حالت طبیعی امور بر حالت فرهنگی آن‌ها، بدون نیاز به دقت و موشکافی، قابل درک است؛ لذا انسان به عنوان یک موجود طبیعی در گوشه‌ای از سطح زمین «وطن» می‌گزیند تا بتواند به نیازهای مربوط به خوراک، پوشاک، مسکن و سایر نیازهای طبیعی خود سامان دهد. وطن‌گزیدن آغاز فرهنگی شدن یا متمدن شدن انسان است. به این ترتیب که مسکن و خوراک و پوشاک خود را متناسب با امکانات پیرامون خود فراهم می‌کند. اینکه انسان دیوار خانه را از سنگ، خشت خام، آجر یا... بنا کند، پوشش خود را از چرم فراهم کند یا از پارچه پشمی یا...، و اینکه خوراک خود را از دانه‌های نباتی فراهم کند یا از میوه‌های درختان یا از گوشت حیوانات دریایی یا... باعث می‌شود که به تدریج شیوه‌های فرهنگی گوناگونی متناسب با شرایط طبیعی محیط زیست او فراهم شود؛ و این آغاز پیدایش فرهنگ‌ها یا تمدن‌های گوناگون است. از این جا به بعد تاریخ آغاز می‌شود و تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها وارد صحنه تاریخ می‌شوند. متناسب با رشد و افزایش پیچیدگی زندگی، سنت، قوانین، مقررات، نظام‌های حقوقی، ارزش‌های اخلاقی، آفرینش‌های هنری، ابزارهای صنعتی، نظام‌های اداری و حکومتی و سایر جلوه‌های تمدن تأسیس می‌شود، رشد می‌کند، درهم تنیده می‌شود و ملیت‌ها، تمدن و تاریخ نوع انسان را به وجود می‌آورد.

درمورد پیدایش تمدن، اعم از اینکه آغاز آن عطیه الهی (موهبت خدایی)، تصادف، موجودات زنده غیر بشری یا فوق بشری و یا هر عامل دیگری باشد، آنچه غیر قابل انکار است این است که تمدن، پدیده‌ای بشری است. آنکه تمدن را آفریده، انسان است براساس ذوق و قریحه بوده یا حس کنجکاوی، حالت حیرت زدگی، نیازهای طبیعی و یا حس تفتن طلبی باعث شده، به هر حال تمدن ساخته و پرداخته دست انسان است. طرح نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی، ساخت ابزارها و وسایل ارتباطی، ابتکار هنرها و صنایع ظریفه، کشفیات علمی و... همه متناسب با ساخت فیزیکی و روانی، ذوق و سلیقه، نیازهای قوای ادراکی او، و احساسات و عواطف درونی انسان است. در تمدن هیچ پدیده «اولاً و بالذات» ضد بشری وجود ندارد. کشنده‌ترین سموم، وقتی برای مقابله با آفات و حشرات و درندگان به کار رود، خیر محض خواهد بود. مخرب‌ترین سلاح‌های جنگی وقتی در مقابل درنده‌خوبی‌های موضعی و محلی بعضی اقوام به کار رود، تماماً در خدمت نوع انسان خواهد بود و از طرف دیگر، مفیدترین پدیده‌ها اگر نادرست مورد استفاده قرار گیرد، ممکن است به مرگ و نابودی انسان منجر شود. چنانکه پرخوری حتی لذیذترین غذاها عامل بیماری است و از ثروت و نعمت فراوان بلاها خیزد که هیچ فقر و دردی مثل آن را نتواند به وجود آورد. پس اگر در تمدن بشری پدیده‌ای مخرب، مضر، مفسد یا خطرناک تلقی شود، بسته به این است که در دست چه کسی است و چگونه به کار می‌رود؛ و گر نه به عنوان یک قاعده می‌توان گفت: هیچ یک از آثار تمدن بشری مطلقاً برای بشر مضر یا مخرب نیست. از این جا می‌توان به قاعده دیگری در مورد تمدن دست یافت و آن اینکه هیچ یک از جنبه‌ها و جلوه‌های تمدن، خاص ملت یا قوم معینی نیست مگر به اعتبار تأسیس تمدن؛ خواه ساختمان‌سازی باشد یا اختراع ابزار و ماشین برای بهبود وضع زندگی یا کشف داروها و روش‌های معالجه بیماری‌ها یا ابتکار ورزش‌ها یا فنون جنگی یا وسایل تفریح و سرگرمی ویا... تماماً حاصل کوشش‌های بشر است. انسان پیش از آنکه وابسته به ملت یا کشور خاصی باشد، اولاً و بالذات، به عنوان «انسان»، خالق تمدن است.

اما چگونگی آفرینش‌ها متناسب است با موقعیت طبیعی و جغرافیایی محل سکونت انسان‌ها حفرقنات از ابتکارات ایرانیان است. این ملت متناسب با شرایط طبیعی این کشور چنین صنعتی از خود نشان داده است. اما حفرقنات «خاص» ایرانیان نیست. به این معنی که وقتی پدیده‌ای به نام قنات تحقق یافت، ملت‌های دیگر هم می‌توانستند و می‌توانند آن را تقلید کنند و از فواید آن بهره‌مند شوند. قنات به اعتبار ابتکار و تأسیس، پدیده‌ای است ایرانی و متعلق به ملت ایران، اما وقتی متداول شد، دیگر به ملت ایران انحصار ندارد. هرملتی که بخواهد - و شرایط طبیعی آن اقتضا کند - دیگر می‌تواند از فواید آن بهره‌مند شود. قنات به اعتبار تداول و رواج منحصر به ملت ایران نیست و هرملتی می‌تواند از آن استفاده کند. اتومبیل و کامپیوتر و اشعه لیزر و ماهواره‌های پژوهشی و ارتباطی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. اگر در اروپا نیاز به حفرقنات بود و ناسیونالیست‌های آن سامان به این بهانه که قنات پدیده‌ای است غیر اروپایی از رواج آن در آن قاره ممانعت می‌کردند، اقدام آن‌ها با حماقت فاصله‌ای نداشت. پس اگر چیزی به نام تمدن اسلامی، تمدن آسیایی، تمدن غربی، تمدن اروپایی، تمدن آمریکایی ویا... مطرح شود، فقط به اعتبار تأسیس و پیدایش است و به اعتبار تداول و رواج، تمدن فقط دارای یک صفت حقیقی و ذاتی است و آن شأن «انسانی» تمدن است. حفرقنات پیش از آنکه «ایرانی» باشد انسانی است و اختراع لیزر نیز پیش از آنکه «غربی» باشد انسانی است. نه هیچ ملتی می‌تواند - و حق دارد - پدیده‌های تمدن را به این بهانه که «مال» اوست در انحصار خود نگه دارد و نه هیچ ملتی حق دارد از ورود پدیده‌های تمدن به کشور خود به این بهانه که «بیگانه» است، ممانعت کند. هر یک از اجزای تمدن به اعتبار تأسیس «مال» ملت خاصی است، اما هیچ کدام به اعتبار تداول مال ملت خاصی نیست و همه بدون استثنا متعلق به انسان است. نتیجه آنکه نمی‌توان از ورود عناصر خاصی از تمدن از کشوری به کشوردیگر به بهانه «بیگانگی» ممانعت کرد.

آیا تنافر و تباعد در اجزای تمدن ممکن است یا اینکه تمدن پدیده‌ای است متشابه الاجزاء؟ مقصود از طرح این سؤال آن است که آیا ممکن است در فرهنگ اسلامی یا چینی یا اروپایی یا... فضایل اخلاقی رشد کرده باشد اما نظام سیاسی فاسد و عقب افتاده باشد؟ آیا ممکن است صنعت و هنر ترقی کند اما سیاست و اقتصاد به انحطاط کشیده شود؟ آیا ممکن است ارزش‌های دینی مترقی باشد اما علم افول کرده و عقب افتاده شود؟ آیا در هر واحد فرهنگی یا در هر تمدنی، علم و اقتصاد و سیاست و اخلاق و صنعت و هنر و دین و نظام اداری و... همه در کنار هم رشد می‌کنند، یا همه در کنار هم تنزل می‌یابند؟ این سؤال رامی‌توان به این صورت خلاصه کرد: آیا تمدن یا فرهنگ متجانس

الاجزاء است یا می‌تواند متغایر الاجزاء نیز باشد؛ یا الزاماً متغایر الاجزاء است، یا اینکه هیچ قاعده و قانون معینی در این مورد بر تمدن حاکم نیست؛ یعنی ممکن است تمدنی دارای اجزاء مشابه باشد و تمدن دیگری دارای اجزاء متغایر؟

طرح سؤال فوق کاری است بس دشوار و نیازمند همتی جسورانه، و یافتن جواب درست آن نیز به مراتب دشوارتر و جسورانه‌تر. نگارنده مدعی و مطمئن نیست که از این آزمون (یافتن جواب صحیح برای این سؤال) موفق به درآید اما «آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید». و کوشش در جهت یافتن جواب آن اگر به غایت مقصود منتهی نشود، حداقل اذهان محققان را متوجه آن خواهد کرد. اولین مشکل این است که برای دست یافتن به جواب درست باید هر کدام از اجزای تمدن جداگانه تعریف شود. اما ورود به تعاریفی از قبیل: اقتصاد چیست یا صنعت چیست و... از حوصله این نوشته بیرون است و اجمالاً می‌توان بنا را بر آن نهاد که تعریف هر یک از آنها فرضاً روشن است. فقط در مورد «اخلاق» به نظر می‌رسد که ابهام آن ایجاد اشکال کند؛ لذا در تعریف آن موقتاً می‌گوییم: اخلاق عبارت است از مجموعه اصول عقلانی که رفتار و کردار انسان را از بی‌نظمی باز داشته، به نظم و انسجام می‌آورد به نحوی که موجب رشد شخصیت انسان و مانع تعدی او به حقوق طبیعی دیگران می‌شود. از این مشکل که بگذریم سؤال فوق را می‌توان در سه بخش یا سه فرض تنظیم نمود:

۱. تمدن الزاماً مشابه الاجزاء است؛

۲. تمدن الزاماً متغایر الاجزاء است؛

۳. قانون خاصی بر تمدن حاکم نیست و به دلایلی که بر ما روشن نیست، در بعضی موارد دارای اجزای مشابه و در بعضی موارد دارای اجزاء نامتجانس است.

فرض سوم قطعاً مردود است؛ زیرا نهایتاً به این نتیجه می‌انجامد که شناخت مبانی تمدن ممکن نیست؛ و این سخن حاکی از شکاکیت مطلق است و شکاکیت مطلق به دلایلی که اکنون مورد نظر نیست مردود است. پس باید بنا را بر آن نهاد که تمدن و مبانی آن شناختی است؛ لذا شقوق اول و دوم باقی می‌ماند. در میان این دو فرض، له و علیه هر کدام می‌توان ادله‌ای اقامه کرد و در نهایت می‌توان عقیده خود را بر اینکه تمدن مشابه الاجزاء و متجانس الاجزاء است، تثبیت کرد. دلایلی که به نفع این ادعا می‌توان اقامه کرد از این قرار است.

## الف - استقراء تاریخی

ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن در مورد مشرق زمین می‌گوید: در میان اقوام ابتدایی، رشد هنر با کاهش توحش و افزایش فضایل اخلاقی نسبت مستقیم دارد و هر چه فعالیت هنری بیشتر گسترش یافته، به همان نسبت نیز فضایل اخلاقی رشد کرده و از توحش و درنده خوئی مردم کاسته شده است. این نسبت در بین اخلاق و دین هم محفوظ است؛ یعنی تقویت اعتقادات دینی مردم با تحمل مشکلات و صیوری و بردباری و مراعات حقوق دیگران نسبت مستقیم دارد. البته «تقویت اعتقادات» مردم غیر از پیچیدگی دستگاه اداری دین و تشریفات ظاهری آن و ادعاهای مدعیان دین است. مقصود از تقویت اعتقادات دینی آن است که مردم دل و جان خود را به ارزش‌های دینی بسپارند و این حالت همیشه با مراعات تشریفات دینی ملازمت ندارد. ویل دورانت با توسل به شواهد تاریخی، دین را یکی از ارکان تمدن به حساب آورده است و از مضامین و تعبیرات اومی توان دریافت که او دین را از پشتوانه‌های سلامت زندگی به حساب می‌آورد. این نسبت را می‌توان بین اخلاق و دین و هنر، و بین اخلاق و رشد صنعت و کشاورزی هم مشاهده کرد. به این ترتیب که رشد صنعت حاصل جهد و سعی انسان است و این جهد و سعی انسان صنعتگر برای تولید لوازم صنعتی و بهبود کیفیت آن‌ها، چنان او را به خود مشغول می‌کند که فرصت پرداختن به انحرافات اخلاقی را از او می‌گیرد. بنابراین شواهد تاریخی و مشاهدات جامعه‌شناسی، ردایل اخلاقی اغلب توسط کسانی رخ می‌دهد که تن به کار نمی‌دهند و اوقات خود را صرف امور باطل می‌کنند و بیشتر منحرفان اخلاق افراد لابلایی و هرزه گرد و بیکاره‌اند. اما نسبت سایر بخش‌های تمدن بایکدیگر، بسیار واضح‌تر از نسبت‌هایی است که ذکر شد؛ مثلاً نسبت رونق صنعت با رونق اقتصاد، به وضوح یک نسبت مستقیم است؛ یعنی قابل تصور نیست که در کشور شرایط صنعتی عالی و مطلوب باشد اما شرایط اقتصادی خراب و نامساعد. به این ترتیب، شواهد تجربی نشان می‌دهد که بین اجزای تمدن نسبت مستقیم برقرار است؛ به این معنی که اجزای تمدن در یک



واحد مفروض، یعنی دریک ملت مشخص، همزمان باهم رشد یا تنزل می‌کنند. درملت‌هایی که به دلایلی انسجام اجتماعی آن‌ها متزلزل می‌شود، شرایط اجتماعی آن‌ها نیز باهم به فساد و تباهی کشیده می‌شود. خرابی شرایط اقتصادی، بنا بر تجربه، رشد رذایل اخلاقی را در پی دارد و خود معلول فساد نظام سیاسی است و در کنار آن کیفیت هنرها و عقاید دینی مردم نیز سیر نزولی می‌پیماید و در مجموع آن جامعه را گرفتار فساد و حیات اجتماعی آن را به رکود و تعطیلی دچار می‌کند.

افول و سقوط تمدن‌ها در تاریخ جز این نیست. تاریخ حتی یک مورد نشان نداده است که تمدنی درحالی که اقتصاد درخشانی داشته سقوط کرده باشد یا در حالی که فضایل اخلاقی آن به قوت خود باقی بوده، نیروها و عناصر آن تمدن رو به ضعف نهاده است. پس بنا بر شواهد تاریخی، اجزا و عناصر هر تمدنی از لحاظ قوت و ضعف، فساد و صلاح، و رونق و رکود، متجانس و مشابه است. اگر صحیح و درست و بارونق باشد، همه چیز آن صحیح خواهد بود و اگر فاسد و ناصالح و از رونق افتاده باشد همه چیز آن فاسد خواهد بود. تمدن مانند درختی است که اجزای آن یا همه باهم رشد می‌کنند یا همه باهم رو به افول می‌گیرند.

ب - قانون ترقی و حرکت تاریخ از توحش به تمدن

حرکت تاریخ یا پیدایش تمدن‌ها در تاریخ را می‌توان به سه صورت تصور کرد:

۱. حرکت تاریخ، حرکتی است پیش رونده، رو به ترقی و حاکی از بهبود کیفیت زندگی، پایداری، ثبات، صلاح و سلامت؛
۲. حرکت تاریخ حرکتی است رو به افول، تنزل، قهقراپی، فسادپذیر و در نهایت رو به عدم و نابودی؛
۳. حرکت تاریخ در حقیقت حرکت نیست، بلکه از مجموع جریان‌هایی حکایت دارد که شبیه حرکتند، مثل حرکت فیلم سینمایی که در واقع حرکت نیست، بلکه فقط در خیال ما نوعی حرکت می‌نماید. نه پیشرفتی هست و نه تنزلی، بلکه چرخش‌هایی است متوالی حاکی از درجا زدن پی در پی.

از میان فرض‌های سه گانه فوق، بطلان فرض سوم چنان واضح است که ابطال آن به هیچ دلیل و برهانی نیاز ندارد. اینکه بر تاریخ هیچ قانونی حاکم نیست و حرکت تاریخ فقط نوعی توهم است و در حقیقت، هیچ چیز تغییر نمی‌کند، فقط می‌تواند ادعای کودکان ساده لوح یا کسانی باشد که جسم آن‌ها رشد کرده، اما عقلشان در مرحله کودکی باقی مانده است و حتی بیش از این. حماقت اصلاح‌ناپذیر خواهد بود که انسان شیوه شخم زدن با گاو آهن و تراکتور - هردو - را ببیند و ادعا کند که چیزی عوض نشده است؛ عمل جراحی با چاقو و اشعه لیزر هردو را مشاهده کند و ادعا کند که تفاوتی در کار نیست، یا نظام‌های بردگی و قانون کار و بازنشستگی و بیمه را ببیند و بگوید چه فرقی می‌کند؛ جنایت‌های چنگیز و تیمور و امثال آن‌ها و تشکیل دادگاه‌های محاکمه سران آلمان نازی را مشاهده کند و بگوید چیزی عوض نشده است و...

و اما فرض دوم، یعنی اینکه حرکت تاریخ حرکتی نزولی و قهقراپی است. این فرض حداقل با دو مشکل مواجه است که اگر نتوانیم این دو مشکل را حل کنیم، بناچار باید آن را رها کنیم. اشکال اول اینکه بنا بر شواهد تاریخی دست آورده‌های انسان در تمدن رو به افزایش است. اگر دریک مقطع تاریخی معین، مثلاً در یک دوره پانصد ساله، شرایط زندگی انسان را از ابتدا تا انتهای آن با هم مقایسه کنیم، معلوم خواهد شد که انسان در طول تاریخ یا چیزی از دست نداده یا اگر چیزی از دست داده، در عوض بهتر از آن را به دست آورده است. به عنوان مثال، ممکن است انسان در طول تاریخ سلامت جسم و جان خود را از بعضی جهات از دست داده باشد، مثلاً امروز به بیماری‌هایی گرفتار شده باشد که پانصد سال پیش چنان بیماری‌هایی وجود نداشته است. اما به هر حال نباید انکار کرد که بیماری‌هایی که انسان به مدد رشد صنعت طب از شر آن‌ها نجات یافته، بسیار خطرناک‌تر از بیماری‌هایی بوده که احتمالاً در دوره جدید گرفتار آنها شده است. روابط اجتماعی و حقوق بین المللی انسان تماماً روبرو رشد و تکامل بوده است و در این زمینه‌ها انسان نه فقط در طول تاریخ چیزی از دست نداده، بلکه همواره به امکانات تازه‌ای دست یافته است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد از وقتی که موجودی به نام انسان در سیاره زمین پیدا شده وضع و حال او رو به بهبود بوده است.

اشکال دوم اینکه سیر نزولی تاریخ به معنای معدوم شدن واز هستی به نیستی رفتن امکانات وجودی است؛ و این فرض در عقل انسان جایگاهی ندارد. اگر تاریخ سیر نزولی داشته باشد، منطقاً به این معنی خواهد بود که روزی تمام خواهد شد. این فرضیه نه فقط قابل دفاع نیست که قابل تصور هم نیست. لذا می ماند فرض اول، به این عنوان که حرکت تاریخ رو به ترقی است؛ و اگر قانون ترقی پذیرفته شود، تمام اجزای تمدن باید روبه رشد باشد. نه تنها صنعت و اقتصاد و امور سیاسی امروز بهتر از ادوار گذشته است که شرایط اخلاقی و روحی انسان امروز نیز یقیناً بهتر از انسان پیش است.

در هر واحدی، ناسازگاری اجزای آن، باعث انهدام آن می شود. هر پدیده ای اگر دارای اجزای ناسازگار باشد، نمی تواند به موجودیت خود ادامه دهد. مثلاً در وجود نباتات، ریشه و ساقه و برگ ها در یک همکاری طبیعی شرایط استمرار حیات گیاه را فراهم می کنند. در موجودات مصنوعی هم همین قاعده جاری است. سقف و دیوار یک ساختمان حافظ یکدیگرند نه مخرب یکدیگر. در وجود یک ماشین، اجزا با هم توافق کامل دارند. استمرار تمدن بشری حاکی از توافق و سازگاری بین اجزای آن است. نه اخلاق فاسد می تواند صنعت و هنر پدید آورد و نه رونق صنعت و اقتصاد با وجود اخلاق فاسد امکان پذیر است.

اخلاق پایه و اساس تمدن است. تاکنون کراً اشاره کرده ایم که تمدن، مجموع دست آوردهای بشری است. معنای پیشرفت و ترقی در خود این تعریف نهفته است. تمدن اگر مجموع دست آوردها باشد، نه جریانی رو به فساد و تباهی و یا سیر قهقراپی، و نه حرکتی است چرخشی و حاکی از درجاندن، بلکه حرکتی است روبه ترقی و پیشرفت.

اکنون این سؤال مطرح است که در مجموعه تمدن، پیشرفت و ترقی دقیقاً به کدام عنصر تعلق می گیرد؟ یعنی آن چیست که پیش می رود؟ ماهیت تمدن عبارت است از تغییرات و دگرگونی هایی که انسان با تکیه بر فکر و اندیشه خود در موارد طبیعی ایجاد می کند. انسان با ایجاد تغییر در شکل و فرم قطعات چوب و آهن، گاهی آن ها را به صورت گاو آهن (خیش) در می آورد و گاهی به صورت تراکتور، تا با استفاده از آن زمین را شخم بزند و گاه به تدوین قوانین و مقرراتی می پردازد تا با استفاده از آن ها به رفتار خود نظم

و انسجام بخشده. پس ماهیت تمدن، مجموعه قواعد و ضوابطی است که انسان وضع می کند و در مواد طبیعی اعمال می کند. پیشرفت های انسان همین نظم و انسجامی است که در رفتار خود به وجود می آورد و اگر دستگاه اخلاقی را از زندگی انسان حذف کنیم، در مواد طبیعی هیچ تغییری رخ نخواهد داد و این مواد به صورت طبیعی خود باقی خواهند ماند. به این ترتیب، در هر یک از آثار آفرینش و خلاقیت انسان، آنچه ترقی و پیشرفت کرده، فکر و اندیشه انسان است و ماده طبیعی فقط به تبع فکر انسان تغییر می کند. قطعات یک ماشین اگر صرف نظر

از فکر و اندیشه ای که بر آن حاکم است لحاظ شود، چیزی جز مقداری چوب و فلز و سایر مواد طبیعی نخواهد بود که از آن جهت که ماده ای است طبیعی، هیچ ترقی و پیشرفتی در آن قابل تصور نیست. آهن مفتول، آهن ورق و آهن موجود در سنگ معدن به لحاظ طبیعی باهم فرق ندارند. این فکر و اندیشه است که در آهن ورق غیر از آهن مفتول است. به زبان ارسطویی، می توان گفت تمدن دارای صورت و ماده ای است که پیشرفت و ترقی آن متعلق به صورت است و ماده اصولاً قابل ترقی نیست. از این جا می توان نتیجه گرفت که این عنصر انسانی تمدن (صورت تمدن) است که تغییر می کند و عنصر طبیعی آن قابل ترقی نیست. پس آنچه ترقی می کند فکر و اندیشه و عقیده و آرمان و خواست و آرزوی انسان است. نتیجه عمده ای که از این بحث بدست می آید این است که ترقی در اخلاق پایه و اساس ترقی است.

هر کجا تغییرات صنعتی رخ داده است اخلاق متحول شده و به تبع آن مواد خام طبیعی تغییر کرده است. رشد صنعتی بر رشد اخلاقی دلالت دارد؛ پس این فرضیه که رشد صنعت و هنر را با تنزل اخلاق قابل جمع می داند، از اساس و پایه باطل است. بیشتر از یک پیشرفت، وجود ندارد، آن هم پیشرفت اخلاقی است. به تبع رشد اخلاق و هماهنگی با آن سایر اجزای تمدن هم ترقی خواهد کرد. اگر تمدن در ناحیه خاصی از کره زمین، یعنی در میان ملت خاصی، روبه افول نهد، ابتدا از اخلاق شروع می شود. به این ترتیب، اخلاق زیر بنای تمدن است و ترقی در یک تمدن، اساساً و اصولاً ترقی اخلاقی است و مواد طبیعی در قالب صنعت و هنر به تبع رشد اخلاقی تغییر می کند.

### ۳. انتقال تمدن

هرگاه دو واحد فرهنگی یعنی دو کشور یا دو فرهنگ مختلف با یکدیگر در ارتباط باشند، برخی عناصر فرهنگی آن‌ها به یکدیگر سرایت می‌کند. که بسته به وضعیت می‌توان آن را ارتباط فرهنگی یا تهاجم فرهنگی نامید. ارتباط فرهنگی یا تهاجم فرهنگی ممکن است به صورت ورود عقاید دینی و مذهبی یا مرام‌های سیاسی و یا صنعت، هنر، آداب و اخلاق، فرم لباس، خور و خواب، لوازم زندگی و نظام‌های فلسفی و علمی از کشوری به کشور دیگر مثل انتقال علوم یونانی به جهان اسلامی و ورود فرهنگ اسلامی و علوم اسلامی از ایران به اروپا در قرون وسطی باشد.

انتقال عناصر فرهنگی ممکن است به صورت مبادله، یعنی دو طرفه باشد؛ به این معنی که از دو فرهنگ فرضی الف و ب هر کدام عناصری به یکدیگر بدهند و از یکدیگر بگیرند. چنانکه صنایع جدید اروپایی وارد هند شده و بعضی عناصر فرهنگی هند از قبیل فرم لباس و نوع خوراک و بعضی ورزش‌های بومی آن وارد اروپا می‌شود. و یا ممکن است یک طرفه باشد؛ به این معنی که از دو فرهنگ فرضی یکی مطلقاً صادرکننده عناصر فرهنگ و دیگری مطلقاً واردکننده باشد، مثل ارتباط اغلب ممالک غربی با بعضی ممالک شرقی. عامل عمده در صدور یا ورود عناصر فرهنگی یا اجزای تمدن دو چیز است: اول قدرت و توان و غنا و باروری کشور یا فرهنگ صادرکننده از جهات مختلف هنری، صنعتی، اقتصادی و سیاسی؛ دوم استعداد قبول و گنجایش کشور واردکننده، چنانکه از تمدن جدید غرب، علم و صنعت آن بیشتر نصیب ژاپن شده و تقلید از عناصر پست و بی ارزش آن نصیب ممالک عقب افتاده آسیا. ورود عناصر فرهنگی از تمدنی به تمدن دیگر یا از ناحیه‌ای از کره زمین به ناحیه دیگر، از قبیل انتقال علوم یونانی به جهان اسلام، انتقال علوم جدید غربی به ژاپن و انتقال علوم اسلامی در قرون وسطی به اروپا، جریانی طبیعی، مکانیکی و خود بخودی است. چنانکه اگر ما ایرانیان امروز به جای تبتان و آرخالق، کت و شلوار می‌پوشیم، اگر چه در زمان رضا شاه اقدامی اجباری برای این کار شده، اما امروز آزادانه و به میل خود این لباس را انتخاب می‌کنیم و حتی اگر رضا شاه به متحدالشکل کردن لباس اقدام نمی‌کرد، به احتمال زیاد فرم لباس ما تغییر می‌کرد. همانطور که بدون اجبار چراغ نفتی ما به چراغ برق و حمل و نقل ما با چهارپایان به حمل و نقل موتوری و بسیاری از عناصر فرهنگی کهن ما به عناصر جدید فرهنگی تبدیل شد.

### ۴. نتیجه

مسئله ما و تمدن غرب، امروز تحت عنوان کلی‌تر سنت و تجدد مطرح است. مقصود از «ما» در واقع سنت ماست و مقصود از غرب چیزی است که امروز «تجدد» (مدرنیته) نامیده می‌شود. حال اگر مفهوم «ما» بنا بر آنچه گفتیم چیزی جز تاریخ ما نباشد، تجدد عبارت خواهد بود از آن چه که به تاریخ ما افزوده می‌شود و افزایش تجدد به تاریخ (پیوند سنت و تجدد) خود یک جریان تاریخی است که مخصوص زمان ما نیست. تجدد عبارت است از افزوده‌های تدریجی به سنت تاریخی، چنانکه مثلاً در صدر اسلام و در پایان عصر ساسانی ورود اسلام به کشور ما پدیده‌ای «نو» بوده است و کسی نمی‌تواند منکر این واقعیت باشد. پس مقابله سنت و تجدد خود فرآیندی تاریخی است. نمونه‌های مقابله سنت و تجدد در تاریخ فراوان است. مقابله ابوسفیان و ابوجهل با پیامبر اسلام (ص) نمونه این تقابل است. ابوسفیان از موضع دفاع از سنت در مقابل نوآوری پیامبر (ص) با او مخالفت می‌کرد. ابوسفیان مدافع سنت‌ها و پیامبر (ص) در اندیشه اصلاح آن بود. آنچه مدرن و جدید نامیده می‌شود، اعم از دین جدید یا نظام اقتصادی جدید یا صنعت و هنر جدید یا الگوهای اقتصادی و سیاسی جدید، در مجموع چیزی نیست جز دست آوردهای تازه برای بهبود زندگی و ملاک و معیار رد و قبول آن تشخیص صلاح و فساد آن است. عناصر اصلاح‌کننده زندگی را باید پذیرفت خواه متعلق به سنت باشد خواه جدید؛ و عناصر فاسدکننده آن را باید حذف کرد خواه متعلق به سنت باشد یا جدید.

حرکت تاریخ در دیدگاه سنتی قهقراپی و رو به فساد تصور می‌شده است؛ زیرا برای تاریخ یک عصر طلایی تصور می‌کردند که متعلق به گذشته است. پس تاریخ بنا بر این دیدگاه هر چه پیش می‌رود از عصر طلایی فاصله می‌گیرد و رو به فساد می‌رود، اما در عصر جدید حرکت تاریخ را از نوع بهبود و اصلاح تصور کرده‌اند. اعتقاد به اینکه حرکت تاریخ رو به اصلاح و بهبودی است، اندیشه‌ای جدید است.

در نظر معتقدان به ترقی تاریخ، عقیده‌ای که در فلسفه آلمانی در آرای کانت و شاگردان او تبلور یافت، اساس ترقی و اصلاح اخلاقی انسان است. تاریخ ترقی، تاریخ درک انسان و تکامل آن از حقوق متقابل و رشد آزادی است. به خصوص کاسیرر ترقی تاریخ را به معنی رشد آزادی تفسیر کرده است. (Krois. P. 175)

پس حل مسأله ما و تمدن غرب به این صورت ممکن است که از این تمدن آنچه را که صالح به نظر می‌رسد، بدون تعصب جذب کنیم و آنچه را که فاسد به نظر می‌رسد بدون تردید دفع کنیم. تشخیص عناصر صالح از فاسد تمدن غرب (یا هر تمدنی) قطعاً مشروط به درک علمی از شرایط زندگی در این زمان است. بر اساس شرایط و مقتضیات زندگی امروز، عناصر صالح تمدن غربی عناصر انسانی آن است. این عناصر خاص مغرب زمین نیست، بلکه متعلق به بشریت است. نه کسی می‌تواند این عناصر را به این بهانه که غربی و بیگانه است طرد کند و نه غربی‌هایی توانند از ورود این عناصر به ممالک شرقی و آسیایی ممانعت کنند. عناصر سازنده تمدن اعم از اینکه خاستگاه آن غرب باشد یا شرق متعلق به نوع انسان است و وابستگی شرقی یا غربی ندارد. اصول تمدن قابل تعمیم به کل بشریت است. (سیدنی پولارد. ص ۱۰)

اگر قدرت تشخیص عناصر مفید (صالح) از عناصر مضر (فاسد) وجود داشته باشد (قدرتی که نتیجه درک و تربیت علمی ست)، می‌توان تمیز داد که تجدد سیراب کننده درخت سنت و موجب شادابی و نشاط آن است. سنتی که از عناصر مفید تمدن جدید تغذیه نکند، تقدیر تاریخی آن افسردگی، پیری، فرتوتی، ناتوانی، ضعف و نهایتاً حذف آن از صحنه تاریخ خواهد بود. به نظر می‌رسد که تمدن‌ها « در گذشته » به همین علت نابود شده‌اند. اصولاً ساختار فرهنگی سنت‌ها چیزی نیست جز انباشت تاریخی نوآوری‌ها. بنا بر گواهی تاریخ، هیچ سنتی به صورت بسته بندی شده از آسمان نازل نشده است. سنت‌ها حاصل کار و کوشش و نوآوری‌های مستمر انسان در تاریخ است. منابع و مآخذ:

ویل دورانت. تاریخ تمدن. جلد ۱. انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. تهران. ۱۳۶۵

سیدنی پولارد. اندیشه ترقی. ترجمه حسین اسد پورپیرانفر. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴

ehT aidepoleycne fo yhpsoalihp drawdE5 , uap  
"nhoJ ciMleahC. reriSSaK, siorK"

## خدا در اندیشه ارسطو

دکتر زکریا بهارنژاد

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

ارسطو در فلسفه و کلام سنتی ما، حکیمی الهی و بعضاً پیامبر معرفی شده است؛ در حالی که نمی‌توان حتی او را، به قطع، موحد دانست؛ چه رسد به آن که پیامبر یا حکیمی الهی باشد. این دیدگاه چند علت داشت:

۱. ادعای برخی متکلمان مسیحی مبنی بر آشنایی سقراط و افلاطون با دین موسی (ع) در مصر؛  
۲. استفاده متکلمان قرون وسطی، از جمله آگوستینوس و توماس آکوئینی، از فلسفه ارسطو برای تفسیر مسیحیت و سعی در انطباق میان مسیحیت و فلسفه ارسطو؛

۳. انتساب برخی آثار نو افلاطونیان به ارسطو و افلاطون؛ و استفاده فلاسفه اسلامی از این آثار.

در حالی که ارسطو، برخلاف ادیان توحیدی، خدا را علت فاعلی جهان نمی‌داند؛ چون ماده و عالم را ازلی می‌داند؛ به آفرینش و معاد مورد نظر ادیان الهی اعتقاد ندارد؛ خدای او فقط به خود و به کلیات می‌اندیشد و به انسان توجه ندارد؛ او صرفاً علت غایی جهان است و جهان و انسان به شوق او حرکت می‌کنند و حتی گاه می‌خواهند همانند او شوند. این مقاله بدون هیچ پیش‌داوری و با توجه به آثار خود ارسطو و آثار شارحان و

مفسران او، دیدگاه ارسطو درباره خدا را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد.  
واژگان کلیدی: خدا، ارسطو، نو افلاطونیان، فلاسفه اسلامی.

×××

خدا مساله همیشگی ذهن و اندیشه بشر بوده، و چه آثار بر جای مانده از انسان‌های اولیه یا نوشته‌های علمی، فلسفی، ادبی، عرفانی و غیره تا عصر حاضر - همگی - این مدعا را تایید می‌کنند. درباره گرایش بشر به خدا، نظرات گوناگونی ابراز گردیده است: برخی آن را معلول عوامل اقتصادی و زائیده فقر می‌دانند؛ بعضی مولود عوامل روان‌شناختی (ترس)، و گروهی از جامعه‌شناسان نیز انگیزه گرایش بشر به خدا را معلول جهل او می‌دانند. در مقابل، اسلام و برخی متفکران غربی (باربور، ص ۳۸) علت گرایش بشر به خدا را در «فطرت» او جستجو می‌کنند و بر این باورند که گرایش به خدا و نیایش کردن در مقابل او نیاز اولیه روح آدمی است؛ انسان همان طور که به خودش متوجه است و از خود غافل نیست، خدا را نیز در عمق جان خود و دل خویش می‌یابد و فراموشی خدا به منزله فراموش کردن خود است. ولا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ. (حشر / ۱۹) انسان همان طور که در وجود خود شک نمی‌کند - چرا که خود را به «علم حضوری» در می‌یابد - در وجود خالق و آفریدگار خود نیز شک و تردید روا نمی‌دارد. شک و تردید برخی انسان‌ها در وجود خدا نه از عدم اقناع گری دلایل اثبات وجود خدا، بلکه بیشتر از آن جا ناشی شده است که آنان نتوانسته‌اند درست اندیشه کنند و گرنه بلا درنگ وجود او را تصدیق می‌کردند؛ افي الله شك فاطر السماوات والارض. (ابراهیم / ۱۰)

این مقاله به بررسی و ارزیابی اندیشه‌های ارسطو درباره خدا می‌پردازد. در فلسفه و کلام سنتی ما، ارسطو «حکیم الهی» و بعضاً پیامبر معرفی شده است (ملکیان، ج ۱، ص ۳۴۲)؛ درحالی که با مراجعه به نوشته‌های خود ارسطو و شارحان غربی او معلوم می‌شود که حتی نمی‌توان او را به قطع موحد دانست، چه رسد به آنکه حکیم یا پیامبر بوده باشد.

### خدا در اندیشه ارسطو

این امر به چند علت رخ داده است:

۱. برخی ادعای متکلمان مسیحی قرون وسطی مبنی بر آشنایی سقراط و افلاطون - استاد ارسطو - با دین یهود در مصر (مجتهدی، ص ۱۱)؛
۲. استفاده متکلمان قرون وسطی، از جمله آگوستینوس و توماس آکوئینی، از فلسفه ارسطو برای تفسیر مسیحیت و سعی در انطباق میان مسیحیت و فلسفه ارسطو، و ارائه چهره‌ای موحد و معتقد به خدای ادیان ابراهیمی از ارسطو - و فلسفه اسلامی نیز که بیشتر از فلسفه «نو افلاطونی» متأثر بوده، موضوع حکیم بودن فلاسفه یونان را از این راه دریافت کرده است؛
۳. انتساب نابجای کتاب ائو لوجیا، بخشی از تاسوعات افلوپین، به ارسطو - تا جایی که فارابی در کتاب المجمع بین رأی الحكمین بر مبنای این کتاب، به این گمان که از نوشته‌های ارسطو است، سعی کرده است آرا و نظرات افلاطون را با ارسطو سازش دهد.

### خدا در فلسفه ارسطو

اساس فلسفه ارسطو را قوه و فعل (= ماده و صورت) تشکیل می‌دهد. این دو از مفاهیم کلیدی فلسفه او هستند. ارسطو می‌گوید: ذات یا جوهر شیء (= صورت) در حقیقت همان وجود است از آن حیث که وجود است (= موجود بما هو موجود)؛ و بالاتر از جوهر، اصلی وجود ندارد که جوهر یا صورت را به آن ارجاع دهیم و اگر ذات یا صورت یا ماهیت مبدأ اول باشد، فعلیت خواهد بود و فعلیت، هم به لحاظ منطقی، هم به جهت زمانی و هم به لحاظ ذات و معرفت، بر قوه تقدم دارد، و انتقال از قوه به فعل جز به واسطه یک موجود بالفعل امکان ندارد. نسبت فعل به قوه، مانند شخص بیدار نسبت به شخص خفته، یا مانند نسبت نگرنده به کسی است که چشمانش را فرو بسته است، یا مانند نسبت مجسمه به مفرغ، و خلاصه مانند نسبت شیء تام به شیء ناتمام است. (بریه، ص ۲۵۷-۲۵۸)؛ ارسطو، ترجمه شرف الدین خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۲۹۷)

مفهوم حرکت در نظر ارسطو از ارتباط ماده و صورت با یکدیگر پدید می‌آید (ارسطو، ص ۲۶۳)؛ بدین صورت که انتقال از قوه به فعلیت را حرکت می‌نامد و در تعریف آن می‌گوید: «حرکت، کمال شیء بالقوه است از آن حیث که بالقوه است.» (ارسطو، ص ۲۶۴) مقصود ارسطو از انتقال، انتقال تدریجی است، و آن را در مقابل انتقال دفی (= ناگهانی)، یعنی در مقابل گون و فساد به کار می‌برد. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۲۶۴)

ارسطو از تمایز میان ماده و صورت به تمایز میان موجود محسوس و نامحسوس می‌رسد و می‌گوید: حرکت از خواص موجود محسوس است که از ماده و صورت ترکیب شده است و چنین موجودی علاوه بر حرکت، از زمان، مکان، انقسام و دگرگونی برخوردار است. در مقابل، موجود نامحسوس، موجودی دارای فعلیت تام (= فعلیت محض)، فاقد حرکت، زمان، مکان، انقسام و تغییر. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۵) ارسطو چنین موجودی را «محرک نامتحرک» می‌نامد که علت غایی جهان است و جهان به عشق او و یا برای «تشبه» به او حرکت می‌کند. ارسطو، بر این اساس، از بحث درباره حرکت به بحث درباره «محرک نخستین» می‌رسد. از نظر او، تمایز میان خدا و جهان بدین گونه است که خدا «فعلیت محض» است، اما جهان از ماده و صورت ترکیب یافته است. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۵)

### دلایل و براهین اثبات وجود خدا در فلسفه ارسطو

ارسطو سه یا چهار دلیل و براهان در اثبات وجود خدا اقامه نموده است، که برخی از راه «جهان‌شناسی» و برخی نیز از راه «غایت‌شناسی» وجود خدا را اثبات می‌کنند.

#### ۱. براهان امکان و وجوب

برهان امکان و وجوب که گاه به صورت بحث سلسله علل مطرح شده، بدان معنا که هر حادث و یا حادثه‌ای باید علتی داشته باشد که آن علت نیز به نوبه خود معلول علتی پیشین و مقدم بر خود باشد تا برسد به علت اولی یا علت العمل. (باربور، ص ۲۵) ارسطو در کتاب مابعد الطبیعه، در تبیین حرکت، به خصوص حرکت «مستدیر» (= دورانی) افلاک، نوعی براهان وجوب و امکان (= جهان‌شناختی) به کار برده است:

از آنجا که موجود محرک هست که خودش متحرک نیست، و موجود بالفعل است، این (موجود) ممکن نیست که به هیچ روی دارای حالات گوناگون شود. زیرا حرکت مکانی (نقله) نخستین شکل دگرگونیهاست، (و نخستین شکل حرکت مکانی نیز) حرکت دایره‌ای (مستدیر) است، اما این (حرکت) را نیز آن موجود به حرکت می‌آورد. پس آن وجوباً (ضرورتاً) موجود است. و تا آنجا که (موجود) واجب (ضروری) است، (وجودش) خیر و جمال است و بدینسان مبدأ است، زیرا واجب دارای این معناهاست: یکی آنکه به اجبار است، زیرا برخلاف رغبت (horme) است، دیگر آنکه بودن آن «نیکی یا خوش» (toeu) یافت نمی‌شود، و نیز آنکه ناممکن است به گونه دیگری موجود باشد، مگر مطلقاً (آن گونه که هست) پس به چنین مبدأ است که آسمان و طبیعت وابسته‌اند. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۴۰۰)

چنانکه آشکار است ارسطو مبدأ (= محرک نامتحرک) را وجود واجبی (= واجب الوجود)، و وجود ماسوی را وجودی وابسته (= ممکن الوجود) می‌داند. اگر روش ارسطو در اثبات «محرک نامتحرک» را نوعی براهان وجوب و امکان، یعنی نوعی جهان‌شناختی بدانیم، باید بگوئیم که ارسطو تلاش نموده از طریق موجود متحرک (= مقید و مشروط) وجود موجود نامتحرک (= مطلق و نامشروط) را به اثبات برساند؛ به بیان دیگر، ارسطو از وجود متحرک‌های این عالم، اثبات می‌کند که همه آنها علت نخستینی دارند؛ بر این اساس، کاملاً صحیح خواهد بود که گفته شود ارسطو نیز به براهان وجوب و امکان قایل بوده است؛ هر چند از لحاظ تاریخی ابتکار و ابداع این براهان به حکیمان مسلمان (= فارابی و ابن سینا) نسبت داده شده، به خصوص ابن سینا که ادعا کرده است برای اولین بار این براهان را ابداع نموده و الهام بخش او نیز قرآن بوده است. او این براهان را براهان «صدیقین» نامیده است. (ابن سینا، الاشارات، ج ۳، ص ۶۶)

می‌توان بین این دو نظر جمع کرد؛ بدین معنا، گر چه ارسطو آن را مطرح نموده، اما - چنانکه از عبارات او بر می‌آید - جوانب آن را شرح و تفصیل نداده است، بلکه در دوره اسلامی حکیمان با بهره‌گیری از تعالیم قرآنی این برهان را تفسیر و شرح کرده‌اند. ابن سینا این برهان را بر چهار قاعده مهم فلسفی استوار کرده و آن را بهترین برهان در اثبات وجود خدا دانسته است. او می‌گوید: یک محاسبه عقلی ما را در این برهان به نتیجه می‌رساند و مقدمات به کار رفته در آن همگی بدیهی است. قواعد چهارگانه ابن سینا به این شرح است:

۱. در جهان، موجود، بلکه موجوداتی وجود دارند، و جهان آنچنانکه سوفسطائیان می‌پندارند، ساخته وهم و خیال انسان نیست (= اثبات اصل واقعیت مستقل از ذهن)؛

۲. بنا بر حصر عقلی (= قابل افزایش نبودن تقسیم) موجود از دو حال خارج نیست، یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود، حالت سومی برای آن نمی‌توان فرض کرد؛

۳. ممکن الوجود برای موجود شدن، محتاج مرجح و علتی است که آن را ایجاد کند؛ زیرا ممکن الوجود دارای امکان ذاتی (= امکان ماهوی) است و نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و به تعبیری «لا اقتضاء» است، و امکان ذاتی برای موجود شدن یک شیء کافی نیست و گر نه هر موجودی بدون علت و مرجح یافت می‌شد و اشیاء به علت فاعلی نیازمند نبودند؛

۴. از لحاظ فلسفی «دور» و «تسلسل» باطل است؛ یعنی رابطه میان علت و معلول نمی‌تواند به صورت تعریف شیئی به خود و نفیس خود (دور) و یا به صورت بی‌نهایت و تسلسل باشد. (ابن سینا، الاشارات، ص ۱۸ و ۶۶)

ابن سینا از چهار مقدمه فوق، نتیجه می‌گیرد که جهان و موجودات واقع در آن ممکن الوجود هستند؛ بنابراین، همه معلولند و اگر علت وجودی آن‌ها موجود نباشد، آن‌ها نیز موجود نخواهد شد؛ زیرا هیچ معلول و مشروطی بدون علت و شرط موجود نمی‌شود؛ به بیان دیگر، اگر خدا نبود، جهان نیز موجود نبود و چون جهان و جهانیان موجودند، از وجود اثر و معلول به وجود علت و مؤثر پی می‌بریم. (ابن سینا، الاشارات، ص ۱۸ و ۶۶)

## ۲. اثبات موجود محرک نامتحرک

ارسطو در اثبات وجود محرک نامتحرک می‌گوید:

اگر نگوئیم به ضرورت، لااقل محتمل این است که از سه حالت ممکن نه تنها دو تا بلکه سومی هم با واقعیت انطباق دارد. (ما به تجربه شیئی را می‌شناسیم که متحرک است، بی‌آنکه خود یا چیز دیگری را به حرکت آورد (مانند سنگی که از جایش حرکت داده می‌شود)، همچنین شیئی را می‌شناسیم که متحرک است و در عین حال خود یا چیز دیگر را نیز به حرکت می‌آورد (مانند عصایی که انسان آن را به حرکت می‌آورد)، پس چرا شق سوم واقعیت نداشته باشد، یعنی شیئی که دیگری را به حرکت می‌آورد ولی خودش متحرک نیست. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۹؛ گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۵)

ارسطو در بیان استدلال خود می‌افزاید:

حرکات بلاانقطاع که در جهان به طور ازلی و ابدی روی می‌دهند، اگر نخواهیم تسلیم تسلسل شویم، باید از علتی نهایی، از محرک اول ناشی شوند. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۶)

به طور کلی محرک از آن حیث که محرک است، مطلقاً متحرک نمی‌تواند بود؛ زیرا محرک بالفعل همان چیزی است که متحرک بالقوه چنان است؛ مثلاً گرم از آن حیث که گرما می‌دهد، یا دانشمند از آن حیث که دانش می‌آموزد محرک است؛ حال اگر محرک - چنانکه افلاطون می‌گفت - متحرک نیز باشد، باید یک شیء در یک آن و از یک لحاظ هم بتواند گرم و هم ناگرم، و هم دانا و هم نادان باشد. (بریه، ج ۱، ص ۳۸۳)

آن‌گاه ارسطو این فرض را که «محرک نامتحرک» ممکن است، محرک خویشتن باشد، رد می‌کند و می‌گوید:

اگر موجودی محرک خود باشد بسیط نیست، بلکه ناگزیر مرکب از دو جزء است که یکی از آن دو محرک غیرمحرک و دیگری

محرک به این محرک است. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۸۳)



در چیزی که خود، خود را حرکت می‌دهد، باید میان دو عامل فرق گذاشت، که یکی متحرک است و محرک نیست و دیگری محرک است، بی آنکه متحرک باشد و نخستین منشأ حرکت همین دومی است. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۹؛ گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۶)

محرک همان موجود بالفعل است، از آن حیث که با شیء متحرکی که قابل مرور از قوه به فعل بوده است به هم رسیده‌اند. نمونه عمل محرک، عملی طبیعی است که بیماری را شفا می‌دهد یا مجسمه سازی است، که پیکری را می‌تراشد؛ یعنی عملی که حرکات را چنان تنظیم می‌کند که ماده‌ای قابلیت اخذ صورتی را می‌یابد که در نزد محرک وجود بالفعل دارد، چنین عملی هم مبدأ تنظیم و هم مبدأ تحریک خواهد بود، و از همین رو است که اگر محرک عمل خود را قطع کند حرکت نیز قطع خواهد شد. (بریه، ص ۳۸۳-۳۸۴) ارسطو در پایان نتیجه می‌گیرد که:

در کنار مفهوم‌های مرکب «متحرک غیرمتحرک» و «متحرک محرک»، باید مفهوم مرکب «محرک غیرمتحرک» نیز در جهان باشد. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۴۰۱؛ گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۴)

انعکاس «برهان محرک غیرمتحرک» در اندیشه فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان در دوره یونانی مآبی، قرون وسطی و دوره اسلامی همیشه برهان ارسطو را ارج نهاده، بعضاً تلاش نموده‌اند نارسایی‌های موجود در آن را توجیه و یا ندیده بگیرند؛ و از این طریق آن را مطابق اعتقادات دینی خود تفسیر نمایند؛ و با اینکه «محرک نامتحرک» ارسطو تنها علت غایی جهان است و خود او به این موضوع تصریح نموده است، این متکلمان تلاش نموده‌اند نقش فاعلیت و خالقیت را نیز به آن بدهند. (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت و روح فلسفه در قرون وسطی)

ارسطو در این برهان از وجهه یک عالم طبیعی بحث کرده است، نه از وجهه یک فیلسوف الهی. ۱. برهان محرک اول بر پنج اصل مبتنی است:

۱. حرکت نیازمند محرک است؛
۲. محرک و حرکت، زماناً توأم‌اند؛ یعنی انفکاک زمانی آن‌ها محال است؛
۳. هر محرک، یا متحرک است یا ثابت؛
۴. هر موجود جسمانی، متغیر و متحرک است؛
۵. تسلسل امور غیرمتناهی محال است. (طباطبایی، ج ۵، ص ۶۰، نظر استاد مطهری)

اثبات موجود مطلق در برابر موجود نسبی

ارسطو برای اثبات موجود مطلق چنین استدلال می‌کند: «آن‌جا که خوب وجود دارد باید موجود خوب‌تری هم وجود داشته باشد» (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۴۰۱) - که در واقع از طریق مقایسه موجود «بهرتر» و «بهترین» به وجود موجود مطلق استدلال می‌کند.

ارسطو از سلسله ناقص موجودات به موجود کامل‌تر می‌رسد و یا از وجودات متغیر و نسبی در عالم طبیعت، وجود موجود ثابت مطلق را نتیجه می‌گیرد. به نظر می‌رسد که شیخ شهاب الدین سهروردی در اثبات نظریه قاعده «امکان اشرف» تحت تأثیر ارسطو بوده و از او الهام گرفته است؛ چه، در امکان اشرف نیز وجود موجود اشرف از طریق موجود اخس اثبات می‌گردد و این عیناً همان چیزی است که ارسطو گفته است.

#### ۴. اثبات وجود خدا از راه علت غایی

چهارمین دلیل ارسطو در اثبات وجود خدا، «غایت‌مندی جهان» است. او معتقد است تمام موجودات عالم، اعم از جمادات، نباتات، حیوان و انسان، رو به غایتی دارند و هیچ موجودی عبث و بی‌هوده آفریده نشده است. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۹) او می‌نویسد:

با توجه به دو معنی غایت و تمایز آن از یکدیگر، معلوم می‌شود که علت غایی در میان موجودات نامتحرک قرار دارد، چه، علت غایی اولاً به معنی موجودی است که عمل برای خیر آن انجام می‌گیرد و ثانیاً به معنی خود مطلوب است (یعنی خیر که بنفسه مطلوب است). این دومی در میان اشیاء نامتحرک است و اولی چنین نیست. (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۸۰-۴۸۱)

علت غایی، غایت است و طبیعت این غایت طوری است که او برای چیزی دیگر نیست، بلکه هر چیز دیگر برای اوست. اگر چنین چیز نهایی وجود دارد، پس ممکن نیست که جریان کون به طور نامتناهی ادامه یابد، ولی اگر چنین چیزی نیست پس علت غایی وجود ندارد. متفکرانی که مدعی بی‌نهایتی سلسله شدن [= کون] اند، بی آنکه خود بدانند، «خیر» را از میان بر می‌دارند، در این صورت عقل نیز در جهان نخواهد بود؛ زیرا لاقلاً مردمان عاقل هر عملی را برای غایتی به جا می‌آورند و همین خود نهایت است؛ زیرا غایت نهایت است. (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۷۷)

ارسطو از راه ابطال تسلسل علل نامتناهی و اثبات این که همه غایت‌ها به یک «غایه الغایات» منتهی می‌شوند، نخست اثبات می‌کند که در جهان «خیر» و نیروی متفکر (= عقل) وجود دارد، سپس نتیجه می‌گیرد که سلسله علل طبیعی محدودند؛ و چون محدودند، غایت دارند؛ و غایت آن‌ها یک موجود بالفعل، سرمدی و ازلی است.

البته این دلایل در آثار او به این صورت تفکیک نشده، بلکه همه آن‌ها تعابیر و بیانات مختلفی از برهان «محرک نامتحرک» هستند که مهم‌ترین برهان ارسطو در اثبات وجود خدا است.

#### ارزیابی و تحلیل

چنانکه اشاره شد، مهم‌ترین استدلال ارسطو برای اثبات وجود خدا برهان «محرک نامتحرک» است: محرک نامتحرک ارسطو چگونه خدایی است و اساساً تصور ارسطو از خدا چگونه تصویری است؟ برداشت و تلقی ارسطو از خدا چه گونه است؟ خدایی را که او معرفی کرده چه صفاتی دارد؟ آیا خدای ارسطو همان خدای ادیان ابراهیمی (= یهوه، پدر انسان، الله) است یا با آن فاصله و تفاوت بسیار دارد؟ و آیا خدای مورد نظر او یک خدای شخصی است که می‌توان با او ارتباط برقرار کرد و با او سخن گفت و درد دل نمود؛ یا موجودی است کلی و ذهنی و دور از دسترس، که نه خالق جهان است و نه به آن علم و آگاهی دارد؟

پیش از پرداختن به جزئیات نظر ارسطو، لازم است چند تفاوت اساسی میان خدای ارسطو و خدای ادیان ابراهیمی بیان شود:

۱. در تمام ادیان توحیدی، خدا، خالق عالم است؛ و کسی است که جهان و جهانیان را در شش شبانه روز (شش دوره، شش مرحله) از عدم به ساحت وجود آورده است؛ بنابراین، علاوه بر علت غایی جهان، علت فاعلی آن نیز هست. اما ارسطو ماده را ازلی می‌داند و مسأله خلقت و آفرینش برای او مطرح نیست. از نظر او، خدا، موجود (= ماده) را موجود (= متحرک) نموده است، اما در ادیان ابراهیمی سخن از خلق از عدم مطرح است. دانشمندان و متفکران دینی ازلیت عالم را همیشه مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ زیرا آن را با عقیده به توحید ناسازگار می‌دانند. ابوریحان در یکی از اعتراضات و اشکالات خود بر ابن سینا، عقیده ارسطو را در مورد ازلیت عالم مورد انتقاد قرار داده، حتی به آن نسبت «کفریات» و «خرافات» داده است. او در خطاب به ابن سینا می‌نویسد:

حاشا که یحیی (نحوی) را به فریبکاری نسبت توان کرد، شایسته‌ترین افراد به این لقب ارسطو است که «کفریات» خویش را آراسته است. گمان می‌کنم که ای حکیم که بر کتاب یحیی و ردّ او بر «برقلس» در موضوع ازلیت عالم، و کتاب دیگرش درباره «خرافات» ارسطو و کتاب دیگرش تفسیر کتب ارسطو وقوف نیافته‌ای... (مطهری، ج ۱، ص ۱۳۴؛ نصر، ص ۲۴۸-۹)

همچنین امام محمد غزالی به نظر فلاسفه درباره ازلیت و قدیم بودن عالم نسبت کفر می‌دهد. (غزالی، ص ۳۲ و ۳۶)؛

۲. خدا در ادیان ابراهیمی موجودی است شخصی که به انسان توجه و لطف دارد؛ و دست یافتنی است؛ انسان با او ارتباط برقرار می‌کند؛ منجی انسان از ضلالت و گمراهی به نور و هدایت است؛ پاداش دهنده و کیفر دهنده است؛ همه انسان‌ها را در روز معاد گرد می‌آورد؛ نیکوکاران را پاداش، و بدان را کیفر می‌دهد؛ و به مخلوقات خود علم و آگاهی دارد. اما خدای ارسطو دست یافتنی نیست؛ توجهی به انسان ندارد؛ به عکس، انسان نگران اوست و به او توجه نشان می‌دهد؛ همچون یک آهن ربای عظیم انسان به او جذب می‌شود؛ فقط به اندیشه‌های خود می‌اندیشد؛ تنها طریقی که برای کسب رفتار خدای گونه پیش روی بشر گشوده است، اندیشیدن مانند او است؛ به کلیات می‌اندیشد، نه افراد؛ اندیشه مجرد صرف (= فکر فکر)، یا فکر خوداندیش است؛ بی‌نقص و جاودان است؛ و از آن جا که همیشه این چنین است، انسان نیز گاه می‌خواهد همانند او شود. ارسطو در مابعدالطبیعه وجود آسمان‌ها و جهان طبیعت را به چنین اصلی وابسته می‌داند. (ارسطو، ترجمه لطفی ص ۴۸۲)؛ و لذا خدا را امری کلی فرض می‌کند که تنها به کلیات می‌اندیشد و نه به اشخاص. (فیل، ص ۸۱)؛

۳. اصل مشترک میان تمام ادیان توحیدی، قبول و پذیرش «شریعت» و قانون الهی‌ای است که برای هدایت انسان از طرف خدا و توسط پیامبران و سفیران الهی آورده شده است، و رابط بین خدا و انسان، حقیقتی است که به نام وحی و الهام بر برگزیدگان خداوند، یعنی بر پیامبران نازل شده است و آنان با خدا ارتباط نزدیکی دارند؛ و چون از نیروی «عصمت» برخوردارند در تلقی وحی الهی و همچنین در تبلیغ آن خطا نمی‌کنند.

از نظر ارسطو، چون خدا هیچ توجهی به انسان ندارد - چه توجه داشتن برای او نقص است و سبب می‌شود او به صفات بشر توصیف گردد - قانون و شریعتی را هم برای انسان نفرستاده، و انسان هیچ گونه مسئولیتی در برابر خدا ندارد؛ لذا خدا او را نه پاداش می‌دهد و نه کیفر؛ و نه احتیاج دارد که با او ارتباط برقرار کند؛ توجهی به انسان ندارد، چون عالی به سافل توجهی ندارد و اگر چنین کند، لازم می‌آید او هم صفات مخلوقات را پیدا کند و این برای موجود عالی (= خدا) نقص است.

## نقد و بررسی

بیان ارسطو درباره «محرک نامتحرک» چندان قاطع و روشن نیست، زیرا او استدلال خود را با تردید و احتمال بیان کرده: اگر نگوییم به ضرورت، لااقل محتمل این است که از سه حالت ممکن نه تنها دو تا، بلکه سومی هم با واقعیت انطباق دارد. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۴)

علاوه بر آن که سخن او محل شک است، تفسیر او از «محرک نامتحرک» نیز متضمن تناقض است؛ زیرا او در بخش‌های هفتم و نهم از یک «محرک نامتحرک»، اما در فصل هشتم از پنجاه و پنج «محرک نامتحرک» سخن می‌گوید. افلوپین (= پلوتینوس) معتقد است که ارسطو رابطه این محرک‌ها با محرک اول را به کلی مبهم رها کرده، و می‌پرسد: «چگونه ممکن است تعداد کثیری از آن‌ها [= محرک و نامتحرک] وجود داشته باشد؟ زیرا ماده بنا بر عقیده ارسطو اصل فردیت است.» (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۰-۱)

در نظر ارسطو گرچه محرک طبیعی عنصر، محرک حیوان، و محرک آسمان - هر سه - طبایع مختلف دارند، صفت مشترک نیز در آن‌ها وجود دارد و آن این که هر سه محرک، خود غیرمتحرکند؛ و هر کدام از اجناس حرکات (= طبیعی، حیاتی، فلکی) به جنس دیگری از محرک غیرمتحرک (= طبیعت، قوه متصوره نفس، محرک فلک) مربوط است؛ پس قاعداً باید این قبیل محرکات بسیار زیاد باشد، یعنی به تعداد حرکات یا لااقل به تعداد سلسله‌هائی از حرکات متمایز باشد. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۳) کاپلستون می‌گوید:

قابل توجه است که ارسطو ظاهراً عقیده کاملاً مشخصی درباره تعداد محرک‌های نامتحرک نداشته است؛ بدین ترتیب که در فیزیک سه عبارت هست که به کثرت محرک‌های نامتحرک اشاره می‌کند و در مابعدالطبیعه نیز از این کثرت سخن می‌گوید. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۰؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۸۸)

و برای توجیه کلام ارسطو در پاورقی می‌نویسد:

دودینگر آنکه فکر می‌کند که این سه عبارت بعداً افزوده شده است، لیکن چون فقط در عبارت سوم است که ارسطو هستی بالفعل بسیاری از محرک‌های نامتحرک را فرض می‌کند، رُس (Ross) به طور معقول نتیجه می‌گیرد که تنها این عبارت بعد از تکمیل مابعدالطبیعه افزوده شده است. (کاپلستون، ص ۳۶۰)

ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است که متعلق علم صحیح را نباید در عالمی که ماورای محسوسات (= عالم مثل) است، جستجو کرد، بلکه معرفت به امور الهی از حیثه قدرت بشر خارج است. از همین جا است که تردّد ارسطو در بین توحید و شرک آغاز می‌شود. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۸)

از نظر ارسطو خدا و طبیعت دو عاملی هستند که از حقوق برابر برخوردارند؛ و طبیعت در برابر خدا قرار دارد و به عنوان یک عامل مستقل عمل می‌کند؛ و همانند خدا نامتحرک است. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۳) از دیدگاه ارسطو «خدا یگانه منشأ نظم متناسب با غایت نیست» (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶) اما «خدا و طبیعت هیچ کار بیهوده نمی‌کنند.» (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶) در فلسفه ارسطو گاه نیز طبیعت جای خدا را می‌گیرد: «طبیعت چنین می‌خواهد.» (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶) خدا و طبیعت از نظر ارسطو نیروهایی هستند که در عالم حکومت می‌کنند و به عنوان ذرات الهی پرستیده می‌شوند، نه این که در یک سو طبیعت، و در سوی دیگر خدایی موجود بنفسه باشد که مستقلاً عمل کند. ارسطو از خدا - به عنوان خدای موجود بنفسه - هرگونه عمل، اثربخشی، حتی خواستن و در نتیجه خواستن نیک، و نظریه غایت را سلب می‌کند. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۷)

چنانکه اشاره شد، سخنان ارسطو درباره خدا، تناقض آشکار دارد. او به صراحت از چند خدایی سخن گفته است، در حالی که «محرک نامتحرک» او تنها محرک افلاک و آسمانها است و نه طبیعت و موجودات مادی این عالم. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۴) خدای ارسطو فرمانفرمای افلاک و موجودات آسمانی است، و هیچ توجهی به موجودات زمینی ندارد. البته کسانی هم معتقدند که ارسطو به خدای واحد معتقد بوده که پیش از این به علل و عوامل پیدایش این نظریه اشاره شد.

برخی شارحان و مفسران ارسطو، سعی دارند میان نیت و اعتقاد قلبی ارسطو و شیوه و رفتار فلسفی او تفکیک قائل شوند؛ بدین معنی که میل قلبی ارسطو به جانب توحید بوده است، با این توجه که در نظر او وحدت آلی عالم را جز بر وحدت علت غائی آن نمی‌توان حمل کرد؛ و قول خود را با شرح شعری از اُمِرس (Homere) ختم می‌کنند که «نیکو نیست که خداوندگار چند تا باشد.» و این شعر در حکم شعاری برای همه آنانی بود که در یونان قبل از مسیحیت به توحید قائل بودند. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۵؛ بریه، ج ۱، ص ۲۸۸؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۹۶)

### عامل تناقض در گفتار ارسطو

به نظر می‌رسد چند خدایی یونانی، ارسطو را قانع نمی‌ساخت؛ از سوی دیگر عقیده به توحید نیز با جهان‌شناسی او ناسازگار بود. ارسطو در آثار خود از یک سو از اندیشه وحدت جهان و یگانگی آسمان دفاع می‌کند و کره آسمان را کل نظام کیهانی می‌داند و از سوی دیگر از یک «محرک نامتحرک» نامحسوس و روحانی سخن می‌گوید. برخی شارحان برای این تناقض دو انگیزه بر می‌شمارند:

۱. بیم از مشوش ساختن جریان منظم و قانونی طبیعت؛

۲. ترس از حمل صفات انسانی بر خدا. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۹)

ارسطو از یک سو روحیه‌ای علمی داشت و لذا نمی‌توانست جریان قانونمند طبیعت را از آن سلب کند؛ و از طرف دیگر بیم آن داشت که اگر صفاتی مانند «خالقیت»، «مدبّر عالم بودن» و... را به خدا نسبت دهد، لازم خواهد بود که خدا به عنوان یک موجود روحانی و نامحسوس به مادون خود توجه کند و اگر به مادون خود توجه کند، مانند انسان خواهد بود؛ بنابراین نباید صفات مختص به انسان را به او نسبت داد.

تناقضی که در آثار ارسطو مشاهده می‌شود، نتیجه آشتی‌ناپذیری دو نیرو در نظام فکری و جهان‌شناسی او است: از یک سو، روح علمی بسیار قوی‌ای دارد که نمی‌تواند از نظام‌مند و قانونمند بودن طبیعت، صرف نظر کند؛ و از طرف دیگر اعتقاد او به خدای «نامحسوس» در مقابل خدایان طبیعی یونان نیز نیرومند است؛ زیرا اعتقاد به خدایان طبیعی او را قانع نمی‌کرد.

ارسطو نتوانسته است همچون فارابی و ابن سینا رابطه خدا و طبیعت را تبیین کند. از نظر ارسطو، رابطه خدا با طبیعت، رابطه قدیم ذاتی (ازلی) با قدیم ذاتی (ازلی) است؛ چون هر دو عالم را همانند خدا ازلی می‌داند. در صورتی که از نظر حکمای اسلامی، رابطه خداوند با طبیعت، رابطه قدیم ذاتی با حادث زمانی است. از نظر این حکما، عالم طبیعت، علاوه بر حدوث ذاتی که در آن همه ممکنات شریکند، حدوث زمانی نیز دارد.

ارسطو به بهانه اینکه اگر خدا خالق و آفریدگار باشد، لازم می‌آید که به صفات انسانی متصف شود هرگونه خالقیت و اثربخشی را از او می‌گیرد. و از این نکته غفلت می‌ورزد که لازمه چنین تزییعی از ذات باری، اثبات حقیقت ابدی و ازلی دیگری - به نام عالم طبیعت و یا هر چیز دیگر - در مقابل ذات حق تعالی است.

از نظر حکمای اسلامی، عالم طبیعت، فیض حق تعالی است و توسط او خلق شده است؛ و بنابراین حادث خواهد بود.

### انتقادات دیگر بر ارسطو

علاوه بر تناقضی که در گفتار ارسطو در تبیین «محرک نامتحرک» وجود دارد، نارسایی‌های دیگری نیز در نظریه او وجود دارد:

۱. خدای ارسطو، تحت تأثیر اندیشه یونانیان، یک خدای شخصی نیست؛ زیرا او نه جهان را ایجاد کرده و نه آن را باقی می‌دارد؛ به بیان دیگر، او نه علت مُحدثه عالم است و نه علت مبقیه آن؛ علمی به جهان ندارد؛ و داوری پاداش دهنده یا کیفر دهنده نیز نیست. و یقیناً خدای شبیه انسان نیز از افکار او بسیار دور است؛ اما چون محرک اول را «عقل» یا «فکر» می‌داند، نتیجه خواهد شد که خدای او، در معنای فلسفی خود، یک خدای شخصی است؛ ضمناً و مهمتر آنکه، دلیلی هم وجود ندارد که ارسطو «محرک اول» را معبود شمرده باشد، چه رسد به آنکه او را وجودی دانسته باشد که باید در پیشگاهش نماز گزارد. خدای ارسطو یک خدای کاملاً خودگرای است، لذا کاملاً منتفی خواهد بود که آدمیان بکوشند تا با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. ارسطو در اخلاق کبیر می‌گوید:

کسانی که فکر می‌کنند به خدا می‌توان محبت ورزید، بر خطا هستند؛ زیرا اولاً، خدا نمی‌تواند محبت ما را پاسخ دهد. ثانیاً، ما به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم که خدا را دوست داریم. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۱)؛

۲. از آن جا که ارسطو ماده را ازلی می‌داند، برهان جهان‌شناختی او مبدأ جهان، یعنی آفرینش را مد نظر ندارد؛ و لذا «محرک اول» مورد نظر او یک خدای خالق نخواهد بود، چون عالم از نظر ارسطو از ازل بوده و خدا تنها آن را صورت بخشیده، بی آنکه آن را خلق کرده باشد. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶)

از نظر ارسطو «کون» عبارت است از تغیر در جوهر؛ و لذا هیچ چیز نمی‌تواند از عدم پدید آید، بلکه از چیزی دیگر پدید می‌آید. فاعل در این ایجاد، دو وجه ماده و صورت را متاثر می‌سازد؛ یعنی ماده را حرکت می‌دهد تا آنچه را که در آن بالقوه است، بالفعل شود. [ارسطو می‌گوید:] «واقعیت جهان را جوهر و عرض تشکیل می‌دهد و خدا هم جوهر است، منتهی جوهر روحانی و نامحسوس.» و «ماده و صورت، علت پیدایش جسم اند و برای علت پیدایش آن عامل دیگری - که نوافلاطونیان آن را نظریه «فیض» و ابن سینا «واهب الصور» نامیده است - وجود ندارد. رابطه عناصر با «محرک نامتحرک» تنها از این حیث است که عناصر برای رسیدن به مکان‌های طبیعی خود با آن همکاری می‌کنند و به بیان دیگر «محرک نامتحرک» سبب جنبش و بیدار شدن خواص نهفته در عناصر می‌شود. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶)؛

۳. به عقیده ارسطو، خدا یا «محرک نامتحرک»، تنها علت غایی عالم طبیعت است و نه علت فاعلی آن؛ زیرا اگر خدا علت فاعلی فیزیکی حرکت می‌بود و - به اصطلاح - عالم را می‌راند، خود نیز متحمل تغیر می‌شد؛ یعنی عکس‌العملی از «محرک» بر «محرک» وارد می‌آمد، و اگر عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد آید، ذات خدا نیز منفعل خواهد شد.

علت اینکه ارسطو خدا را علت فاعلی و ایجادي عالم نمی‌داند، آن است که اگر خدا علت فاعلی و ایجادي عالم باشد، شبهه

«پارمنیدس» ۳ (Parmenides) وارد خواهد بود؛ یعنی باید گفت: معدوم موجود شده است. (کاپلستون، ج ۱، ص ۶۱)؛

۴. محرک نامتحرک به حکم آنکه غیرمادی است، نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد؛ به بیان دیگر، فعالیت خداوند، فعالیت فکر است. اما متعلق فکر او چیست؟ معرفت، یعنی مشارکت عقلانی با متعلق خود؛ حال، متعلق فکر خدا باید بهتر از همه متعلقات ممکن باشد و معرفت خدا، نمی‌تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد؛ بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی خود را می‌شناسد؛ یعنی تنها به خود و ذات خود علم دارد. بر این اساس، ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر» یا فکر خوداندیش، تعریف می‌کند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۱؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۸۰) ارسطو آنچه‌آن مقام خدا را بالا برده است که هیچ فعالیتی را نمی‌توان به او نسبت داد.

تبیین فلسفی این نظریه آن است که: «العالی لا یلتفت الی السافل»: موجود برتر به خاطر موجود پایین‌تر کاری انجام نمی‌دهد، بلکه همیشه مطمئن نظر هر فاعلی از فعلی که انجام می‌دهد یا ذات خویش است، یا امری برتر از آن. سوختن هیزم توسط آتش و تر شدن پارچه توسط آب، صرفاً نه به خاطر آن است که آتش و آب چیزی را سوزانده یا مرطوب کرده باشند، بلکه هر کدام در پی تکمیل و حفظ ذات و جوهر خویش است؛ همان‌طور که نفس ناطقه نیز در تدبیر بدن همواره جویای هدف برتر خود، یعنی رسیدن به مقصد عالی و اصلی خویش است نه آنکه در این تدبیر صرفاً کمال اعتدال را بجوید؛ بنابراین، خداوند نیز در جهان یا از هر فعلی که از او صادر شود، غرضی جز معطوف به ذات خود ندارد؛ زیرا موجود یا مرتبه‌ای برتر از او وجود ندارد که بخواهد برای اتصال به آن کاری انجام دهد؛ و برای مادون خود هم فعالیتی انجام نمی‌دهد. (ابن سینا، شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۴۹)؛

۵. نقص دیگری که در نظریه «محرک نامتحرک» دیده می‌شود، آن است که ارسطو خدا را «فعلیت محض» می‌داند، نه «وجود محض». «فعلیت محض» - به تصریح ارسطو - جوهر است و جوهر نیز ماهیت است؛ بنابراین خدای ارسطو از ماهیت و چستی برخوردار است. خدای ارسطو، از آن رو «فعلیت محض» است که اگر چیزی ماده نداشته باشد و - به قول ارسطو - «نامحسوس» باشد، مجرد و فعلیت محض خواهد بود.

گذشته از ماهیت داشتن خداوند، لازم می‌آید «فعلیت محض» کثیر باشد و نه واحد؛ زیرا از لحاظ فلسفی، «فعلیت محض» منحصر در یک فرد نیست، بلکه هر آنچه فاقد قوه و استعداد باشد، از نظر فلسفی، مجرد و فعلیت محض است.

ابتکار فارابی و به خصوص ابن سینا آن بود که مبنای نگاه فلسفی و جهان‌شناسی خود را به جای جوهر، عرض، ماده و صورت ارسطو، براساس «ممکن الوجود» بودن عالم و «واجب الوجود» بودن صانع قرار دادند. بر مبنای همین تقسیم مبتکرانه بود که آنان جهان و ماسوی الله را «ممکن الوجود»، و خدا را «واجب الوجود»، «وجود محض»، «صرف الوجود» و «وجود مطلق» معرفی کردند.

حکمای اسلامی موجودات عالم را ممکن ذاتی می‌دانند؛ لذا مناط علت احتیاج معلول به علت را همان امکان ماهوی اشیا دانسته، براساس نظریه «امکان ذاتی عالم» نتیجه می‌گیرند که هر ممکن الوجودی سرانجام باید به یک «واجب الوجود» منتهی گردد، و گرنه دور و یا تسلسل لازم خواهد آمد؛ و به این طریق، اثبات می‌کنند که «عالم امکان» برای موجود شدن خود محتاج علت فاعلی ایجادي است؛ زیرا عالم طبیعت، یک موجود ممکن است و ممکن برای موجود شدن خود، به مرجح محتاج است.

اما ارسطو بنای عالم را بر «امکان استعدادی» استوار ساخته، که در آن هر امر بالقوه (=موجود)، از طریق حرکت، به امر بالفعل (=امر موجود دیگر) تبدیل می‌شود. بر مبنای «امکان استعدادی»، عالم تنها به «علت غایبی» محتاج است که در آن موجودی به موجودی دیگر تبدیل می‌شود؛ و به «علت فاعلی» که در آن امر عدمی به امر وجودی تبدیل شود نیازی ندارد؛

۶. چنانکه اشاره شد، ایراد و نقص دیگری که بر تئوری «محرک نامتحرک» وارد است، آن است که «محرک نامتحرک» نمی‌تواند علت فاعلی و «ایجادی» ی عالم باشد. بنا به عقیده ارسطو، محرک نامتحرک، صرفاً «علت غایبی» عالم است؛ یعنی جهان به‌انگیزه شوق به جانب خدا حرکت می‌کند. خدا «صورت محض» است و با ماده پیوستگی ندارد. اجسام طبیعی از آن جهت حرکت می‌کنند که به «صورت» عشق

می‌ورزند و می‌خواهند ماده را از قوه به فعل در آورند، اما خدا «صورت محض» است که عالم برای اشتیاق به او در حرکت، جنبش و تکاپو است.

### چرا ارسطو عالم را ازلی می‌داند؟

درباره این موضوع که آیا جز ذات باری، موجود یا موجودات دیگری نیز وجود دارند که «ازلی» باشند، نظرات گوناگون هست. پیش از ارسطو، افلاطون معتقد بود که «علاوه بر «خیر مطلق» یعنی خدا، «مثل» نیز مجرد و ازلی هستند.» (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۶۵) ارسطو ماده و صورت را که دو مبدأ تکون اشیاء هستند ازلی می‌دانست. شاید ارسطو در مخالفت با استادش، افلاطون، به ازلیت ماده قائل شده است. او با نوشتن کتاب سیاست، در واقع با مدینه فاضله به مقابله برخاست، و تلاش کرد نگاه واقع بینانه‌تری را در سیاست ارائه دهد. چنانکه گفته‌اند: «ارسطو، سیاست را از آسمان‌ها به زمین آورد.» این سخن کنایه‌ای است از این که مدینه فاضله افلاطون با دیدی آرمان‌گرایانه نگاه شده است، اما ارسطو به سیاست نگاهی واقع بینانه انداخته است.

ارسطو با طرح ازلی بودن ماده، خواسته است نگاهش به عالم را واقع بینانه کند. او به طور صریح و آشکار، نظریه مثل افلاطونی را رد می‌کند. این مخالفت ارسطو با افلاطون را حتی در مرجع کلیات نیز می‌توان مشاهده کرد. افلاطون مرجع کلیات را «عالم مثل» می‌داند، در صورتی که ارسطو مرجع کلیات را در همین عالم جست و جو می‌کند و مرجع کلیات را ذهن آدمی می‌داند، نه عالم مثل. از نظر قدما دو نوع حرکت وجود داشت:

۱. حرکت مستقیم، که در آن آغاز و پایانی وجود دارد؛ یعنی دارای مبدأ و منتهی است؛ زیرا آنان معتقد بودند که ابعاد مکانی عالم برخلاف ابعاد زمانی آن منتهی است؛ بنابراین، در آن ابتدا و انتهای وجود دارد؛
  ۲. حرکت مستدیر؛ مانند حرکت فلک که در آن هیچ آغاز و پایانی نیست؛ یعنی مبدأ و منتهی ندارد و به همین جهت، حرکت فلک را ازلی و ابدی و نامتناهی دانسته، می‌گفتند: فلک دائماً در حرکت است.
- از سوی دیگر، شکل کروی در نظر قدما افضل اشکال و حرکت دورانی (= مستدیر) نیز افضل حرکات بود و حرکت دورانی، دائمی و واحد و ازلی بود. همچنین، حرکت دورانی را اولی از دیگر حرکات می‌دانستند؛ زیرا آنچه کاملتر است، از آنچه کمال کمتری دارد اولی است. چنین حرکتی تنها شایسته اجرام سماوی است که در اثر این حرکت دورانی شکل کروی گرفته‌اند و چون اجسام بسیط طبعاً کروی هستند، همه عالم کروی شکل خواهد بود. حال اگر کره مستدیر دیگری فرض شود، قهراً میان آن دو، خلأ خواهد بود و خلأ محال است و عالم افلاک، از فلک محیط تا منتهای مرکز زمین، یکی متضمن دیگری است؛ پس عالم، واحد و دارای نظامی کلی و واحد خواهد بود. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، فصل‌های ۸ تا ۱۷)

### توضیحات

۱. ارسطو و عموم مشائین پس از او حرکت را از عوارض جسم بما هو جسم می‌دانند، لذا بحث حرکت را در طبیعیات مطرح کرده‌اند، ولی فیلسوفانی همانند ملاصدرا و پیروانش حرکت را از مسائل وجود می‌دانند و بحث از آن را در اموری عامه و در فلسفه اولی مطرح نموده‌اند، و از وجهه نظر یک حکیم الهی درباره محرک نامتحرک سخن گفته‌اند.

۲. ارسطو می‌گوید: «طبیعت هیچ کار بیهوده و زائد و غیر ضروری نمی‌کند.» (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۹)

۳. Parmenides می‌گوید:

وجود یا «واحد»، هست، و صیرورت و تغیر، توهم است؛ زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می‌آید یا از لا وجود. اگر از اولی به وجود آید، در این صورت قبلاً هست که در این حالت به وجود نمی‌آید [یعنی تحصیل حاصل است]؛ و اگر از دومی به وجود می‌آید، در این صورت هیچ چیز نیست، زیرا از هیچ چیز به وجود نمی‌آید. بنابراین صیرورت توهم است. وجود فقط هست و وجود واحد است، زیرا کثرت نیز توهم است. (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۶۱)

۴. ابن سینا از راه فاعل بالعنايه بودن، اثبات نموده است که خدا با این که عالی و متعالی است، می‌تواند به مادون خود توجه کند و نسبت به آن‌ها لطف داشته باشد و مهر بورزد؛ زیرا در علم عنایي (و یا فاعل بالعنايه) اراده حق تعالی عین ذات اوست؛ همچنانکه تمام صفات عین ذات او هستند؛ و اراده ذاتی حق تعالی در حقیقت علم به نظام احسن است و علم به نظام احسن وجود برای تحقق و پیدایش عالم کافی است و به اراده و قصد جدید نیازی نیست؛ به بیان دیگر، ابن سینا از راه قاعده «ذوات الأسباب لا يعرف الا بأسبابها» نخست ثابت می‌کند خدا مسبب الاسباب است و به ذات خود علم و آگاهی دارد و علم خدا به ذاتش علت علم حق تعالی به ماسوای خود می‌شود، و علم به ذات حق تعالی هم عین علم او به مخلوقاتش است؛ بنابراین، به اراده و قصد جدید احتیاج ندارد تا مانع خالقیت و توجه او به مادون شود و علم حق تعالی هم علم فعلی است که خود علم، سبب و منشأ پیدایش عالم می‌شود.

۵. ارسطو علاوه بر ماده، صورت را هم ازلی می‌داند. (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۶۵).

منابع و مآخذ

ابن سینا. الاشارات و تنبیهات.

- شرح اشارات.

ارسطو. مابعدالطبیة. ترجمه شرف الدین خراسانی.

- مابعدالطبیة. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

باربور، یان. علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

بریه، امیل. تاریخ فلسفه. ترجمه دکتر علی مراد داودی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

ژیلسون، اتین. روح فلسفه در قرون وسطی. ترجمه دکتر علی داودی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- مبانی فلسفه مسیحیت. ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

طباطبایی، علامه. اصول فلسفه و روش رایس. قم: صدرا. [بی تا]

غزالی، امام محمد. المنقذ من الضلال. بیروت: دارالمکتبه الهلال، ۱۹۹۳ م.

فییل، جیمز کرن. آشنایی با فلسفه غرب. ترجمه محمد بقایی (ماکان). تهران: حکمت، ۱۳۷۱. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه

سیدجلال الدین مجتوبی. تهران: سروش، ۱۳۷۵.

گمپرتس، تئودور. متفکران یونانی. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.

مجتهدی، کریم. فلسفه در قرون وسطی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.

مطهری، مقالات فلسفی، تهران: حکمت، ۱۳۵۹.

ملکیان، مصطفی. تاریخ فلسفه غرب. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی ... ۱

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی ... ۱

عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی ... ۱

دانشگاه شهید بهشتی ... ۱

مقدمه ... ۲

همزیستی مسالمت‌آمیز از منظر شرایع الهی و غیرالهی ... ۴

مهمترین عوامل ایجادکننده تفرقه و اختلاف ... ۷

تنگ نظری دینی و نابرداری مذهبی ... ۱۰



- ۱۱... اصل همزیستی مسالمت آمیز در آیین یهود
- ۱۳... همزیستی مسالمت آمیز در مسیحیت
- ۱۴... همزیستی مسالمت آمیز از دیدگاه زردشتیان
- ۱۶... همزیستی مسالمت آمیز در اسلام
- ۲۰... رد نظریه انحصار دینی یهودیان
- ۲۲... موضع اسلام در برابر ادیان یهود و مسیحیت
- ۲۷... سفارش اسلام به همزیستی با ادیان الهی حتی در حد تشکیل وحدت خانوادگی
- ۳۱... آرای فقها و حقوقدانان مسلمان در خصوص همزیستی پیروان ادیان
- ۳۲... دیدگاه تساهل مدار برخی فقها و محققان
- منابع و مآخذ: ۴۰...
- درآمدی بر منابع حکمت اشراق ۴۳...
- دکتر حسن سعیدی ۴۳...
- عضو هیئت علمی گروه معارف ۴۳...
- دانشگاه شهید بهشتی ۴۳...
- چکیده: ۴۳...
- است. سهروردی در آثار دیگر خود مانند کلمه التصوف، الواح عمادی و لمحات براعتقاد ۴۶...
- مصنفات، ج ۳، ص ۷۵-۷۶) و در رساله الابراج ابویزید بسطامی را از اصحاب تجرید و ستاره ۴۸...
- سهروردی با الگوگیری از رساله حی بن یقظان، رساله الغربه الغربیه را بی آن که رنگ ۵۳...
- منابع و مآخذ: ۵۵...
- جایگاه یقین در معرفت دینی ۵۷...
- حسین مقیسه ۵۷...
- عضو هیئت علمی گروه معارف ۵۷...
- دانشگاه شهید بهشتی ۵۷...
- چکیده: ۵۷...
- واژگان کلیدی: یقین، قطع، علم، برهان، قیاس خفی، الهیات طبیعی، هسته مشترک ۵۷...
- مقدمه ۵۸...
- گستره بحث یقین ۵۹...
- اثر و سابقه یقین به مبدأ هستی ۶۰...
- ملاک اعتبار برهان ۶۱...
- یقین آفرینی برهان نظم ۶۲...
- واحد دارد» و عقل جز این را محال و ناممکن می‌داند؛ یعنی اگر کشف کنیم که اثری مانند ۶۴...
- خدا از نگاه وایتهد ۶۵...
- بستر تعارضها ۶۶...
- یقین در پرتو نظام احسن ۶۸...

نتیجه ۷۱...

منابع و مأخذ: ۷۳...

نظریه فطرت و خداشناسی فطری ۷۵...

سید اسماعیل سیدهاشمی ۷۵...

عضو هیئت علمی گروه معارف ۷۵...

دانشگاه شهید بهشتی ۷۵...

چکیده: ۷۵...

واژگان کلیدی: فطرت، خداشناسی، خداشناسی فطری، اصول اولیه تفکر ۷۶...

مقدمه ۷۶...

مفهوم لغوی فطرت ۷۷...

معنای اصطلاحی فطرت ۷۷...

بخش اول: اصول اولیه تفکر بشر از دیدگاه عالمان و فیلسوفان ۷۹...

بخش دوم: بررسی دیدگاهها و نظرات درباره خداشناسی فطری ۸۳...

دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی ۸۴...

نتیجه ۸۸...

منابع و مأخذ ۸۹...

عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت ۹۱...

دکتر مهناز توکلی ۹۱...

عضو هیئت علمی گروه معارف ۹۱...

دانشگاه شهید بهشتی ۹۲...

چکیده: ۹۲...

واژگان کلیدی: انسان، تعلیم و تربیت، ایمان، عقل، خیال ۹۲...

مقدمه ۹۲...

ایمان چیست؟ ۹۳...

عقل و ایمان ۹۴...

کلام و فلسفه ۹۸...

نکاتی درباره تعلیم و تربیت دینی در کشور ما ۱۰۲...

نتیجه ۱۰۸...

منابع و مأخذ ۱۰۸...

مقابله ماباتمدن غرب ۱۱۰...

دکتر منوچهر صانعی ۱۱۰...

عضو هیأت علمی گروه فلسفه ۱۱۰...

دانشگاه شهید بهشتی ۱۱۰...

چکیده: ۱۱۰...

واژگان کلیدی: ما، غرب، ذات ما، تمدن، فرهنگ، خارجی بدن، تاریخ ملی، سنت، ... ۱۱۱

۱. حقیقت و ذات «ما» چیست؟ ... ۱۱۱

۲. ماهیت تمدن ... ۱۱۹

الف - استقراء تاریخی ... ۱۲۵

ب - قانون ترقی و حرکت تاریخ از توحش به تمدن ... ۱۲۷

۳. انتقال تمدن ... ۱۳۱

۴. نتیجه ... ۱۳۲

منابع و مأخذ: ... ۱۳۴

خدا در اندیشه ارسطو ... ۱۳۶

دکتر زکریا بهارنژاد ... ۱۳۷

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی ... ۱۳۷

دانشگاه شهید بهشتی ... ۱۳۷

چکیده: ... ۱۳۷

واژگان کلیدی: خدا، ارسطو، نوافلاطونیان، فلاسفه اسلامی . ... ۱۳۷

مقدمه ... ۱۳۸

منابع و مأخذ ... ۱۵۸