



انتشارات مستضعفین

وابسته به آرمان مستضعفین

ارگان عقیدتی، سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران

شناخت نگرش توحیدی



شناسنامه کتاب:

نام کتاب: شناخت نگرش توحیدی

چاپ اول: آرمان مستضعفین - شماره های ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰،
سال ۱۳۵۹

چاپ دوم: هواداران آرمان مستضعفین - هلند - خرداد ماه ۱۳۷۳

تایپ مجدد: انتشارات مستضعفین - اردیبهشت ماه ۱۳۹۳

فهرست

۲	شناخت نگرش توحیدی.....
۹	مقدمه
۹	نقش جهان‌بینی در حرکت انسان:
۱۱	اصالت حرکت انسان بر پایه جهان‌بینی توحیدی.....
۱۳	سری بحث‌های خداشناسی - جهان بینی
۱۴	نقش خدا در کل هستی چیست.....
۱۵	رابطه فلسفی خدا با هستی.....
۱۶	رابطه اخلاق خدا با هستی.....
۱۷	کدح بستری که در آن انسان کسب ارزش‌های مطلق می‌کند.....
۱۹	«شدن» انسان در دیالکتیک با اجتماع
۲۲	وجود و ماهیت در جهان بینی توحیدی.....
۲۶	وجود چیست؟ ماهیت چیست؟.....
۲۷	اصالت وجود، یا اصالت ماهیت؟!.....
۳۲	انسان و سرنوشت در جهان بینی توحیدی.....
۳۶	انبیاء بازگردنده نقش تقدیر سازی به مستضعفین.....
۴۱	حدوث و قدوم.....
۴۴	زمان و رابطه آن با وجود.....
۴۵	مسئله زمان در نگرش توحیدی
۴۶	زمان «نمود»، هستی «بود».....
۴۷	غیب و شهادت در جهان‌بینی توحیدی
۴۸	هستی نسبت به خدا حادث است و نسبت به زمان قدیم.....
۴۹	خلقت تبلور رابطه بود مطلق با بود نسبی.....
۵۰	در جهان‌بینی توحیدی خدا خالق و قادر مطلق است.....
۵۳	توحید علمی یا توحیدی فلسفی، کدامین؟.....
۵۷	جهان‌بینی و جهان‌شناسی.....
۵۹	رابطه جهان‌بینی با جهان‌شناسی.....
۶۲	جهان دانی، جهان فهمی.....
۶۳	توحید انسانی یا اومانیزم اسلامی
۶۵	توحید الهی، توحید انسانی و توحید اجتماعی.....

شناخت نگرش توحیدی

مقدمه

نقش جهان‌بینی در حرکت انسان:

از آنجا که در هر مکتبی، جهان‌بینی دارای یک نقش پایه‌ای است و در دیالکتیک با ایدئولوژی، اساس محسوب می‌شود و جهت دهنده به آن به شما می‌رود، لذا به عنوان رکن اساسی مکتب، شناخت آن رهگشای حل بسیاری از مسائل پیچیده و بغرنج مکتب به حساب می‌آید. در رابطه با جهان‌بینی است که انسان پاسخی از برای «چرائی‌های» خود می‌یابد و بر اساس آن از ایدئولوژی، «چگونگی»، «چه باید کرد؟» و «چه نباید کرد؟» را می‌آموزد. بر این مبنای جهان‌بینی عبارت است از روح مکتب و جهت... آن، به طوری که هیچ ایدئولوژی‌ای بدون جهان‌بینی قابل توجیه نیست.

نقش جهان‌بینی در مکتب این است که انسان را در رابطه با کل جهان تبیین می‌کند و معنا و مفهومش را مشخص سازد. چرائی‌هایش را پاسخ می‌گوید و جهت زندگی و حیات و حرکتش را معین می‌کند؛ لذا انسان صاحب جهان‌بینی در هر مکتبی با هر تبیینی از انسان که باشد، در هر صورت خود را و جهت خود را و اینکه چرا هست و چرا باید باشد و رابطه‌اش با

کل هستی چیست؟ را می‌داند. متقابلاً انسان فاقد جهان‌بینی، اساس موجودی است که نمی‌تواند دارای اصالت انسانی و ویژگی‌های انسان صاحب تفکر و اندیشه و شناخت و معرفت باشد. چرا که حرکتی بر پایه تبیین خویش، خواه درست و خواه غلط، ندارد؛ لذا است که می‌تواند در یک جمله گفت که انسان فاقد جهان‌بینی، یعنی انسان فاقد جهت، که هر چند به حرکت خود در ظل «چه باید کردها» و «چه نباید کردهای» ضوابط ایدئولوژی شکل دهد، اما بیشتر از ماشینی که دارای برنامه‌های معین و مشخص از برای حرکت کردن دارد، ارزش وجودی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

بر این مبنا روشن و آشکار است که آنچه که انسان را از مهلکه پراگماتیسم نجات می‌دهد و به حرکت و تلاش او جهت می‌دهد و عمل او را در شکل پراکسیس جلوه گر می‌سازد، بیش از آنکه ایدئولوژی باشد، جهان‌بینی است. چرا که در دیالکتیک جهان‌بینی و ایدئولوژی، جهان‌بینی اساس است و ایدئولوژی شرط، و آن مکتبی که دارای یک جهان‌بینی نبوده و تلقی خاصی از انسان نداشته باشد، نمی‌تواند راه پیش پای او بگذارد و به او بگوید، چه بکن و چه نکن، زیرا که توان پاسخگویی به اینکه چرا هستی و چه باید باشی و چرا باید بشوی را ندارد.

کوتاه سخن اینکه تا انسان بر اساس تبیینی از خود و جهان هستی، نفهمد که چه هست، چرا هست و چه باید باشد و چرا باید بشود، هر چند که در ظل ضوابط ایدئولوژیک پا را فراتر از «چه باید کردها» و «چه نباید کردها» فراتر نگذارد، برخورد او با ایدئولوژی صورتی مکانیکی بیش ندارد، لذا حرکت او نیز در ظل برخورد مکانیک‌اش یا ایدئولوژی، چونان حرکت ماشینی است که برنامه راه رفتن و حرکت کردن دارد، بی آنکه بداند، چرا باید حرکت کند و راه برود و کجا می‌رود و چرا می‌رود. چه آنکه برای انسان، رفتن و چگونه رفتن و از چه راهی رفتن، در ظل چرا باید رفتن و به کجا باید رفتن و... معنا و مفهوم دارد و این برخاسته از اصالت انسان است. انسان خودآگاه، مختار، انتخابگر و خلاق، هر چند که چه باید کردها و چه نباید کردهای مکتبی چون اسلام را مراعات کند؛ بی آنکه به جهان‌بینی توحیدی که سنگ زیربنای آن است اعتقادی داشته باشد، حرکت او دارای پشیزی ارزش نیست. چراکه در این صورت چه باید کردها و چه نباید کردها، روح ندارند، جهت و معنا و مفهوم ندارند و...

بر همین مبنا می‌توان گفت که انسان بدون جهان‌بینی، در ظل هر ایدئولوژی که حرکت کند، حرکت‌اش بسان حرکت یک پیچ و مهره است، با این تفاوت که انسان می‌تواند از ضوابط آگاه باشد بی آنکه خودآگاه بوده باشد؛ و حال آنکه پیچ و مهره، فاقد هر گونه آگاهی است در آخر بایستی بگوئیم که اگر انسان حتی در مکتبی بر پایه جهان‌بینی مشخصی حرکت کند که

او را یک پیچ و مهره می‌انگارد و انسان بر اساس چنین تلقی‌ای که آن مکتب از او دارد، حرکت کند، بهتر است تا که بدون داشتن جهان‌بینی، پیچ و مهره‌وار حرکت کند و نداند که چونکه پیچ و مهره است، باید چنین حرکت کند نتیجه اینکه حرکت انسان در ارتباط مکانیکی با ایدئولوژی، انسان را به جایی جز گرداب پراگماتیسم رهنمون نخواهد شد و پراکسیس تنها بر پایه جهان‌بینی به عنوان اساس و در دیالکتیک با ایدئولوژی به مثابه شرط، استوار است. به ویژه در مکتب اسلام که رابطه ارگانیک ویژه‌ای بین این دو برقرار است.

اصالت حرکت انسان بر پایه جهان‌بینی توحیدی:

ضرورت وجود جهان‌بینی در حرکت انسان را فوقا بررسی کردیم. حال بایستی ببینیم که کدامین مکتب از انسان و جهان تبیین درست و صحیح‌تری دارد و بر مبنای آن، اصالت انسانی حفظ و حرکتش دارای روح و جهت و معنا و مفهوم می‌شود. در این رابطه بایستی گفت که مکتب اسلام بر پایه جهان بین توحید و نگرش وحدت گونه بر انسان و خدا و جهان، دقیق‌ترین تفسیر و تعبیر و تبیین را از انسان و جهان دارد و بر پایه همین امر، روح و جهات و معنا و مفهوم حرکت انسان و جهان را در گرو رابطه توحیدشان با خدا می‌داند.

جهان‌بینی توحید، که تلقی خاصی است از انسان و جهان...، انسان را خداگونه‌ای در تبعید می‌داند و چرائی‌های او را بر همین اساس پاسخ می‌گوید. چه هستم، چه باید بشوم و چرا هستم و چرا باید بشوم، سوالات همیشه انسان فطری است که پاسخش در جهان‌بینی توحیدی چنین است: «خداگونه‌ای در تبعید هستی که بایستی با نردبان خودآگاهی و با بال و پر خویش (با دو بال عشق و ایمان) از سکوی خود حقیقی‌ات به سوی خدایت پرواز کنی، چرا که به گونه خدایت خلق گشته‌ای.» بر مبنای این چنین تلقی و تبیینی از انسان، اصالت انسانی صورتی خاص پیدا می‌کند.

ایدئولوژی اسلام و مجموعه چه باید کرده و چه نباید کردها در کادر این مکتب، روح و جهت خود را از جهان‌بینی و نگرش توحیدی آن به انسان و جهان و طبیعت و خدا می‌گیرند. از این دیدگاه، اصالت انسان در این است که بیش از تبعیت از ضوابط (ایدئولوژی) شکل دهنده به حرکت او، بفهمد و درک و احساس کند که چه هست و چه باید بشود و چرا باید بشود، والا تبعیت او پیشیزی ارزش نخواهد داشت. به این معنا که ایدئولوژی به مثابه روش در گرو جهان

ببینی به عنوان نگرش است؛ و چنانچه پیش از این نیز اشاره شد، حرکت و تلاش انسان در کادر این ضوابط، بدون اینکه پایه و مایه‌ای از جهان‌بینی توحیدی بگیرد، فاقد روح و جهت است. چرا که محرک او بیش از آنکه خود حقیقی و خویش‌نماستین شناخته شده‌اش بر اساس جهان‌بینی توحیدی باشد، یک سری ضوابط بی روح و جهت است که رابطه معقول و منطقی آن‌ها با خود حقیقی انسان شناخته شده نیست؛ لذا است که می‌توان گفت: جهان‌بینی عبارت است از نگرش توحیدی بر خود حقیقی و شناخت آن در رابطه ارگانیک با جهان و خدا و طبیعت؛ و ایدئولوژی عبارت است از یک سری ضوابطی که به این خود حقیقی، در رابطه ارگانیک و وحدت‌گونه‌اش با جهان هستی و طبیعت و خدا، در جهت غایت وجودیش شکل دهد.

نتیجه اینکه حرکت و مبارزه در ظل ضوابطی که رابطه آن با خود حقیقی و فطریمان شناخته شده نیست و پایه بر تبیین روشن و آشکاری از انسان ندارد و به بیان دیگر حرکت بر اساس جهان‌بینی مبهم و نامعلوم و ناشناخته، در نهایت چیزی جز یاس و سرخوردگی و نومیدی را در پی نخواهد داشت. چرا که چنین انسان پوینده و مبارزی هنوز پاسخی از برای چرایی‌هایی از قبیل، چه هستم؟ و چرا هستم؟ و چه باید بشوم؟ و چرا باید بشوم؟ نیافته است، تا که بتواند فلسفه و پاسخی از برای اینکه چرا حرکت می‌کنم؟، چرا مبارزه می‌کنم و... داشته باشد؛ لذا است که بعد از مدتی مبارزه و مواجهه با چرایی‌های دیگری، خود را خسته و درمانده می‌یابد و به یاس می‌رسد و دست از همه تلاش‌ها و مبارزات فاقد روح و جهت و بدون فلسفه خویش می‌شوید. این است که سر منشاء همه سرخوردگی‌ها و یاس‌ها را بایستی در فقدان جهان‌بینی و یا ابهامات آن پی جویی کرد.

چرا که غیر ممکن به نظر می‌رسد کسی که با یک نگرش توحیدی توجیهی از برای بودن و حرکت و شدن خویش داشته باشد و بداند و بفهمد که چه هست و چرا هست و چه باید بشود و چرا؟ و به بیان دیگر برخوردار از جهان‌بینی توحیدی باشد و به یاس برسد. بر این اساس، جهت هرچه بیشتر روح و جهت دادن به حرکات و مبارزات خود، در ظل ضوابط ایدئولوژیک مکتب اسلام و جهت هر چه بیشتر بارور کردن حرکت خویش و غنا بخشیدن به مفاهیم مکتب، از این پس شما، برادران و خواهران رزمنده را در جریان سری بخش‌هایی قرار می‌دهیم که پیرامون مسئله خداشناسی و جهان‌بینی صورت گرفته باشد که این تلاش، زوایا و ابعاد جهان‌بینی توحیدی را بیش از پیش برای مان روشن و آشکار سازد و به حرکت مان روح و رونق و جهت بارورتری دهد.

سری بحث‌های خداشناسی - جهان بینی

بحث پیرامون مسئله خداشناسی و جهان‌بینی را از این سوال مهم آغاز می‌کنیم که اساسا «خدا چه نقشی در سرنوشت انسان‌های محروم دارد؟!»

برای درک و دریافت نقش خدا در سرنوشت انسان‌ها و خلق‌های محروم، بایستی پیش از هر چیز به بررسی نقش خدا در رابطه با کل هستی پرداخت و نقش او را در این رابطه دریافت. چرا که رابطه خدا با هستی دارای یک صورت عام است که دریافتش در درک رابطه خدا با سرنوشت خلق‌ها و انسان‌های محروم که صورتی خاص دارد، رهگشای ما است. اگر توانستیم رابطه خدا با جهان هستی را که یک رابطه جهان‌بینی است، دریابیم، بدون شک رابطه او با انسان‌ها را نیز در همین رابطه می‌توانیم بشناسیم.

رابطه خدا با کل هستی در چهار چوب جهان‌بینی مطرح است و لذا نقش خدا در سرنوشت انسان‌ها باز می‌گردد به نقش جهان‌بینی در حرکت و سرنوشت آن‌ها.

اهمیت نقش جهان‌بینی در حرکت انسان را پیش از این در مقدمه فوق مطرح کردیم، بنابراین در اینجا می‌بایستی تنها به این امر تکیه کنیم که در جهان‌بینی توحیدی که خدا مطرح است و شعور و روح کلی حاکم بر هستی و ایده آل اخلاقی و متعالی انسان به شمار می‌رود، انسان‌ها دارای چه نقشی در تقدیر و سرنوشت خویش هستند، آیا تمامی نقش‌ها و مسئولیت‌ها بر عهده خدا است و آیا نقش خدا در این رابطه محو و نابود کننده نقش انسان در تعیین سرنوشتش هست؟ یا که انسان بر اساس تبیین و تلقی‌ای که این جهان‌بینی از وی دارد، صاحب نقش موثر در تعیین سرنوشت خویش است و خود تقدیرساز خویش به شمار می‌رود؟! پاسخ به این مسئله مهم می‌تواند ما را در شناخت تعیین نقش خدا در سرنوشت انسان‌های محروم یاری دهد. بنابراین از آنجا که رابطه خدا با کل هستی و منجمله انسان در کارد جهان‌بینی مطرح است، لذا درک و شناخت نقش خدا در سرنوشت انسان‌های محروم، باز می‌گردد به دو امر مهم، نخست نقش خدا در کل هستی و دیگر نقش انسان در این هستی و معنا و مفهوم خاص او در میان کل پدیده‌های هستی، چرا که اگر ما به نقش انسان در تعیین سرنوشت خویش پی ببریم، می‌توان متقابلا نقش خدا در سرنوشت انسان‌ها و حدود و ثغور آن پی برد.

نقش خدا در کل هستی چیست؟

گفتیم که اساسا خدا در رابطه با جهان‌بینی مطرح است و رابطه او با هستی بر همین پایه قرار دارد. بدین معنا که انسان در تبیین و تفسیر و تعبیر جهان است که به خدا و نقش او در هستی پی می‌برد و وجود غیر قابل انکار او را می‌پذیرد و به توحید می‌رسد و جهان‌بینی توحیدی و نگرش وحدت گونه بر هستی پیدا می‌کند. رابطه خدا با هستی، رابطه شعور و روح و جهت و معنا... است با آن، بدین معنا که هستی تنها و تنها در رابطه با خدا است که معنا و مفهوم و جهت و روح و حیات و... می‌یابد. چرا که او خالق و مدبر این هستی و جهت دهنده به آن است. به بیان دیگر هستی که تجلی اراده قاهره الهی است و از حرکت تشکیل شده است، جهت خود را از خدا می‌گیرد و در رابطه با خدا است که روح و شعور و معنا و مفهوم می‌یابد.

هستی بدون خدا یعنی حرکت بدون جهت و روح و معنا و مفهوم، لذا است که رابطه خدا با هستی در یک جمله عبارت است از رابطه جهت حرکت، با حرکت، و جهت عبارت است از رابطه موضوع (هستی) با مبداء که اصالت هر حرکتی در گرو آن است. حرکت بدون جهت، مثل هستی ظلمت گرفته فاقد شعور و معنا و مفهوم است، مثل هستی فاقد خدا است و... این است که نقش خدا در رابطه با کل هستی عبارت است از جهت دهنده‌گی به حرکت هستی که خود تبلوری است از اراده قاهره او، و اینجا است که به مفهوم حرکت جهتدار که عبارت است از بستری که در آن پدیده‌ها از قوه به فعالیت و یا از ضعف رو به کمال می‌روند و نقصان‌ها و ضعف‌هایشان مرتفع می‌گردد پی می‌بریم.

بنابراین حرکت جهتدار و رو به کمال پدیده‌های هستی، همه و همه حکایت از ذات متکامل مطلق می‌کند که به هستی (حرکت) جهت می‌دهد و تعالی و تکامل می‌بخشد. بر این مبنا، رابطه هستی با خدا عبارت می‌شود از رابطه نسبی با مطلق، چرا که هستی نسبی است و خدا من حیث جمیع الجهات، مطلق است و بری از هر گونه نقص و نیاز و همین رابطه نسبی با مطلق، هستی با خدا است که تعالی و تکامل بخش پدیده‌ها است و به حرکت هستی جهت تکاملی می‌دهد، چرا که مطلق عبارت است از کمال مطلق، یعنی ذاتی که بری از نقص و نیاز است، غایبی که همه پدیده‌های هستی بدان سو جهت گرفته‌اند و در حرکت و تلاشند تا بدان رسند.

رابطه نسبی با مطلق یعنی رابطه هستی با خدا، یک رابطه کمال خواهانه و یک تلاش و تکاپو

و حرکت است در جهت تعالی و تکامل و اگر چنین رابطه‌ای نباشد، هستی با همه عظمتی که دارد پوچ و عبث می‌شود، آنچنانکه کامو و ژید و سارتر و مارکسیسم ماتریالیسم و... می‌گویند، با انسان مجاز می‌شود که هر کاری بکند، آنچنانکه داستایوسکی می‌گوید. اینجا است که نسبی به طرح پوچ و عبث و نیهیلیسم می‌رود و بی روح و بی جهت و فاقد معنا و مفهوم می‌گردد و در همین رابطه می‌توان گفت رابطه نسبی با نسبی دامنه رشد و تعالی و تکامل هستی را محدود می‌سازد چرا که در این صورت نسبی خود هدف تکاملی هستی قرار می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت که خدا نمودار کمال مطلق و ارزش‌های مطلق است، که در دو رابطه با هستی قرار دارد. یکی رابطه فلسفی و دیگری رابطه اخلاقی، که اولی صورتی عام است و دومی دارای صورتی خاص در رابطه با انسان.

رابطه فلسفی خدا با هستی:

رابطه فلسفی خدا با هستی همان رابطه روح و شعور و جهت است، با هستی که چیزی جز حرکت نیست. خدا عبارت از شعور و روح مطلق حاکم بر هستی است، به گونه‌ای که تا گفتی خدا، حیات و روح بر هستی حاکم می‌شود، تا گفتی خدا، پوچی و نیهیلیسم جای خود را به هدفداری و کمال خواهی هستی می‌دهد و... اینجا است که هستی با شعور تجلی رابطه فلسفی خدا با هستی است. تجلی یک اراده مطلق و یک ذات مطلق بری از نقص و نیاز است و در همین هستی هدفدار است که انسان نیز هدفدار و جهندار می‌شود و به سوی ذات مطلق متکامل حاکم بر هستی حرکت و تلاش می‌کند. اگر هستی فاقد جهت و روح و معنا و مفهوم باشد، شکی نیست که انسان نیز فاقد معنا و مفهوم خواهد شد و در این صورت هیچ نقشی در سرنوشت خویش نتواند داشت و جبری کور بر سرنوشت او حاکم خواهد بود. هستی هدفدار متحرک به سوی کمال مطلق، دارای ارزش است و معنا و مفهوم دارد و به انسان نیز ارزش و معنا و مفهوم می‌دهد، نه هستی فاقد شعور و بدون هدف.

بنابراین رابطه فلسفی خدا با هستی، بستری است که در آن حرکت هستی جهندار و برخوردار از روح و شعور و معنا مفهوم می‌شود و در همین رابطه است که حرکت و تلاش و تکاپو و مبارزه انسان، دارای معنا و مفهوم است و انسان اصالت پیدا می‌کند. چار که در هستی پوچ و عبث و فاقد روح و جهت، حرکت و تلاش و تکاپو و مبارزه انسان نیز پوچ و عبث است و بی

معنا و بی جهت و بی مفهوم؛ لذا است که در ارتباط با جهان‌بینی، پیش از هر چیز می‌بایست به رابطه خدا با هستی که رابطه جهت است با حرکت، توجه داشت و این یک رابطه فلسفی است، که عبارت است از رابطه شعور مطلق با هستی.

رابطه اخلاق خدا با هستی:

پیش از آنکه به بررسی رابطه اخلاقی خدا با هستی بپردازیم، بایستی تعریفی جامع از اخلاق ارائه دهیم. در این رابطه بایستی گفت که اساسا اخلاق عبارت است از «علم شدن».

پدیده‌های هستی در یک صورت عام، به طور جبری در حال شدن هستند و تنها صورت خاص آن عبارت است از «شدن» و رشد و تعالی و تکامل اختیاری انسان. «شدن» در صورت اولی را می‌توان جبری نامید و در صورت دوم را جبری - اختیاری. جبر حاکم بر پدیده‌های آفاقی، مبین این است که آن‌ها نقش و تأثیری در حرکت خود ندارند و تنها خدا است که در این حرکت جهت آن‌ها را تعیین می‌کند و بدان‌ها معنا و مفهوم و روح و جهت می‌بخشد و حال آنکه جبری - اختیاری بودن حرکت و شدن انسان، حکایت از نقش و تأثیری می‌کند که انسان در شدن خویش دارد و اینجا است که پای انسان و نقش او و نقش خدا در سرنوشت به میان می‌آید و اخلاق معنا و مفهوم عمیق‌تری در رابطه با حرکت انسان پیدا می‌کند، به گونه‌ای که می‌توان گفت، شدن عبارت است از رابطه اخلاق خدا با انسان.

همه پدیده‌های هستی در کادر جبرها، در حال شدن هستند، یعنی در حال شکل‌گیری بر اساس ارزش‌ها، ارزش‌هایی که در دو صورت نسبی و مطلق تجلی دارند و خدا تجلی صورت مطلق ارزش‌ها است. اما انسان بر اساس خودآگاهی و اختیار خویش این مسیر را می‌پیماید و بر اساس ارزش‌های شناخته شده خدائی نهفته در ذات و سرشت خویش، شکل می‌گیرد و به سوی بی‌نهایت حرکت می‌کند.

انسان که خود، خداگونه‌ای است در تبعید و در بی‌نهایت دور از خدا به سر می‌برد و خود می‌بایست تا که با پای خویش این مسیر بی‌نهایت دور را بپیماید، ارزش‌ها را خود پی می‌جوید و دنبال می‌کند و کسب می‌نماید. ارزش‌های مطلق که ذات احدیت تبلور آن است و چنانچه خود می‌گوید، بی‌نهایت با انسان نزدیک است «...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - بر رگان گردن او، بدو نزدیکتر» (سوره ق - آیه ۱۶)، و یا «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ

دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ... - اگر بندگانم از من پرسند، من بدانها نزدیکم، بی نهایت نزدیک و...» (سوره بقره - ۱۸۶) در اینجا آنچه که حائز اهمیت است رابطه ارزشی انسانی است که خدا به عنوان صورت مطلق ارزش‌ها، خود را بی نهایت نزدیک با او معرفی می‌کند. بر اساس همین رابطه ارزشی است که می‌توان نقش او را در سرنوشت خویش و متقابلاً نقش خدای بی نهایت نزدیک با او را در سرنوشتش دریافت.

بنابراین رابطه‌ی اخلاقی خدا با هستی، یک رابطه ارزشی است که در رابطه بی نهایت نزدیک بودن خدا با انسان، این خداگونه تبعیدی تبلور یافته است و بیش از همه پدیده‌ها این انسان است که شایستگی کسب این ارزش‌های مطلق را دارا است و توانایی و استعداد آن را دارد که خدا بشود.

کدح بستری که در آن انسان کسب ارزش‌های مطلق می‌کند:

گفتیم که خدا به عنوان نمودار ارزش‌های مطلق، علاوه بر رابطه‌ی فلسفی با کل هستی، رابطه‌ای اخلاقی نیز با هستی دارد که در «شدن» جبری و جبری - اختیاری پدیده‌های آفاقی و انفسی تجلی دارد. بستری که در آن انسان این ارزش‌های مطلق را کسب می‌کند، همان «کدح» است، که عبارت است از تلاطم و تکاپو و تلاش انسان در برخورد با موانع مسیر، جهت کسب ارزش‌های خدائی و نمودار ساختن خداگونه‌ی خویش «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» ای انسان همانا تویی در سختی و تلاطم کسب ارزش‌های خدائی تا که بالاخره ارزش‌های خدائی را در خود متجلی سازی» (سوره انشقاق - آیه ۶) آنچه که در این جا حائز اهمیت است، نقش و مسئولیتی است که انسان بر اساس خودآگاهی خویش در کسب این ارزش‌ها دارد. بدین معنا که تنها و تنها این انسان است که نسبت به این ارزش‌ها آگاهی دارد، آگاهی به خویشتن خداگونه خویش و در نمودار ساختن آن‌ها در وجود خویش مختار است و الا دیگر پدیده‌ها چنانچه پیش از این گفته شد در ظل حرکت جبری خود، ارزش‌هایی را در وجود خود متجلی می‌سازند، بی آنکه نسبت بدانها آگاهی داشته باشند و در کسب آن‌ها مختار باشند.

بر این اساس است که رابطه‌ی اخلاقی خدا با انسان عبارت می‌شود از یک رابطه‌ی ارزشی و شدنی که در آن انسان نیز به عنوان یک موجود خودآگاه، مختار و انتخاب‌گر دارای نقش و مسئولیت است و درست از همینجا است که رابطه خدا با انسان یک صورت دیالکتیکی پیدا

می‌کند، منتها دیالکتیک مسیری و نه وجودی. بدین معنا که دیالکتیک خدا با انسان و انسان با خدا، به معنای تاثیرگذاری و تاثیرپذیری متقابل دو وجود، یکی مطلق (خدا) و دیگری نسبی (انسان) نیست، چرا که بین دو وجود مطلق و نسبی تاثیرگذاری و تاثیرپذیری متقابل معنا و مفهوم ندارد، بلکه رابطه یک طرفه‌ای است از وجود مطلق به سوی وجود نسبی. این است که دیالکتیک خدا و انسان به مثابه تاثیرپذیری خدا از انسان نیست، چرا که خدا مطلق است و انسان نسبی، بلکه این دیالکتیک، یک تقابل مسیر و جهتی است. به این معنا که انسان به میزانی که در بستر کدح بر اساس خودآگاهی خویش، بذر وجودی خود را از دل خود مادی خاکی خویش به درود و فلاح گردد، ارزش‌های متعالی خدائی را در وجود خود متجلی می‌سازد و فاصله بی‌نهایت دور خود را با خدا از بین می‌برد و خود را با خدا، نزدیک می‌کند و این همان «تخلق» به اخلاق الله است. بنابراین می‌توان گفت که دیالکتیک انسان و خدا، پایه بر بی‌نهایت دور بودن انسان از خدا و متقابلاً بی‌نهایت نزدیک بودن خدا با انسان دارد و این انسان خداگونه در تبعید است که با حرکت و تلاش خویش در بستر کدح، ارزش‌های خدائی را در وجود خویش متجلی و دیواره‌ها و جداره‌های فاصله افکن و جدائی انداز بین خود و خدای خویش را در می‌نوردد و خدا می‌شود.

بنابراین بی‌نهایت نزدیک بودن خدا با انسان در یک رابطه‌ی ارزشی، بازتاب حرکت و تلاش انسان است در جهت پشت سر گذاردن فاصله‌ی بی‌نهایت دور و در هم نوردیدن جداره و دیواره‌های بین خود و خدا. یعنی انسان است که با حرکت خودآگاهانه خود، ارزش‌های خدائی را در وجود خویش به نمایش می‌گذارد. چرا که خدا در یک مقیاس عام، به همه‌ی پدیده‌های هستی قرابت و نزدیکی دارد و خود را بی‌نهایت نزدیک به آنها می‌داند و از آن جمله انسان. «...قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ مُلَامِسٍ...» - خدا نزدیک است به همه‌ی اشیاء... دلالت بر همین امر دارد» (سخن امام در خطبه ۱۷۸). اما در ورای این قرابت و نزدیکی خدا یک رابطه بی‌نهایت نزدیک نیز با انسان دارد که همان رابطه‌ی اخلاقی است و حاصل حرکت و تلاش خودآگاهانه انسان است در جهت کسب ارزش‌های خدائی و «متخلق» شدن به صفات او، و به بیان دیگر حاصل تلاش انسان در بستر کدح است، جهت از بین بردن فاصله بی‌نهایت دور خود با خدا، این است که دیالکتیک انسان و خدا، یک دیالکتیک مسیر و جهتی است. چرا که بنابر استدلال فوق، قرابت انسان با خدا در بی‌نهایت نزدیک شدن خدا با انسان و متقابلاً بی‌نهایت نزدیک شدن خدا با انسان در قرابت انسان با خدا تاثیر خواهد گذاشت.

اگر انسان زمامش به دست «من» مادی‌اش افتد و بر «من» حقیقی‌اش غالب گردد و بذر

وجودی‌اش را در دل «من» مادی خاکی‌اش مدفون سازد، در این صورت «...أَبْعَضَ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ...» (خطبه ۱۷) است، یعنی دورترین و مبعوض‌ترین خلایق (پدیده‌ها) از خدا است، (انسان از خدا فاصله گرفته، متقابلاً فاصله خدا نیز از او زیاد می‌شود) و بالعکس اگر انسان بذر وجودی‌اش را از دل «من» مادی خاکی‌اش بشکند و بر آن غالب گردد انسان فلاح می‌شود، (احب عباده الله) یعنی نزدیک‌ترین بندگان به خدا محسوب می‌شود (انسان به خدا نزدیک می‌شود و متقابلاً فاصله خدا نیز به او کم می‌شود). بنابراین چنین نتیجه می‌شود که بینهایت نزدیک بودن خدا با پدیده‌ها صورتی عام دارد و تنها در رابطه با انسان است که صورتی خاص به خود می‌گیرد، چرا که در این رابطه بعد انفسی انسان و حرکت اختیاری او مطرح است و خدا در رابطه با این بعد از وجود انسان، زمانی به او بی‌نهایت نزدیک است که انسان فاصله‌ی بی‌نهایت درو بین خود و خدای خویش را در نوردد و ارزش‌های خداگونه را در وجود خویش متجلی سازد. «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...» - ...اگر بندگان مرا پی جویند پس من بدانها نزدیک هستم» (سوره بقره - آیه ۱۸۶)

«شدن» انسان در دیالکتیک با اجتماع:

حال که مسئله شدن انسان در دیالکتیک با خدا (رابطه اخلاقی خدا با انسان) مطرح شد، ببینیم که اساساً شدن انسان چگونه صورت می‌گیرد و در چه رابطه‌ای جامعه عمل می‌پوشد.

خدا به عنوان نمودار ارزش‌های مطلق و رابطه ارزشی که با انسان دارد، به ما این درس را داد که مسیر شدن انسان بی‌نهایت است. اما در اینجا سخن بر سر این است که آیا انسان به عنوان فرد جدای از جامعه چنین ارزش‌هایی را کسب و در وجود خود متجلی می‌سازد و یا که در رابطه دیالکتیکی با آن، و اصلاً چگونه انسان ارزش‌ها را کسب و در وجود خود به نمایش می‌گذارد؟ که در این رابطه بایستی گفت که انسان اگر چه عنصر اولیه ساختمان جامعه است، اما بر اساس شخصیت و موجودیت مستقلی که جامعه از او، به عنوان فرد دارد، از دیدگاه قرآن انسان (به عنوان فرد) و جامعه دو پدیده محسوب می‌شوند، دو پدیده‌ای که رشد هر کدامشان منوط به رشد دیگری است. مثلاً رشد انسان در گرو رشد جامعه و رشد جامعه در گرو رشد انسان است و از اینجا به یک رابطه دیالکتیکی پی می‌بریم که عبارت است از دیالکتیک انسان و اجتماع. بر اساس این رابطه انسان و اجتماع در یک رابطه دلادلی رشد

می‌کنند و به بیان دیگر «می‌شوند»، رابطه دیالکتیکی که در آن انسان اساس است و جامعه شرط. رشد هر دوی این پدیده‌ها (انسان و اجتماع) را پایان و نهایی نیست، چرا که خدا به عنوان صورت مطلق ارزش‌ها در رابطه با این دو پدیده، یک رابطه‌ی اخلاقی دارد و انسان بر اساس چنین رابطه‌ای فلاح می‌گردد و جامعه به امامت می‌رسد. بنابراین می‌توان رابطه اخلاق خدا با دو پدیده‌ی انسان و جامعه را در فلاح و امامت متبلور دید. چرا که انسان تلاشگر در جهت کسب ارزش‌های مطلق خدائی است که فلاح است و نیز جمعه تلاشگر در جهت کسب همین ارزش‌ها است که به امامت (امامت مستضعفین) می‌رسد.

وجود و ماهیت

در جهان بینی توحیدی

پیش از این گفتیم که «شدن» در رابطه با پدیده‌های آفاقی و انفسی در صورت جبری و جبری – اختیاری دارد، بدین معنا که پدیده‌های آفاقی در یک رابطه یک طرفه و به طور جبری رشد و تعالی و تکامل پیدا می‌کنند و پدیده‌های انفسی در یک رابطه دو طرفه دیالکتیکی، که در آن اراده اساس و سنت شرط و یا انسان اساس و اجتماعی شرط است.

رشد انسان در یک رابطه دو طرفه، دارای آن چنان ابعاد وسیعی است که حتی انسان در دیالکتیک با خدا نیز قرار می‌گیرد و در رابطه با همین حرکت دیالکتیکی است که انسان دارای اصالت است و امانتدار خدا و خلیفه او در زمین به شمار می‌رود. دیالکتیک او (انسان) با خدا، همان گونه که پیش از این گفتیم تاثیرگذاری و تاثیرپذیری متقابل وجودی نیست، چرا که نسبی (انسانی) نمی‌تواند در مطلق (خدا) اثر گذارد، بلکه این دیالکتیک در حقیقت همین رابطه متقابل بین انسان و خداشناسی است. بدین معنا که انسان به میزانی که نسبت به خدا معرفت پیدا می‌کند، خود را می‌شناسد. «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** – هر کسی که نفس خود را شناخت، پروردگارش را شناخت – پیامبر» مبین همین امر است که انسان به میزانی که نفس و سرنوشت و فطرت خداگونه خویش را شناخت پروردگارش را شناخته و متقابلاً به میزانی که پروردگارش را شناخت، نفس خود را شناخته «**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...**» – و نباشید مثل آنان که پروردگار را فراموش کردند و متقابلاً نفس خود را نیز به فراموشی

سپردند...» (آیه ۱۹ - سوره الحشر). بنابراین برای وضوح بیشتر تاکید می‌کنیم که اساس دیالکتیک انسان با خدا، دیالکتیک انسان با خداشناسی است که فوقاً بدان اشاره شد. اما در اینجا می‌خواهیم به بررسی ویژگی‌های عمده‌ای که انسان در جهان‌بینی توحیدی دارد، بپردازیم، تا که جایگاه او را در چنین جهان‌بینی و نگرش که اساساً انسان را یک پدیده دیالکتیکی می‌داند دریابیم، در این رابطه عمده‌ترین شاخصه‌ای که انسان را از سایر پدیده‌های هستی متمایز می‌سازد، تمایزاتی است که انسان از لحاظ وجودی و ماهوی دارد، و همین رابطه است که مسئله وجود و ماهیت مطرح می‌شود.

مسئله وجود و ماهیت در جهان‌بینی توحیدی تنها در رابطه با ممکن الوجود مطرح است، چرا که این ممکن الوجود است که چنین تفکیکی را می‌پذیرد؛ و حال آن که در رابطه با ذات واجب الوجود یعنی مطلق، ابدأ چنین تفکیکی معنا و مفهومی ندارد، چرا که در رابطه با مطلق، وجود هر چه هست، حرکت است و جهت، وجود است و ماهیت و... بنابراین آنچه که به نام وجود و ماهیت مطرح است، در رابطه با ممکن الوجود که نسبی است، مطرح است، لذا چنین تفکیکی نیز صورتی نسبی دارد.

در رابطه با مطلق، ما نسبتی چون حرکت و جهت، خلق و هدایت، وجود و ماهیت و... نداریم، بلکه هر چه داریم حرکت است و جهت، خلق است و هدایت و یا وجود است و ماهیت و... چرا که محال است فیضی از جانب ذات احدیت (مطلق) جاری شود و جهت نداشته باشد، غیر ممکن است حرکتی، خلقی از جانب ذات احدیت (مطلق) صورت می‌گیرد و وجودی پا به عرصه ظهور نهد و جهت و هدایت و ماهیت نداشته باشد. این است که از جانب ذات احدیت، هر آن چه که فیض جاری شود حرکت است و جهت است و وجود است و هدایت است و خلقت است و ماهیت، بدون آن که بتوان تفکیکی از برای آن‌ها قائل شد. خدا خود به کرات در قرآن فرمود: «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (آیه ۲۱ - سوره الحجر) و یا «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى - وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (آیات ۲ و ۳ - سوره الأعلی)، بدین معنا که هیچ وجودی و هیچ جزئی از هستی بدون مقدار معلوم و ظرفیت معین و ماهیت مشخص خلق نشده است. یعنی این که هیچ پدیده‌ای بدون هدف و جهت آفریده نگشته است. بر این اساس در رابطه با ذات احدیت، وجود عین حرکت، و حرکت دارای جهت و وجود دارای ماهیت و قدر معلوم و مشخص است و اصلاً تفکیک حرکت و جهت یا وجود و ماهیت بی مفهوم است. چرا که خداوند حرکت بی جهت و یا وجود بدون قدر و ماهیت معلوم نمی‌آفریند و هر آنچه که خلق می‌کند جهت دارد، هدف دارد و قدر و ماهیت مشخص و معین.

در رابطه با ذات احدیت یک چیز اصالت دارد و آن هم وجود و حرکت است وجود و حرکتی که حاصل سیلان فیض الهی است، پس دارای ماهیت و جهت معین است. بنابراین تنها وجود، آن هم ذات واجب الوجود است که دارای اصالت است و اصالت وجود ممکن الوجود (نسبی) نیز به اعتبار اصالت ذات واجب الوجود است، چرا که پرتوی از آن به شمار می‌رود. در رابطه با ذات احدیت، وجود و ماهیت، حرکت و جهت و... همه یک چیزند و آن وجود و یا حرکت جهتدار و هدایت شده است.

وجود چیست؟ ماهیت چیست؟

گفتیم که تقسیم بندی وجود و ماهیت امری است نسبی لذا در رابطه با مطلق مصداقی ندارد، بنابراین در رابطه با مطلق بحث اینکه، آیه وجود اصالت دارد یا ماهیت، اصلا بی مفهوم است. بر این اساس بایستی در میان نسبی‌ها به دنبال این گشت که آیا وجودشان دارای اصالت است یا ماهیتشان؟ پیش از بررسی این امر نظری می‌افکنیم به بیان قرآن در رابطه با مفهوم وجود و ماهیت از دیدگاه خداوند.

در عین حالی که تفکیک وجود و ماهیت در رابطه با مطلق بی مفهوم و بی مصداق است، خداوند در قرآن با عنوان خلق و قدر بیانی دارد که در رابطه با نسبی به صورت حرکت و جهت و یا وجود و ماهیت تجلی پیدا می‌کند.

خلق و قدر تنها تفکیک است که خداوند خود بر آن معترف است، اما این تفکیک صورتی نسبی ندارد، چرا که چه خلق و چه قدر، و چه هدایت و جهت همگی حرکتند، حرکتی که دارای جهت و قدر معلوم است. خلق از این دیدگاه مبین حرکت است و وجود، و قدر مبین جهت است و ماهیت که خود نیز حرکت است. «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِهٖ قَدْرٍ مَّعْلُومٍ» (آیه ۲۱ – سوره الحجر)، بیانگر همین امر است که هیچ حرکتی و هیچ وجودی از ذات احدیت سیلان پیدا نمی‌کند و هیچ فیضی جاری نمی‌شود مگر با اندازه، قدر و جهت معلوم.

خلق و قدر در رابطه با وجود نسبی در صورت وجود و ماهیت و یا حرکت و جهت نمودار می‌شود. به این معنا که خلق و قدر، وجود و ماهیت، و حرکت و جهت همگی معرف یک حقیقت اند، منتها اولی در رابطه با مطلق است و بقیه در رابطه با نسبی، چرا که این بیان خدا است که می‌فرماید: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِهٖ قَدْرٍ – هر چیزی را که خلق کردیم، به اندازه

آفریدیم» (آیه ۴۹ - سوره القمر) و یا، «مَنْ شَاءَ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِهِ قَدْرٌ مَعْلُومٌ - هر شیئی‌ای سر منشاء و خزینه‌ای نزد ما دارد که وقتی جاری می‌شود و نزول پیدا می‌کند دارای قدر و اندازه معلوم است» (آیه ۲۱ - سوره الحجر). بنابراین می‌توان گفت که خلق مبین همان وجود است که خود حرکت است و بدون جهت نمی‌تواند باشد، و قدر نیز مبین همان ماهیت است که حرکت است و از جهت برخوردار می‌باشد.

قدر از دیدگاه قرآن بستری است که خلق در آن هدایت می‌شود و جهت پیدا می‌کند و ماهیت نیز بستری است که وجود در آن جهت پیدا می‌کند. «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى - وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (آیات ۲ و ۳ - سوره الاعلی) در این آیه خداوند در ابتدا خلق و تسویه آن را مطرح می‌کند سپس به قدر و هدایت می‌پردازد و قدر را بستری می‌داند که پدیده در آن هدایت می‌شود. بنابراین چنین نتیجه می‌شود که اساساً ماهیت بستری است که در آن وجود که عین حرکت است، هدایت می‌شود و جهندار می‌گردد، همان گونه که قدر نیز بستری است که در آن پدیده هدایت می‌شود و جهندار می‌گردد، یعنی این که خلق = وجود = حرکت و قدر = ماهیت = جهت. اما این که کدامین یک اصالت دارند بحثی است که در رابطه با ممکن الوجود یعنی نسبی مطرح است و ذیلاً به بررسی آن می‌پردازیم.

اصالت وجود، یا اصالت ماهیت؟!

وقتی گفته می‌شود که اصالت وجود یا اصالت ماهیت، پیش از هر چیز بایستی موضوع و رابطه آن مشخص و معین شود. یعنی بایستی دید اصالت وجود یا ماهیت در رابطه با کدامین دسته از پدیده‌های هستی (آفاقی و انفسی) مطرح است؟ چرا که بنابه آنچه پیش از این گفتیم، در جهان‌بینی توحیدی دو نوع حرکت، یکی جبری و دیگری جبری - اختیاری داریم، که اولی در مورد پدیده‌های آفاقی و دیگری در مورد پدیده‌های انفسی صدق پیدا می‌کند.

پدیده‌های آفاقی دارای یک حرکت جبری و جهتی مشخص و معین هستند. بدین معنا که جهتی از پیش تعیین شده دارند و بر همین اساس ماهیتشان مقدم است بر وجودشان؛ لذا می‌توان چنین گفت که به علت از پیش مشخص و معین بودن جهت حرکت پدیده‌های آفاقی، ماهیتشان مقدم است بر وجودشان چرا که این ماهیت پدیده است که پدیده در بستر آن جهت پیدا می‌کند، کما این که قدر نیز در همین رابطه بستری است که پدیده در آن هدایت می‌شود «الَّذِي خَلَقَ

فَسَوَى - وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (آیات ۲ و ۳ - سوره الأعلى). مشخص بودن جهت حرکت پدیده‌ها آفاقی وی ا به بیانی دیگر تقدم ماهیت آن‌ها بر وجودشان، از جبری بودن حرکتشان پایه و مایه می‌گردد و حکایت از فقدان اراده و قدرت انتخاب و خودآگاهی و اختیار در آنها می‌کند. چه آن که این دسته از پدیده‌های هستی اگر برخوردار از اراده و قدرت انتخاب بودند، دیگر این پارامترها و سنن جبری نبودن که در یک رابطه یک طرفه حرکت آن‌ها را شکل و جهت می‌دادند، بلکه این اراده بود که در یک رابطه دو طرفه (دیالکتیکی) با سنن جبری جهت او را مشخص می‌کرد، که در این صورت جهت گیری پدیده مترتب بر اراده او می‌بود. یعنی این که ماهیت‌اش متأخر از وجوداش، بنابراین چنین نتیجه می‌گیریم که در پدیده‌های آفاقی، اراده و خودآگاهی و قدرت و انتخاب، جهت حرکت یک صورت جبری دارد که پدیده را در آن نقشی نیست، مگر این که در ظل پارامترها و ضوابط جبری حرکت کند و در سو و جهتی سیر کند که از آن آگاهی نداشته و در سرباز زدن از آن فاقد توانائی و اختیار باشد؛ لذا است که در یک جمله می‌توان گفت اصالت ماهیت در رابطه با وجود نسبی، یعنی مشخص و معین بودن جهت حرکت، تنها در مورد پدیده‌های آفاقی مصداق دارد.

در مورد پدیده‌های انفسی وضع به عکس است، چرا که این دسته از پدیده‌ها که در مدارج و مراحل عالی‌تری از مسیر کمال قرار گرفته‌اند، خود دارای نقش و تاثیر به سزائی در انتخاب جهت خویش هستند و لذا ماهیتشان که بستر جهت گیری آن‌ها است متأخر است نسبت به وجودشان، چرا که جهت‌گیری شان مترتب بر قدرت انتخاب و اختیار و خودآگاهی‌شان است. این ویژگی پدیده‌های انفسی از ثنویت خصلتی یعنی قابلیت شکل گیر آن‌ها دو جهت و زمینه متضاد تقوی و فجور و اراده و قدرت انتخاب مبتنی بر آن پایه و مایه می‌گیرد. کما این که ویژگی پدیده‌های آفاقی که تقدم ماهیت بر وجود بود، از یگانگی خصلتی یعنی قابلیت شکل گیری آن‌ها در یک جهت و زمینه جبری و فقدان اراده و قدرت انتخاب ناشی از آن ریشه می‌گیرد. بنابراین اساس این ثنویت خصلتی و قابلیت شکل گیری مختارانه در دو زمینه متضاد است که ماهیت و جهت پدیده‌های انفسی از پیش مشخص و معین نیست و مرتب بر اراده و اختیار و انتخاب انسان است، این است که انسان وجوداش مقدم است بر ماهیت‌اش، چرا که اساس اراده و اختیار و قدرت انتخاب خویش است که به وجود خو شکل و جهت می‌دهد (تقوی و فجور) و ماهیت پیدا می‌کند.

در اینجا قسمتی از گفته‌های شریعتی را در رابطه با اصالت ماهیت یا اصالت وجود، از کتاب انسان و تاریخ نقل می‌کنیم که بحث ما پیرامون این امر روشن‌تر و واضح‌تر گردد.

«...انسان اول وجودش به وسیله خداوند (به قول یاسپرس آلمانی و کی یرکه گارد دانمارکی = اگزیتانسیالیسم مذهبی) یا به وسیله طبیعت (به قول خود سارتر و کنتی و امثال این‌ها = اگزیتانسیالیسم مادی) ساخته شده، بعد کیفیت انسانی‌اش چگونگی‌اش در طول تاریخ به وسیله عمل خود شکل گرفته و ماهیت پیدا کرده است. اگر این مسئله کاملاً روشن بشود تمام بحث‌ها روشن خواهد بود... خداوند همه اشیاء را که ساخت اول صورت ذهنی و چگونگی آن شیئی در مغزش بود، در نیت‌اش بود، بعد به آن ماهیت وجود داد، مثلاً اول خواسته یک شیر بسازد دارای دم و یال و شهامت و قدرت و رنگ و پوست و تمام خصوصیات یک شیر، این شیر را در نیت‌اش، ذهنیت‌اش پدید آورده است، پس اول ماهیت شیر در اراده و روح خداوند بوده بعد دست به خلق وجودش در عالم خارج زده است، پس تمام اشیا اول ماهیتشان بوجود می‌آید، بعد وجودشان بر اساس ماهیت قبلی شان بوجود می‌آید، یعنی ماهیتشان تحقق وجودی پیدا می‌کند، جز انسان که خداوند اول وجود به انسان داد، چگونه وجودی؟ هیچگونه فقط وجود یک، پنجاه، شصت، هفتاد کیلو «بودن» ساخت به چه شکل؟ به چه رنگ؟ یا چه حال؟ بد؟ خوب؟ زشت؟ زیبا؟ خودش به انتخاب خودش شروع کرد به ساختن چگونگی‌اش. «انتخاب کرد» و «طرح کرد» و «عمل کرد» و در این جریان صفت گرفت و ماهیت گرفت و انسان شد... خداوند ماهیه اصلی را داد، خمیره اولیه را داد، خودش این خمیره را به شکل کنونی درآورد، ماهیت به آن داد...» او در پاورقی اضافه می‌کند که «در داستان خلقت آدم، یک نوع اگزیتانسیالیسمی که برخلاف کوشش‌های لفظی و منطقی سارتر، برای انطباق آن با اومانیسیم به هیچ توجیه و تاولی نیاز نیست، مشهود است...» (صفحه ۱۷ و ۱۸ - کتاب انسان و تاریخ).

چنانچه از گفته‌های معلم بر می‌آید داستان خلقت آدم خود بیانگر عالی‌ترین نوع اگزیتانسیالیسم است که ذیلاً به طور اجمال به بررسی آن می‌پردازیم.

خداوند در داستان آدم می‌فرماید:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - و آنگاه که پروردگار تو به ملائکه گفتند که آیا می‌خواهی کسی را قرار دهی که فساد بیافریند؟ و خونریزی کند، برای تو تسبیح می‌گوئیم و ترا تقدس می‌کنیم، پروردگار گفت: من به چیزی آگاهی و علم دارم که شما ندارید» (آیه ۳۰ - سوره بقره). در این آیه ملائکه با آگاهی نسبت به ویژگی‌های خلیفه خدا که اراده و قدرت انتخاب است و نیز با آگاهی نسبت به جایگاه و ظرف این خلافت یعنی ارض

که از دیدگاه ملائکه زمینه فساد آفرینی در رابطه با موجود صاحب قدرت انتخاب و اراده و اختیار نسبت به انسان چنین قضاوت می‌کنند که آیا می‌خواهی کسی از خلیفه خود در زمین قرار دهی که فساد آفرینی کند و خونریزی نماید، و در مقابل ما که پیوسته تسبیح گوی توایم و تو را تقدیس می‌کنیم (یعنی خلیفه تو در زمین چنین کارهایی یعنی تسبیح و تقدیس تو نمی‌کند) خداوند در پاسخ می‌گوید که من از چیزی آگاهم که شما نیستید و آن این است که خداوند اولاً از قابلیت این پدیده در جهت جانشینی او در زمین آگاهی دارد (یعنی از وجود او) و علاوه بر این از ماهیت انسان نیز آگاه است. حال آنکه ملائکه تنها بُعد وجودی انسان را در نظر می‌گیرند و از آنچه که انسان را بدین لحاظ (بُعد وجودی یا تکوینی) بی‌نیاز و متکامل می‌دیدند؛ لذا برخوردار بودن چنین موجود بی‌نیازی از یک ویژگی خدایی چون اراده و اختیار در ظرف مکنی ارض را سر منشاء فساد آفرینی خونریزی تلقی می‌کردند و به اعتراض می‌پرداختند. این است که ملائکه وجود ماهوی انسان یعنی آن وجودی که می‌بایست توسط اراده و اختیار خود انسان شکل گیرد (ماهیت) را نادیده می‌گرفتند (قدرت درک آن را نداشتند) و به همین اساس او را لایق برخوردار بودن از اراده و اختیار و جانشینی خدا در زمین نمی‌دانستند. چرا که تنها بُعد وجودی را که نمودار و آشکار بود، می‌دیدند و تجانس و هماهنگی‌ای بین اراده خدا و این بُعد وجودی و تکوینی نمی‌یافتند و چنین می‌پنداشتند که تنها خودشان (ملائکه) هستند که با احساس نیازی که نسبت به خدا دارند، لایق این هستند که دارای اراده و اختیار شوند و جانشین خدا در روی زمین گردند. ملائکه وقتی می‌گویند «نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» می‌خواهند این مسئله را بازگو کنند که پروردگارا این ما هستیم که خود را نسبت به تو نیازمند می‌دانیم. در نتیجه برخوردار بودن از اراده و اختیار ما را بر تو نخواهند شوراند و به فساد و خونریزی نخواهد کشاند. این بود که ملائکه به خلافت و جانشینی انسان در زمین زبان به اعتراض گشودند و از آنجا که تنها از زاویه وجودی و تکوینی بدو می‌نگریستند و نیازی و نقصی در آن نمی‌یافتند، چنین پنداشتند که برخوردار بودن از اراده و اختیار موجب عصیان او بر خدا و فساد و خونریزی در زمین می‌گردد، غافل از اینکه انسان یک بُعد ماورائی معنوی نیز دارد که نیازمند به خدا است و خدا به عنوان نمودار ارزش‌های مطلق ایده آل آن به شمار می‌رود. این است که خدا در پاسخ اعتراض ملائکه می‌گوید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» یعنی اینکه شما چیزی می‌دانید (بُعد وجودی یا تکوینی) که من فراتر از آن را می‌دانم (بُعد ماهوی

۱. معنی آیه فوق اینچنین است "من می‌دانم آنچه را شما نمی‌دانید" اما با توجه به صفت اعلم، نشان می‌دهد که ملائکه تا یک حدی از مسائل خیر دارند که خدا بیشتر از آنان می‌داند به این دلیل آیه فوق اینگونه معنی شده است.

که بایستی توسط اختیار و انتخاب انسان ساخته شود). اگر به آیات بعدی این سوره توجه کنیم، خواهیم دید که منظور خدا از اینکه می‌گوید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» چیست؟

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» - و آموخت به آدم اسماء را همگی، سپس عرضه‌شان کرد بر ملائکه و گفت خبر دهید مرا از نام‌های اینان اگر هستید راستگویان، گفتند منزه‌ی تو، نیست ما را دانش جز آنچه تو آموختی، همانا توئی دانشمند حکیم، گفت ای آدم آگاهی‌شان ده به نام‌های آنان و گاهی که آگاهی‌شان داد به نام‌های آنان گفت آیا نگفتم شما را که من می‌دانم غیب آسمان‌ها و زمین را و می‌دانم آنچه که فاش و پنهان سازید» (ترجمه قرآن معزی) (آیات ۳۱ الی ۳۳ - سوره بقره).

آنچه که در این مورد تاکید است، این است که اساسا انسان در ظل یک رابطه شناختی مسئولیت شکل دادن به وجود، یعنی قابلیت‌های خود را بر عهده دارد و به بیان دیگر ماهیت خود را خود بر اساس شناختی که کسب می‌کند می‌سازد. در بستر آن، جهت حرکت خود را خود انتخاب می‌کند و به وجود خود شکل می‌دهد. این رابطه شناختی که انسان در ظل آن به وجود خود شکل می‌دهد و ماهیت خود را می‌سازد از برای ملائکه شناخته شده (قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) نیست؛ و تنها این انسان است که بر اساس قابلیت شناختی و معرفتی که دارد، می‌تواند اسماء را درک و دریافت کند و در ظل چنین شناختی به وجود خود شکل دهد و ماهیت خود را بسازد؛ و اینجا است که به نقش ماهیت سازی انسان و تأخر ماهیت او نسبت به وجودش پی می‌بریم و در می‌یابیم که انسان در ظل رابطه شناختی و معرفتی که می‌تواند کسب کند، چه نقشی در انتخاب جهت و زمینه رشدی خود دارد و چگونه می‌تواند ماهیت خود را بسازد و این چیزی است که تنها خدا بدان آگاه است و انسان خداگونه است که مسئولیت ساختن ماهیت خود و شکل دادن به وجود خویش را بر عهده دارد و نه ملائکه که در حصار بُعد وجودی خویش، به جبر در مسیر تکامل جبری حرکت می‌کنند و همه چیز را از زاویه همین بُعد وجودی می‌نگرند. «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» نشان می‌دهد که خداوند از قابلیت یعنی خمیر مایه اولیه انسان جهت خدا شدن آگاه است و دو بُعد مثبت و منفی ماهیت او را می‌شناسد و در مقایسه با ملائکه اصالت انسان را در این می‌داند که در میان این دو ماهیت متضاد خودآگاهانه و مختارانه صورت مثبت یعنی خداگونه آن را انتخاب کند، و نه اینکه جبراً مسیری را طی کند

بدون اینکه از آن آگاهی داشته باشد و بداند چه هست و چه می‌شود. قسمتی از آیات بعدی (آبی) **أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُدْبِرُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ**) دامنه این عمل را که وراى شهادت است مشخص می‌سازد، چرا که خداوند می‌فرماید: من به غیب آسمان‌ها و زمین آگاهم، و به آنچه که آشکار است (شهادت) و آنچه که مخفی است (غیب) آگاهی دارم. در اینجا اگر وجود (قابلیت شکل‌گیری انسان در دو زمینه متضاد، یا خمیر مایه اولیه انسان) یعنی «هست» را شهادت بگیریم، ماهیت یعنی «شدن» همان غیب است و خداوند عالم الغیب و الشهاده است، یعنی این که هم بر غیب (ماهیت متأخر بر وجود، یعنی آنچه که «می‌شود») و هم بر شهادت (وجود متقدم بر ماهیت یا آنچه که «هست») آگاه است. بنابراین خداوند به عنوان خالق وجود مقدم بر ماهیت انسان، از ماهیت او نیز آگاهی دارد، ماهیتی است که به دست خود انسان و با قدرت انتخاب و اراده و اختیار خودش شکل می‌گیرد، و حال آنکه ملائکه دامنه آگاهی‌شان محدود به همان بُعد وجودی انسانی است که مقدم است بر ماهیت او و ظاهر و آشکار است. بر این اساس در می‌یابیم که در جهان‌بینی توحیدی اصالت انسان به این است که وجودش مقدم است بر ماهیت‌اش و مسئولیت شکل دادن به وجود و خمیر مایه انسان و ماهیت پیدا کردن بر عهده قدرت انتخاب و اراده و اختیار خود انسان است و در یک مقیاس نیز مسئولیت تعیین سرنوشت و تقدیر انسان بر عهده خود او است و خداگونگی انسان نیز پیش از هر چیز در این است که خود به عنوان یک علت (اراده مختار) عمده در زیر سلسله علل شکل دهنده به حرکت‌اش، دارای نقش و تأثیر به سزائی است و می‌تواند به هر سو که خواست (خواه تقوی و خواه فجور) جهت بگیرد، و این یعنی تقدم وجود بر ماهیت و یا اصالت وجود.

نتیجه اینکه در پدیده‌های آفاقی ماهیت مقدم است بر وجود یا اصالت از آن ماهیت است، و در پدیده‌های انفسی وجود مقدم است بر ماهیت و یا اصالت از آن وجود است و ماهیت انسان بر اساس قدرت انتخاب و اختیار خود انسان پدیدار می‌شود.

انسان و سرنوشت در جهان‌بینی توحیدی:

گفتیم که «شدن» عبارت است از شکل‌گیری وجود و قابلیت‌ها بر اساس ارزش‌ها، در جهان‌بینی توحیدی دامنه شدن و ابعاد این ارزش‌ها را نهایتی نیست و لذا تمامی پدیده‌ها در صیوروت و شدن در مسیر بی‌انتهای کمال به سمت نمودار مطلق ارزش‌ها (خدا) در

حال حرکت و تلاشند (وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ) شکل در نهایت می‌شود همان انسانی که نقش تقدیرسازی از او گرفته شده باشد. تزویر و استعمار یا به تعبیر دیگر ذهنیت توجیه گر نظام شرک، عمده‌ترین نقش را در معقول و منطقی و یا مشروع جلوه دادن حاکمیت مستکبرین بر مستضعفین دارد، چه آنکه همین ذهنیت است که احساس دیالکتیک مبتنی بر خودآگاهی را از توده‌ها در می‌رباید و آن‌ها را به ضعف می‌کشاند. به طوری که خود مستضعفین در این رابطه می‌گویند:

«وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا... - مستضعفین به مستکبرین می‌گویند (اعتراض می‌کنند) که این مکر و حیله و وسوسه‌های مخفی و آشکار (شبهانه و روزی) شما بود که ما را به کفر و قرار دادن شریک برای خدا می‌کشاند» (سوره سبا - آیه ۳۳)

آنچه که از این آیه دریافت می‌شود این است که مستضعفین در تحت حاکمیت زور و در ظل یک رابطه ذهنی که توجیه گر نظام عینی شرکت است به ضعف گرفته می‌شوند و نقش تقدیرسازی خود را از دست می‌دهند و توان لایتناهی خویش را در مقابله با حاکمیت شرک از یاد می‌برند. به تعبیر دیگر عمده‌ترین مصداق استضعاف و یا به بیان دیگر بستر استضعاف، استعمار است. از این گذشته در این آیه مستضعفین نقش اساسی را در دیالکتیک بین انگیزه‌های درونی و انگیزه‌های بیرونی (شرایط اجتماعی و تضادها و درگیری‌های آن) به انگیزنده‌های بیرونی (شرایط تحمیلی حاکمیت شرک) می‌دهند و اراده و انتخاب خود را شرط می‌دانند و این درست برعکس حرکت مستکبرین است که انگیزه‌های درونی شان اساس است «...فَلَا تُلْمُوْنِيْ وَلُوْمُوْا اَنْفُسَكُمْ...» (سوره ابراهیم - آیه ۲۲). این است که مستضعف به هیچ روی نمی‌خواهد که مورد ظلم و ستم قرار گیرد. اما به دنبال از دست دادن نقش تقدیرسازی و تعیین‌کنندگی خویش، بی آنکه توانایی چاره جویی و راه یابی داشته باشد پیوسته مورد ظلم و ستم و استضعاف خواهد بود، تا که بالاخره یا نسبت به ظلم آگاهی پیدا می‌کند و ندای «رَبَّنَا اٰخِرُنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ... مِنْ لَدُنْكَ نَصِيْرًا - پروردگارا ما را خارج گردان از سرزمینی که اهل آن ظالم و ستمکار هستند و برای ما قرار بده ولی و نصیری» (سوره نساء - آیه ۷۵) و یا که آگاهانه به ظلم تن در می‌دهد و بنابه تعبیر امام شریک جرم ظالم می‌گردد و اینجا است که مظلوم در یک رابطه دیالکتیکی با ظالم باعث تشدید ظلم و سرکشی او می‌شود. بنابراین یکی از نقطه نظر تکوینی و دیگر آنگاه که مستضعف نسبت به ظلم آگاهی ندارد، مستضعف نقش آگاهانه‌ای نه در تکوین و نه در تشدید ظلم و ستم مستکبر ندارد. چه آنکه در مورد مستضعف،

پیش از آنکه اراده و اختیار انسانی او بخواهد نقش خود را ایفا کند، اراده مستکبر و خواست او اثر می‌کند و او را به هر سو که اراده کرد می‌کشاند و این همان دیالکتیکی است که بین انگیزه‌های درونی (شرک در رابطه با مستضعف) و انگیزنده‌ها بیرونی (اساس در مورد مستضعف) وجود دارد.

سنگ زیربنای تکوین مستکبر ظلمی است که مستکبرین آگاهانه بر نفس خویش روا می‌دارند (**ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ**) یعنی اینکه بستر پیدایش مستکبر همان ظلم به نفس و یا غالبیت یافتن من مادی شیطانی و خاکی بر خود حقیقی و یا بعد لجنی بر روح خدائی است و در همین بستر است که مستکبر، مستضعف می‌سازد و جامعه شرک آلود قطب بندی شده طبقاتی را به وجود می‌آورد.

آیات ۹۹ - ۹۷ سوره نساء و آیات ۳۲ - ۳۳ سوره سباء مبین همین مسائل می‌باشد:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي... كَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا - به درستی که کسانی که ملانکه دریابندشان (جانشان را بگیرند) و جزو آنهایی باشند که به نفس خود ظلم کرده باشند (مستکبرین) وقتی از آن‌ها پرسیده شود جزو چه گروهی بودید، گویند جزو مستضعفین بوده‌ایم. به آن‌ها گویند آیا زمین خدا وسیع نبود که مهاجرت کنید در آن (توانائی مهاجرت در این‌ها وجود دارد که از آن‌ها چنین سوالی می‌شود، اما در مستضعفین وجود ندارد) جایگاه این‌ها در نهایت جهنم است که بد جایگاه و نهایی است، مگر مستضعفین واقعی از مردان و زنان و کودکان که توانائی و استطاعت چاره جوئی و راه یابی نداشته باشند و مسیر هدایت را ندانند، امید می‌رود که این‌ها آمرزیده شوند...» (سوره نساء - آیات ۹۷ - ۹۹).

در این آیه اولاً ظلم به نفس (**ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ**) بستر استکبار است یعنی اینکه ظلم به نفس و طغیان نفسانی و غالبیت یافتن نفس انسان بر او (**الِي نَفْسِهِ**) و مرکوب نفس سرکش شدن، سنگ زیربنای همه فجایع و جنایاتی است که مستکبر در به ضعف گرفتن انسان‌ها مرتکب می‌شود و به بیان دیگر تضادهائی که بر جامعه حاکم می‌گرداند تبلور حل تضادهای درونی او است در جهت بعد شیطانی‌اش و همین ظلم به نفس است که ملاک و معیار حرکت مستکبر محسوب می‌شود. به گونه‌ای که اگر حتی مستضعفین آگاه به ظلم نیز تن به ظلم و ستم دهند، ظلم به نفس خویش می‌کنند و شایسته عقاب هستند، دوم اینکه مستکبرین بر اساس ظلمی که به نفس خویش روا داشته‌اند شایسته عقاب هستند و مستضعفینی که توانائی چاره جوئی و راهیابی ندارند، به لحاظ اینکه نقش عمده را در ظلم به نفس خویش نداشته‌اند شایسته عقاب نیستند (بهتر است بگوئیم که جرمانه بخشودنی است)؛ لذا است که مستکبرین جهت نجات از عقاب به دروغ می‌گویند که ما مستضعف بوده‌ایم و ملانکه در پاسخ می‌گویند آیا زمین خدا وسیع نبود

تا شما هجرت کنید، و این می‌رساند که اگر کسی بتواند از سرزمین ظلم هجرت کند اما نکند مستضعف نیست، بلکه شریک جرم ظلم محسوب می‌شود و سوم این که مستضعفین حقیقی نه توانائی فرار از وضع موجود را دارند (لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيَلًا) و نه وضع مطلوب را می‌شناسند (وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) و بر همین اساس آن‌ها شایسته عقاب نیستند و گناهشان بخشودنی است و این وعده‌ای است که خدا می‌دهد.

اینکه چرا مستضعفین راه هدایت را نمی‌دانند وضع مطلوب را نمی‌شناسند و توانائی قرار از وضع موجود را ندارند، باز می‌گردد به عملکرد مستکبرین که در آیات ۳۲ - ۳۳ سوره سبا به وضوح بیان شده است: «وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا... وَنَجَعَلْ لَهُ أُنْدَادًا - مستضعفین به مستکبرین می‌گویند اگر شم نبودید ما جزو مومنین بودیم و مستکبرین به مستضعفین می‌گویند (پاسخ می‌دهند) آیا ما راه هدایت را بر روی شما بستیم، بعد از آنکه برای شما هدایت آمد، یا اینکه شما خود مجرم بودید؟ مستضعفین به مستکبرین پاسخ می‌دهند که این مکر و حيله و سوسه‌های شبانه و روزی شما بود که ما را به کفر به خدا و شریک قرار دادن از برای او و می‌داشت.»

نکاتی که از این آیات مستفاد می‌شود این است که اولاً این مستکبرین هستند که راه ایمان را به روی مستضعفین می‌بندند و آن‌ها را در ظل حاکمیت شوم خود به استحمار می‌کشند و از مسیر هدایت باز می‌دارند (مستکبرین نقش اساسی را دارند) دوم اینکه مستکبرین چنین اتهامی به مستضعفین می‌زنند که شما از پیش مجرم بوده‌اید و ما نقشی در جرم و گناه شما نداریم و این می‌رساند که مستکبرین، مستضعفین را نیز بسان خود می‌پندارند. چرا که این مستکبرین هستند که از پیش مجرم و گناهکارند یعنی اینکه در جرم و گناهشان خودشان علت عمده هستند و نه شرایط بیرونی، برخلاف مستضعفین که شرایط بیرونی علت عمده انحراف آن‌ها است. بنابراین «وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» که در آیه ۹۸ سوره نساء ذکر شده است، بازتاب عملکرد مستکبرین در به ضعف کشاندن مستضعفین است و سوم اینکه بنابه اظهار مستضعفین، این مستکبری هستند که شرایط به کفر و شرک کشیده شدن مستضعفین را فراهم می‌کنند، منتها از آنجا که از طریق استحمار مستضعفین نقش تقدیرسازی از آن‌ها گرفته شده است، لذا این شرایط بیرونی علت عمده کفر و شرک مستضعفین محسوب می‌شود و این همان دیالکتیک انگیزه‌های بیرونی به عنوان اساس و انگیزه‌های درونی به عنن شرط در حرکت مستضعفین است؛ لذا است که پیامبران علت العلل همه تباهی‌ها و تضادها و تفرقه‌های اجتماعی را در ظل حاکمیت مستکبرین و در استحمار توده‌ها و ناخودآگاهی مستضعفین می‌دانند و بر علیه ذهنیت

توجیه گر نظام شرک بر می‌شورند. مبارزه ضد استحماری را بنیان می‌نهند.

انبیاء بازگرداننده نقش تقدیرسازی به مستضعفین:

گفتیم که مستضعف انسانی است که نقش تقدیرسازی از او گرفته شده باشد و به تعبیر دیگر در ظل حاکمیت ذهنیت توجیه گر نظام شرک نقش تقدیرسازی خود را از دست داده باشد و در جهل و ناخودآگاهی غرقه باشد. به این ترتیب از یاد بردن نقش تقدیرسازی مستضعفین در گرو ناخودآگاهی و استحمار آن‌ها است و این خودآگاهی است که مستضعفین را به نقش تقدیرسازی شان آگاه می‌سازد و متقابلاً این جهل و ناخودآگاهی است که مستضعفین را نسبت به این نیرو و توان غافل می‌سازد. انبیاء که هدفشان بازگرداندن کرامت انسانی و حراست از اصالت‌های انسانی و باز گرداندن انسان به فطرت پاک خداگونه‌اش است، در ظل یک مبارزه ضد استحماری توده‌ها را به خودآگاهی می‌رسانند و در سایه خودآگاهی به آن‌ها نقش تقدیرسازی می‌دهند و در جهت تعیین سرنوشت خویش بر می‌شوراندند «لِيُفَوِّمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید - آیه ۲۵). با توجه بدین امر است که مبارزه انبیاء اصالت خاصی پیدا می‌کند، چار که حرکت آن‌ها پایه بر اصالت‌های انسانی دارد و در حقیقت یادآورنده فطرت پاک، اصالت‌های انسانی و ارزش‌های خداگونه انسان هستند و بر همین پایه مسئولیت و رسالت انسان در «خدا شدن» را به او متذکر می‌شوند «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (سوره غاشیه - آیه ۲۱) پس در یک جمله می‌توان گفت که انبیاء هدفی جز یادآوری خصلت‌های انسانی و نقش تقدیرسازی او ندارند و برای رسیدن به این هدف راهی جز خودآگاهی توده‌ها را انتخاب نمی‌کنند. این است که انبیاء سردمداران مبارزه ضد استحماری و پرچمداران خودآگاهی توده‌ها به حساب می‌آیند.

ظهور انبیاء و بعثت آن‌ها درست در زمانی است که تضادها و اختلافات طبقاتی در جامعه به نقطه اوج خود رسیده و در عین حال طبقات محکوم در مسیر کفر هنوز به مرحله برگشت ناپذیر نرسیده‌اند بلکه خود به دنبال منجی و یار و نصیری می‌گردند «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ... مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» در پاسخ به این شرایط ناهنجار اجتماعی و به ندای مستضعفین است که انبیاء به پیامبری مبعوث می‌شوند و با پیام خودآگاهی بخش خویش بذر امید به پیروزی بر مستکبرین را در دل آنها می‌پاشند و هر آنکه در برابر این منادی آگاهی و آزادی و عزت و کرامت انسانی به مقابله برخیزد، ظلم به نفس خویش روا داشته و شایسته هلاکت در این

دنیا و عقاب در آن دنیا است و برعکس هر آنکس که این ندای حق را با گوش بشنود و با قلب خویش احساس کند از استضعاف رها خواهد گشت «وَلَا يَقْعُ اسْمُ الْأَسْتِضْعَافِ عَلَى مَنْ بَلَغَتْهُ الْحُجَّةُ، فَسَمِعَتْهَا أَدْنَاهُ، وَوَعَاها قَلْبُهُ» (خطبه ۲۳۱) و در رده مستضعفین نیست و اینجا است که در می‌بایم پارامتر عمده در استضعاف، استحمار است و لذا انسان به خودآگاهی رسیده در ظل حرکت پیشگام مستضعف نیست.

نتیجه: حال با توجه به بررسی‌هایی که فوقا در رابطه با جهان‌بینی توحیدی و ویژگی‌های آن انجام دادیم جواب این سؤال را که «خدا چه نقشی در سرنوشت انسان‌های محروم دارد؟» در نقش تقدیرسازی انسان در جهان‌بینی توحیدی به وضوح می‌توان دریافت.

گفتیم که در جهان‌بینی توحیدی اساسا وجود انسان مقدم است بر ماهیت و در همین رابطه ماهیتش را خودش می‌سازد و بر همین اساس سرنوشت خویش را خود تعیین می‌کند. خداگونگی انسان نیز در همین نقش تقدیرسازی و اراده و قدرت انتخاب او نهفته است، لذا است که در جهان‌بینی توحیدی انسان خداگونه‌ای است در تبعید و خدا یک رابطه فلسفی و یک رابطه اخلاقی، به عنوان نمودار مطلق ارزش‌ها با او دارد. این است که در جهان‌بینی توحیدی خدا به عنوان کمال مطلق و ارزش مطلق، ایده آل هر انسان فطری خویشتن آگاهی است و انسان‌های محروم ایده آل‌ها و آرمان‌های والای خود را در او می‌جویند. اراده‌ی مستضعفین در جهت به امامت و وراثت رسیدن تجلی اراده خدا است و این نشانگر رابطه خدا با مستضعفین است. مستضعفین انسان‌هایی هستند که نقش تقدیرسازی خود را در ظل حاکمیت استحمار از دست داده‌اند و خدا پیامبران را به پیامبری مبعوث گردانده تا این نقش را به آن‌ها بازگردانند و این نشانگر نقش خدا در سرنوشت انسان‌های محروم است، چرا که خدا با برانگیختن پیامبران خود مسئولیت تعیین سرنوشت را بر عهده خود مستضعفین می‌نهد و مستضعفین که در ظل حرکت ضد استحمار انبیاء به خودآگاهی رسیده‌اند. بر این اساس خدا نه تنها نقشی منفی در سرنوشت انسان‌های محروم ندارد، بلکه نقشی مثبت در تعیین سرنوشت آن‌ها دارد و آن این است که شرایط و زمین‌های تعیین سرنوشتشان را با بازگرداندن نقش تقدیرسازی به آن‌ها فراهم می‌سازد و آن اتمام حجتی است بر مستضعفین و این انسان‌های محروم هستند که در صورت سرپیچی در مقابل دعوت انبیاء مبنی بر بازگشت به خویشتن و یافتن نقش تقدیرسازی خویش، به نفس خود ظلم می‌کنند نه خدا، چرا که در جهان‌بینی توحیدی به هیچکس ظلمی روا نمی‌دارد. در این رابطه قرآن می‌فرماید:

«قَوْمٌ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكْتَهُ... أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» - قومی که به نفس خود ظلم کند به هلاکت

خواهد رسید و خداوند به کسی ظلمی نمی‌کند، بلکه این خود آن‌ها هستند که به نفس خویش ظلم می‌کنند» (سوره آل عمران - آیه ۱۱۷).

«أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ... وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ - مگر داستان آن کسانی که قبل از ایشان بودند، یعنی معاصرین نوح و عاد و ثمود و معاصرین ابراهیمی و اصحاب مدین و دهکده‌های وازگون شده نشنیده‌اند که پیامبرانشان نبوده که خدا ستمشان کرده باشد، بلکه آنان به خود ستم می‌کرده‌اند» (سوره توبه - آیه ۷۰).

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ... - همانا خدا ذره‌ای ظلم نمی‌کند» (سوره نساء - آیه ۴۰).

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ - به درستی که خدا به مردم به چیزی ستم نکند بلکه این مردمند که به نفس خود ظلم می‌کنند» (سوره یونس - آیه ۴۴)

مجموعه این آیات و دیگر آیاتی که در همین زمینه می‌توان در قرآن دید، مبین یک اصل کلی و سنت لایتنجیر است که خدا به هیچ روی ذره‌ای ظلم روا نمی‌دارد و این انسان است که خود به نفس خویش ظلم می‌کند. آنچه که قرآن بیشتر روی آن تکیه دارد این است که مردم وقتی که در برابر ندای آگاهی بخش و نجات دهنده انبیاء سرباز زدند و به حجت و بینه آنان وقعی ننهاندند و آگاهانه به ظلم تن در دادند، در این صورت به نفس خویش ظلم کرده‌اند و شایسته عقاب دنیوی، یعنی هلاکت و عقاب اخروی یعنی آتش دوزخ خواهند بود. این است که در جهان بینی توحیدی انسان خود مسئول انتخاب و عمل خویش است و لاغیر. اگر انتخاب حسن‌های انجام داد، پاداشش را خودش می‌بیند و اگر انتخاب سیئه‌ای کرد، کیفرش را خود خواهد دید. اما اینکه چرا جامعه‌ی بشری بایستی این قدر درگیر کشمکش و تضاد و اختلاف باشد، سر آن را بایستی در اهمیت نقش تضاد در حرکت پدیده‌های هستی که نسبی هستند، یافت. چرا که در رابطه با نسبی‌ها (پدیده‌های هستی) این تضاد است که بستر سیلان فیض الهی است. در همین رابطه است که خداوند در مورد نقش تضاد در حرکت پدیده‌های انسانی اجتماعی می‌فرماید: «...وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ... - اگر خدا پاره‌ای از انسان‌ها را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد جامعه رو به انهدام می‌رفت» (سوره حج - آیه ۴۰) و یا در مورد دیگر تضاد و تفرقه اجتماعی را زمینه بستر بعثت انبیاء معرفی کرده. این است که تضادها و تفرقه‌های اجتماعی بستر رشد توده‌ها است و توده‌ها در برخورد با موانع، ارزش‌ها و اصالت‌هایشان شکوفا می‌شود و عرض از درگیری و مبارزه توده‌ها نیز همین است. «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ... لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ - هدف از گردش ایام بین توده‌ها و درگیری و کشمکش جاری بین آن‌ها این است که استعدادهای خفته و ایمان آن‌ها ظاهر و شکوفا شود و از میان آن‌ها برگرفته

شود شهدائی و خدا دوستدار ظالمین نیست» (سوره آل عمران - آیه ۱۴۰).

این آیه مبین این امر است که درگیری توده‌ها با ظالمین بستر رشدی آن‌ها است و در این مبارزه خدا و سنت‌های او، جانب توده‌ها است و دشمن ظالمین است. این است که در حرکت‌های اجتماعی تضاد نقش عمده‌ای در حرکت و رشد و تکامل انسان دارد و اگر تضاد نباشد، اگر مانع نباشد، رشد امکان پذیر نیست و تکاملی صورت نمی‌پذیرد؛ لذا است که قرآن می‌فرماید اگر تضادی در جامعه نباشد فساد و تباهی ناشی از رکود و جمود، جامعه را به انهدام می‌کشاند و اینجا است که تضاد به مثابه اسباب اجرای امور است «**ابى الله ان یجرى الامور الا باسبابها** - که خدا ابا دارد از اینک امورات را اجرا کند الا به اسباب آن‌ها» (امام صادق) و بستر سیلان فیض او است و بر این اساس تضاد و درگیری‌های جوامع بشری سنتی است لایتغیر که حاکم بر همه هستی است و انبیاء آمدند که در ظل حرکت ضد استحماری خود، توده‌ها را به خودآگاهی رسانند و این تضادها را که می‌رفت تا صورت مهلکی به خود بگیرند به توده‌ها بشناسانند و در جهت حل آنها به سود خود به قیام وادارند تا که «...**أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ**» (سوره انبیاء - آیه ۱۰۵) را جامه عمل پوشند.

حدوث و قدوم

از ابعاد عمده جهان‌بینی، بُعد فلسفی آن است که نوع تلقی و تعبیر و تفسیر ما را از جهان هستی تشکیل می‌دهد. بر پایه بُعد فلسفی نگرش توحیدی، هستی به مثابه یک پیکر زنده متحرک و جهت‌داری است که در ظل شعور مطلق حاکم بر خویش در سیلان به سمت غایت وجودی و مبدا پیدایش خویش است، و جهان عبارت است از نمودی از بود مطلق یعنی خدا.

در جهان‌بینی توحیدی، حرکت همان شدن است، یعنی شکل‌گیری پدیده‌ها بر اساس ارزش‌ها، و ارزش‌ها به این حرکت جهت می‌دهند و هستی را معنی‌دار و هدفدار می‌کنند؛ لذا است که ما از روح و شعور مطلق حاکم بر هستی، به هدفدار بودن آن و وجود نظم و توازن در حرکت هستی پی می‌بریم، و در می‌یابیم که چرا هستی در ظل یک قانونمندی دقیق و منظم، به طور متدبک حرکت می‌کند.

از اهم مسائلی که در رابطه با بُعد فلسفی جهان‌بینی مطرح است این است که اساساً آیا هستی حادث است یا قدیم، آیا جهان از ازل وجود داشته، یا که ازلی نیست و در اصطلاح فلسفه حادث است و... و در صورت حادث یا قدیم بودن، نقش خدا چیست و بالاخره اینکه جهان هستی آیا می‌تواند در یک رابطه حادث و در یک رابطه قدیم باشد؟! برای روشن شدن پاسخ این مسئله بیش از هر چیز لازم است ملاک خود را در حادث یا قدیم دانستن جهان هستی روشن سازیم.

زمان و رابطه آن با وجود

این که آیا جهان حادث است یا قدیم، بیش از هر چیز بسته به «ملاک» ما در تشخیص و تعیین حادث یا قدیم بودن جهان است، بدون شک ملاک چنین امری «زمان» است. چرا که حدوث و قدوم در رابطه با نسبیت هستی، مبین یک رابطه زمانی است.

اساساً طرح این سوال که آیا جهان حادث است یا قدیم، حکایت از طرز تلقی خاصی از زمان می‌کند؛ لذا است که برای روشن شدن صورت مسئله، ابتدا لازم است که نظرگاه خود را راجع به مسئله زمان روشن سازیم و به دنبال آن پردازیم به این که آیا با چنین معیاری جهان حادث است یا قدیم. طرز تلقی خاصی از زمان که طرح این سوال را موجب می‌شود، بر پایه تفکیک و دوگانگی زمان و وجود استوار است. بر اساس چنین دیدگاهی، زمان و وجود، دو پدیده و دو مقوله جدا از هم هستند و چنین تصور می‌شود که زمان مقوله و پدیده‌ای است جدا و غیر از وجود که به وسیله آن می‌توان حادث یا قدیم بودن هستی را توسط آن سنجید؛ لذا است که در اولین برخورد با چنینی سوالی که آیا جهان حادث است یا قدیم، این مسئله مطرح می‌شود که اساساً طراحان چنین سوالی خود پیش از هر چیز به قدیم بودن زمان، حتی نسبت به هستی اعتقاد دارند، و با چنین طرز تلقی‌ای از زمان به سنجش «زمان لحظه خلقت هستی» می‌پردازند. کسانی که زمان را منفک از وجود تلقی می‌کنند و آن‌ها پدیده‌ای جدای از پدیده وجود می‌دانند، اگر به حادث بودن جهان اعتقاد پیدا کنند، در این صورت اعتقادشان مبین این است که زمان را قدیم می‌دانند و آن را ملاکی از پیش مشخص و معین شده تلقی می‌کنند و بر مبنای آن به حادث بودن جهان هستی معتقد می‌شوند؛ و در مقابل کسانی که جهان را قدیم و ازلی تلقی می‌کنند، باز ملاکشان همان زمان است، که ملاکی است از پیش تعیین شده و بر اساس آن به قدیم بودن جهان هستی اعتقاد پیدا می‌کنند؛ لذا است که در هر دو صورت چه به حادث بودن هستی و چه به قدیم بودن آن، بر پایه تفکیک زمان از وجود، اعتقاد داشته باشیم، اعتقادمان حکایت از این دارد که ما زمان را نسبت به وجود قدیم می‌دانیم و آن را ملاکی از پیش تعیین شده تلقی می‌کنیم. بر این اساس آنچه که در هر دو صورت مشهود است، تفکیک زمان از وجود است.

بنابراین پر واضح و آشکار است که تلقی خاص ما از زمان موجب پیش آمدن چنین سوال از برای ما می‌شود. این تلقی خاص پایه بر تفکیک زمان از وجود در دیدگاه ما دارد. با توجه

به این امر روشن است که تا آن گاه که طرز تلقی ما از زمان درست نشود، نمی‌توان به پاسخ صحیحی از برای این سوال که آیا جهان حادث است یا قدیم نائل شد.

در نگرش توحیدی، اساساً تفکیک بین زمان و وجود فاقد معنی و مفهوم است. در این دیدگاه زمان و وجود با هم یک رابطه تنگاتنگی دارند و جدایی و انفکاک بی‌آن‌ها متصور نیست، اما در عین حال وجود یکی اصالی است و وجود دیگری اعتباری است که ذیلاً به بررسی آن می‌پردازیم.

مسئله زمان در نگرش توحیدی

آنچه که در جهان‌بینی توحیدی اصالت دارد، «شدن» یعنی شکل‌گیری قابلیت‌ها و وجودات بر پایه ارزش‌ها است و به بیان دیگر حرکت جهت دار هستی است. در این نگرش وجود عین حرکت است و حرکت بدون جهت غیر قابل تصور است؛ و حرکت عبارت است از زوال و حدوث‌های مستمر متصل تدریجی. استمرار زوال و حدوث‌ها مبین تداوم حرکت دائمی بودن سیلان وجود بر اساس جریان دائمی فیض الهی است «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (آیه ۲۹ - سوره الرحمن)، و اتصال زوال و حدوث‌ها نیز نشانگر پیوسته بودن حرکت و عدم وجود وقفه در سیلان وجود و جریان فیض الهی است، و بالاخره تدریجی بودن زوال و حدوث‌ها که حکایت از وجود نظرم و درجه بندی در حرکت هستی دارد، ترتیب و توالی درجات وجودی را نشان می‌دهد. ترتیب و توالی درجات وجودی پدیده‌ها و یا به تعبیر دیگر ترتیب و توالی درجات حرکتی پدیده‌ها، همان زمان است؛ لذا است که در یک مفهوم عام در جهان‌بینی توحیدی، زمان خود دارای اصالت نیست، بلکه وجودی اعتباری دارد، به این معنا که اگر در هستی حرکت نبود، اگر وجود سیلان نداشت و فیض دائمی الهی جاری نبود، و زوال و حدوث مستمر و متصل تدریجی جریان نداشت، مسئله‌ای به نام زمان اصلاً قابل طرح نبود، چرا که زمان چیزی جز نمودار حرکت وجود نیست، این وجود است که اصالت دارد، این حرکت است که اصالت دارد و زمان وجودش به اعتبار حرکت وجود بسته است.

صفحه کاغذی را در نظر بگیرید که سوزن متحرکی بر روی آن در حال حرکت باشد، آیا اگر سوزن در حال حرکت نباشد هیچ نموداری بر روی صفحه کاغذ منعکس می‌شود؟! بدیهی است که خیز، چرا که این حرکت سوزن است که در رابطه با محرک خود بر روی صفحه

کاغذ حرکت می‌کند و نمودار حرکت سوزن را بر روی آن رسم می‌کند. اگر سوزن متحرک را وجود فرض کنیم، منحنی و نمودار حرکت آن بر روی صفحه کاغذ همان زمان است. بنابراین در جهان بینی توحیدی زمان عبارت است از نمودار حرکت وجود و به بیان دقیق‌تر زمان عبارت است از ترتیب و توالی درجات مختلفی که وجود در حرکت و سیلان دائمی خود طی می‌کند؛ و بر اساس چنین نگرشی نسبت به زمان، هیچ‌گاه نمی‌توان تصور کرد که زمان مقوله و پدیده‌ای جدای از وجود باشد، بلکه وجودی دارد به اعتبار حرکت هستی، لذا قدمت زمان به همان حد است که جهان هستی قدمت دارد و حدوث زمان و هستی مقارن هم هستند، نه اینکه زمان به مثابه ملاک از پیش تعیین شده‌ای وجود داشته باشد و بر اساس آن زمان خلقت هستی سنجیده شود. این است که سوال آیا جهان هستی حادث است یا قدیم؟ پاسخی چنین خواهد داشت که اولاً جهان هستی قدیم است و قدمت آن بر می‌گردد به زمانی که هستی وجود پیدا کرد و فیض الهی سیلان یافت و زمان پدیدار شد؛ و ثانیاً جهان حادث است و حدوث آن باز می‌گردد به اراده الهی که: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آیه ۸۲ - سوره یس).

زمان «نمود»، هستی «بود»

مسئله بود و نمود در جهان‌بینی توحیدی همان مسئله عیب و شهادت است. غیب عبارت است از بود و شهادت عبارت است از آنچه که از این بود نمودار شده و آشکار گشته. بر این اساس نمود زائیده بود است و ویژگی بارز انسانی این است که همواره از نمود پی به بود می‌برد، بدین معنا که انسان با مشاهده هر نمودی به دنبال «بودی» می‌گردد که چنین نمودی را موجب شده است؛ لذا است که شناخت ما از هر «بودی»، از نمود آن «بود» شروع می‌شود و این همان متد استقرائی است.

دیدگاه ارسطویی اعتقاد به انفکاک این «بود» و «نمود» دارد؛ و حال آن که در نگرش توحیدی، بین غیب و شهادت، یا بود و نمود دیوار و حائلی وجود ندارد و نمود زائیده و حاصل «بودی» است که در سیلان و حرکت است. رابطه عیب و شهادت و یا بود و نمود یک رابطه وجودی است. بدین معنا که رابطه با وجود که عین حرکت و سیلان است مطرح می‌باشد؛ و حرکت در اینجا هر نوع انفکاک بین این دو را در هم می‌نوردد. در نگرش توحیدی یک پدیده دارای یک رابطه غیب و یک رابطه شهادت است، که رابطه غیبی‌اش را بود و شهادت‌اش

را نمود می‌گوئیم. این است که در بررسی پدیده‌ها اگر چه از نمود پی به بود می‌پریم اما این بود است که اصالت دارد. نمود، وجودش به اعتبار بود است. بر این اساس می‌توان چنین نیز گفت که اساسا نمود دالانی است جهت درک و احساس بود؛ و یا معالمی است جهت شناخت بود؛ و رابطه این دو، یک رابطه زمانی نیست، چرا که زمان خود به مثابه نمودی است از بود و غیب و شهادت یک رابطه معرفتی است، لذا است که بحث پیرامون این که آیا غیب تقدم دارد، یا شهادت (در اینجا منظور غیب مطلق نیست، بلکه غیب و شهادت در رابطه با نسبی مطرح است) بود مقدم است یا نمود؟ بحثی است بی‌مورد، و بر همین اساس بنابر آنکه زمان نیز نمودار حرکت وجود است و در رابطه با هستی به عنوان «بود»، «نمود» است، لذا بحث در مورد این که آیا هستی مقدم است یا زمان، بود مقدم است یا نمود، نیز بی‌مورد است. این است که اساسا زمان در نگرش توحیدی، در رابطه با هستی، نمود است، و در این نگرش، توحید یعنی وحدت بود با نمود، غیب با شهادت، هستی با زمان...

بنابراین هستی «بود»ی است حادث، که با حدوثش در اثر اراده الهی و جاری شدن فیض هستی بخش او، زمان نیز نمودار شد؛ و لذا است که زمان نمود است و هستی بود.

غیب و شهادت در جهان‌بینی توحیدی

پیش از این گفتیم که اساسا غیب همان بود است و شهادت نمود آن. حال می‌خواهیم ببینیم که غیب و شهادت در رابطه با وجود چگونه و به چه ترتیب‌اند؟ روشن است که در جهان‌بینی توحیدی وجود عین حرکت، و حرکت عبارت است از شدن، یعنی شکل‌گیری وجود بر پایه ارزش‌ها، بر این اساس وجود در پروسه و سیلان و غیلان معنا و مفهوم دارد.

یعنی این که وجود، یک پروسه و جریان است، آنچه که در این پروسه به ما نزدیکتر باشد شهادت و آنچه که دورتر باشد غیب است. به عبارت دیگر آن قسمت از بود که در ظل این پروسه نمودار شده باشد شهادت است و آن قسمت که هنوز نمود نیافته غیب است؛ لذا است که غیب و شهادت مبین یک رابطه معرفتی است. چرا که آنچه که زودتر درک می‌شود، شهادت است و آنچه که بعدا درک می‌شود، غیب است، یعنی درک و شناخت شهادت مقدم است بر درک و شناخت غیب و اساسا از طریق شناخت شهادت است که به شناخت غیب نائل می‌شویم. اما در عین حال آنچه که حائز اهمیت است، این است که غیب و شهادت یک رابطه وحدت‌گونه

با هم دارند و جدائی و دوگانگی و انفکاک بی آن‌ها متصور نیست.

بنابراین در جهان‌بینی توحیدی، تقسیم بندی غیب و شهادت یک تقسیم بندی نسبی است، بدین معنا که در رابطه با نسبی است که عین حرکت و سیلان است و در حال شدن یعنی شکل‌گیری بر پایه ارزش‌ها است؛ و در این بستر شدن، آنچه که نمودار شده و تجلی یافته شهادت است و آنچه که هنوز محسوس و مشهود نگشته، غیب است.

هستی با هم عظمتی که دارد در دو رابطه نسبی و مطلق، هم بود است و هم نمود. در رابطه با نسبی، هستی بود است، به لحاظ این که وجود دارد و در حرکت و سیلان است و نمودارهای آن روشن و آشکار است و در عین حال نمود است، چرا که آیه و نشان‌های است از بود مطلق یعنی خدا؛ و این همان وحدت غیب و شهادت است.

به این ترتیب تقسیم بندی غیب و شهادت در رابطه با انسان و درک و شناخت او مطرح است، نه در جهان هستی. چرا که جهان هستی سراپا آیه و نشانه‌ای از ذات واجب الوجودند و همگی نمودی از بود مطلق یعنی خدا هستند.

هستی نسبت به خدا حادث است و نسبت به زمان قدیم

در اینجا می‌رسیم به این مسئله مهم و آن اینکه حادث و قدیم بودن هستی در دو رابطه، یکی در رابطه با بود مطلق یعنی خدا و دیگر در رابطه با نمود هستی یعنی زمان در یک رابطه نسبی مطرح است.

در جهان‌بینی توحیدی، خدا سرچشمه فیاض همه هستی است؛ لذا هر بودی در نسبیت، نمودی است از مطلق (آیه بودن هستی نیز بر همین اساس است)، لذا هستی حادث است و مطلق نسبت بدان قدیم است. بدین معنا که در اثر جاری شدن فیض الهی از مطلق ماورای زمان، هستی نمودار شده و حادث گشته، پس هستی نسبت به مطلق حادث است و چنانچه می‌دانیم در مطلق مسئله‌ای به نام زمان مطرح نیست که بتوان لحظه‌ای را به عنوان مبدأ پیدایش هستی در نظر گرفت، چرا که لحظه پیدایش هستی، همان زمانی است که هستی موجودیت پیدا می‌کند و سیلان می‌یابد و زمان را نمودار می‌سازد. بنابراین زمان حدوث هستی، همان زمان پیدایش زمان به اعتبار هستی است. این است که هستی در عین این که نسبت به خدا حادث است،

نسبت به زمان قدمی است و قدمت آن باز می‌گردد به زمانی که هستی وجود پیدا کرد و سیلان یافت و از ترتب و توالی حرکت مندرج آن، زمان نمودار شد.

بر این اساس می‌توان گفت هستی نه حادث است نه قدیم (در رابطه با نسبی یعنی زمان، به عنوان یک پدیده منفک از وجود نمی‌توان گفت هستی حادث است یا قدیم، چرا که در این صورت چنین تداعی می‌شود که زمان به عنوان یک ملاک سنجش از پیش معین و مشخص شده است)، اما در عین حال هستی هم حادث است، هم قدیم. یعنی چه؟ یعنی این که در حدوث و قدوم هستی نسبت مطرح است و آن این که بایستی روشن کرد که هستی نسبت به چه چیز حادث است و نسبت به چه چیز قدیم، که پیش از این پاسخ‌اش را روشن کردیم که اساساً جهان هستی نسبت به خدا یعنی بود مطلق حادث است، نسبت به زمان هم آغوش و هم بستر با وجود، قدیم. منتها در اینجا قدیم بودن هستی تداعی انفکاک زمان از وجود نمی‌کند، بلکه مبین هم آغوشی و هم بستری زمان با وجود است؛ لذا قدیم بودن هستی به معنای این نیست که «بود» بوده، «نمود» هم بوده، بلکه به معنای این است که قدمت هستی بر می‌گردد به زمانی که در اثر جاری شدن فیض الهی جهان «بود» پیدا کرد و زمان به مثابه نمودار آن پدیدار شد. یعنی این که هستی‌ای که خود نمودی از بود مطلق یعنی خدا است نسبت به زمان قدیم است. چرا که هستی نسبت به زمان بود و زمان نسبت بدان نمود است.

خلقت تبلور رابطه بود مطلق با بود نسبی

رابطه خدا با عنوان خالق قادر مطلق با هستی رابطه «بود» است با «بود»، نه «بود» با «نمود»، این رابطه، همان رابطه وجودی یعنی خلقت است.

از دیدگاه قرآن، جهان هستی مخلوق و مقدر خدا است و به بیان دیگر «بود» ممکن الوجود است و حال آن که خدا «بود» واجب الوجود است و اینجا است که رابطه زمانی در خلقت هستی صورت اعتباری به خود می‌گیرد. چرا که در جهان‌بینی توحیدی خلقت هستی پیش از آن که مبین یک رابطه زمانی باشد تبلور رابطه بود مطلق ماورای زمان است با بود نسبی یعنی هستی. جهان در عین این که نسبت به الله نمود است و آیه و نشانه، در عین حال «بود» نسبی نیز هست و رابطه خدا با این جهان، یک رابطه «وجودی» و «بودی» است نه یک رابطه نمودی. بر این اساس است که خدا دارای یک نقش خلقتی و یک نقش تقدیری نسبت به

کل هستی است، و هستی تبلور خلاقیت و آفرینندگی و حساب‌گری‌های دقیق و قابلیت هدفدار او است و قرآن نیز پیش از آن که بخواهد بر روی زمان حدوث هستی و خلقت آن بحث کند، بر روی خلاقیت و آفرینندگی خدا و تعلق اراده به هستی و حدوث آن بر اثر سیلان فیض او در یک رابطه عام و خلاقیت و آفرینندگی انسان به عنوان خلیفه او در زمین، در یک رابطه اعم جهان را مخلوق و مقدر خدا و مقهور اراده او معرفی می‌کند، انسان را نیز در یک رابطه عام مخلوق و مقدر و در یک رابطه خاص، خالق و قادر معرفی می‌نماید، و جالب این که در بیان رابطه عام حرکت انسان (مخلوق و مقدر بودن انسان) آنچه که صحبت از زمان است، بحثی پیرامون زمان پیدایش و آغاز خلقت او نمی‌کند و تنها به این نکته اکتفا می‌کند که، زمانی بر او گذشت که او شیئی قابل ذکری نبود. (البته در اینجا بایستی توجه داشت که غیر قابل ذکر بودن بُعد عام وجودی انسان در مقایسه بُعد خاص حرکت او که «جبری - اختیاری» هست، می‌باشد)، لذا زمان پیدایش او نیز اصلاً قابل بحث ما نیست. «هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (آیه ۱ - سوره الإنسان).

نتیجه این که بحث زمان تنها در رابطه با ما مطرح است و بحث خلقت در دیدگاه قرآن اصلاً صورت و رابطه زمانی ندارد و قرآن هیچ گاه نخواست که بگوید جهان کی و در چه موقع خلق شد و هستی یافت، بلکه تکیه و تاکیدش همواره بر روی خلقت به عنوان تبلور رابطه بود مطلق (خدا) با بود نسبی (جهان هستی) می‌باشد.

در جهان بینی توحیدی خدا خالق و قادر مطلق است

گفتیم جهان در یک رابطه وجودی نسبت به الله حادث است و در رابطه با زمانی نسبت به زمان قدیم. حادث بودن هستی نسبت به الله به این معنا است که خدا از نیست به هست آورنده جهان است.

یارب از نیست به هست آمده صنع تو ایم هر چه هست از نظر علم تو پنهانی نیست

جهان هستی مخلوق و مقدر خدا و خدا خالق و قادر آن است، خالق و قادری ماورای زمان. هستی مخلوق مقدر در رابطه زمانی قدیم است و در رابطه وجودی نسبت به خدا حادث، چرا که خدا مطلق است و هستی در ظرف نسبیت گنجانیده شده است. مطلق بودن خدا در یک رابطه وجودی است، بدین معنا که خدا بود مطلق است و رابطه شناختی‌اش با هستی بر اساس

بود استوار است، نه نمود. چه آن که خدا هستی را از روی بود آن می‌شناسد. زیرا بود هستی حاصل جاری شدن و سیلان فیض او است. به این ترتیب هستی بودی است که در رابطه با الله، نمودار فیض او و آیه و نشانه‌ای از حقیقت ذات او است.

«کان الله ولم یکن معه شیء» (حدیث) مبین همین امر است. بدین معنا که خدا وجود و بودی است ماورای زمان، که هستی زمانمند متحرک نمودار آن است اینکه حدیث فوق می‌گوید، خدا بود، و هیچ چیز با او نبود، می‌خواهد این مسئله مهم را برساند که خدا وجودی است ماورای زمان، که قدمت وجودی برایش مطرح نیست. در اینجا تقدم بود مطلق یعنی خدا نسبت به بود نسبی یعنی هستی، یک تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم وجودی است، چرا که در رابطه با مطلق، زمان معنا و مفهومی ندارد. حادث بودن هستی هم در همین رابطه است، چرا که حدوث خود به معنای از نیست به هست آمدن است، و خدای خالق و قادر مطلق از نیست به هست آورنده هستی است. یعنی این که هستی نشأت گرفته از فیض بود مطلق، یعنی خدا است و این خدا است که فیض او در هستی یافتن وجود نسبی تبلور یافته است. این است که حدیث فوق به صراحت می‌گوید، «خدا بود و هیچ چیز با او نبود»، یعنی این که خدا در یک رابطه وجودی قدیم است و برای او زمان معنا و مفهومی ندارد و جهان نسبت به او در همین رابطه وجودی حادث است؛ و اینجا است که رابطه خدا یعنی واجب الوجود با هستی یعنی ممکن الوجود که یک رابطه وجودی مبتنی بر سیلان فیض واجب الوجود است روشن و آشکار می‌شود.

نتیجه این که: جهان هستی یا ممکن الوجود با معیار وجودی نسبت به الله حادث است و واجب الوجود نسبت بدان قدمت وجودی دارد، و در همین حال ممکن الوجود با معیار زمان نسبت به زمان قدیم است، منتها در اینجا زمان به مثابه نمودار حرکت وجود است و هم آغوش و هم بستر با آن بوده و وجودش اعتباری است.

توحيد علمى يا

توحيد فلسفى؟

كدامين؟

همانطور که در مبحث اول «شناخت نگرش توحیدی» مطرح کردیم، روح و جهت و معنا و مفهوم حرکت و تلاش و تکاپوی انسان، در گرو جهان‌بینی او است. این جهان‌بینی انسان است که در او انگیزه اینکه چرا باید حرکت و تلاش کند، بوجود می‌آورد و به حرکت و عمل او جهت و هدف می‌دهد. برای مثال جهان‌بینی توحیدی برای انسان بر اساس تلقی و تفسیر و تعبیر خاصی که از انسان و جهان و خدا در یک رابطه وحدت‌گونه دارد، توجیه می‌کند که چرا باید مبارزه کرد؟ چرا باید با سختی‌ها و مشقات در افتاد و با آن‌ها دست و پنجه نرم کن و در کشاکشی رنج‌ها و دردها و ناملایمات صیقل دید و رشد و تعالی تکامل یافت؟ چنانچه مشاهده می‌شود آنچه که در این میان حائز اهمیت است، جهتی است که از بطن جهان‌بینی هر انسانی به وجود می‌آید و حرکت و عمل او را جهت‌دار و هدف دار می‌نماید. به طوری که هر انسانی بوجود می‌آید با هر جهت‌گیری اجتماعی که دارد از جهان‌بینی و نگرش متناسب با آن برخوردار است. اگر در جهت ایجاد تعادل و توازن در جامعه و حل تضادهای آن که نمودار تضادهای درونی انسان است و جایگزینی وحدت گام بر می‌دارد، جهان‌بینی او حکایت از نگرش وجود گونه به انسان و جهان و خدا دارد و برعکس اگر در جهت برهم زدن نظم و توازن جامعه و ایجاد و تشدید تضادهای درونی آن تلاش کند و شرک اجتماعی را بر آن حاکم گرداند، جهان‌بینی او حاکی از نگرش سراپا تضاد و تناقض و ناهمگونی و بیگانگی انسان و جهان و خدا است. از اینجا است که به مفهوم جهان‌بینی و نقش آن در حرکت و عمل انسان

پی می‌پریم و به تعریفی از آن می‌رسیم که عبارت است از آنچنان شناخت و معرفتی نسبت به جهان که انسان را به حرکت و تلاش و تکاپوی جهت دار برانگیزد و او را به پیگیری هدفی که پایه و رابطه ارگانیکی «خود» با «جهان» دارد، وادارد. به بیان واضح‌تر می‌توان گفت که اساساً جهان‌بینی عبارت است از آنچنان شناختی نسبت به جهان، که ضرورت حرکت و عملی را در انسان بوجود آورد و موجب ایجاد و پیدائی انگیزه در او بگردد.

جهان‌بینی در دو صورت توحیدی و شرک آمیز، انگیزه‌های گوناگون و متضادی در انسان بوجود می‌آورد و انسان را به حرکت‌های متناقضی وادار می‌کند. جهان‌بینی توحیدی از شناخت و معرفت نسبت به جهان و بر پایه شناخت «خود» آغاز می‌گردد و ایجاد یک بازتاب فکری می‌کند و این بازتاب، بازتابی بینشی در انسان بوجود می‌آورد که دارای یک بازتاب خصلتی است و بازتاب خصلتی نیز دارای یک بازتاب اجتماعی است و به این ترتیب انسان در جهان‌بینی توحیدی در دیالکتیک با جامعه و در ادای دین و مسئولیت‌های انسانی - اجتماعی، رشد و تعالی و تکامل می‌یابد؛ و حال آنکه جهان‌بینی شرک، حاصل چیزی جز تلاش ذهن در جهت توجیه نظام شرک آلود و سراسر تضاد اجتماعی، که تبلور تضادهای درونی انسان و رشد ناموزون خصلت‌های نفسانی او است، نیست. این است که جهان‌بینی توحیدی حاصل پروسه شناخت انسان از جهان در یک رابطه وحدت گونه با خود و خدا است، که از شناخت خود شروع می‌شود و «خود» را به تلاطم و تلاش و تکاپو و انجام مسئولیت‌هایی که نگرش توحیدی به دوش او می‌نهد وادار می‌سازد، اینجا است که شناخت خود و خودیابی، پایه و اساس شناخت جهان می‌شود و در مجموع شناختی که در این پروسه نصیب انسان می‌شود. شناخت خود و یا خودیابی به منزله پایه و اساس شناخت جهان و جهان‌شناسی و تبیین خود است و چنین جهان‌شناسی‌ای در حقیقت همان جهان‌بینی است، چرا که بر پایه رابطه انسان و جهان استوار است و به او در برابر جهان و به تبع آن رد برابر جامعه مسئولیت می‌بخشد. بنابراین می‌توان گفت سنگ زیربنای مسئولیت اجتماعی در جهان‌بینی توحیدی، همان نگرش توحیدی است، چرا که انسان موحد جهان را به عنوان مجموعه‌ای هماهنگ و همساز و برای از تفرقه و تناقض و ناهمسازی و حرکت‌های متنافر و ذات‌ها و خواست‌ها و حساب‌ها و ضابطه‌ها و هدف‌ها و اراده‌های متفرق و نامربوط می‌بیند و یک وحدت کلی را در وجود مشاهده می‌کند. وحدت میان سه اقوم جدا از هم، خدا، جهان و انسان، بر همین اساس در می‌یابد که چرا باید در جهت دفع و نفی تضاد و تفرقه تناقض‌های اجتماعی و دردها و فلاکت‌های جامعه تلاش و مبارزه کرد. تا که تعادل و توازن بر آن حاکم گردد و شرکت و قطب بندی‌های اجتماعی از آن رخت بر بندد؛ و از همین جا است که جهان‌بینی دارای بازتاب بینشی، بازتاب خصلتی و

بازتاب اجتماعی می‌شود و رشد و تعالی و متکامل انسان را موجب می‌شود و به دو جهت، فلسفه زندگی و حرکت و تلاش و مبارزه می‌دهد و سختی‌ها و مشقات راه پر فراز و نشیب مبارزه را برای او توجیه می‌کند. چنین جهان‌بینی و نگرشی در یک جمله حاصل یک پروسه ذهنی - عینی است. ذهنیت و عینیتی که در یک رابطه دیالکتیکی با هم قرار دارند و حال آنکه جهان‌بینی شرک حاصل یک پروسه عینی به ذهن است، بدین معنا که شرک جهت توجیه نظام عینی شرک است، که دست به توجیه و تفسیر جهان می‌زند و به طور کلی از جامعه‌بینی شرک آلود به جهان‌بینی شرک می‌رسد، یعنی درست برخلاف جهان‌بینی توحیدی که ما را به جامعه‌بینی توحیدی نائل می‌سازد.

جهان‌بینی و جهان‌شناسی

گفتیم که اساساً آن شناختی از جهان، جهان‌بینی و نگرش ما را تشکیل می‌دهد و ما را به جهت گیری و اداری می‌سازد که بر شناخت خود استوار باشد و حاصل برخورد ما با جهان در رابطه وحدت‌گونه‌اش با انسان و خدا باشد، یعنی حاصل برخورد ارگانیکی ما با جهان.

اگر برخورد ما با جهان بر پایه شناخت خود استوار باشد و پایه بر رابطه وحدت‌گونه انسان و جهان و خدا داشته باشد، در این صورت ما به جهان‌بینی توحیدی دست خواهیم یافت. چرا که «خود» را در رابطه توحیدی با جهان و خدا، و جهان را در رابطه توحیدی‌اش با خود و خدا شناخته‌ایم و بر همین مبنا مسئولیت خود را در برابر جهان و خدا در خواهیم یافت و بر پایه این جهان‌بینی توحیدی، صاحب نگرش توحیدی نسبت به اجتماع و به تعبیر دیگر جامعه‌بینی توحیدی می‌شویم، و شناختی از جهان دارای بازتاب اجتماعی خواهد شد. چنین برخوردی با جهان می‌توان برخورد ارگانیکی نامید که در آن انسان و جهان و خدا، سه اقنوم جدا از هم و بیگانه و متنافر نیستند و چنانچه پیش از این نیز گفته شد، حاصل چنین برخوردی با جهان، ما را صاحب جهان‌بینی می‌کند و بسته به اینکه این برخورد صورت فطری‌تر و عریان‌تری داشته باشد و بری از آلودگی‌های نفسانی و زیغ قلبی باشد و یا صورت فطری و خالصانه‌ای نداشته باشد و انحراف خصلت‌های نفسانی و زیغ و مرض قلبی در آن نقش و تاثیر داشته باشد، انسان یا صاحب جهان‌بینی توحیدی و یا جهان‌بینی شرک می‌گردد؛ و به بیان دیگر هر آن گونه که خود را ببیند، جهان را می‌بیند، اگر خود حقیقی خداگونه را ببیند، جهان را نیز سراسر نظم و

هماهنگی و هدف و جهت و روح و معنا و مفهوم و حرکت تلاش به سمت غایت الله می‌بیند و برعکس اگر خود مادی خاکی‌اش بر خورد خداگونه‌اش غالب باشد و آن را ببیند جهان را نیز سراسر جنگ و ستیز خدایان و سراسر ناهماهنگی و ناهمسازی و بی‌هدفی و تضاد و تفرقه و تناقض می‌بیند تا که نظام شرک آلود سراسر تضادی را که بر جامعه حاکم گردانده توجیه کند؛ لذا است که آنچه که جهان‌بینی توحیدی نامیده می‌شود، حاصل شناخت خود و شناخت جهان در یک رابطه وحدت گونه به خدا است. که در آن شناخت خود و به تعبیری دقیق‌تر «تبیین خود» مقدم است بر شناخت جهان و یا به تعبیر دیگر، تبیین جهان و شناخت جهان بر پایه شناخت خود استوار است و جهان‌بینی ما را تشکیل می‌دهد. ملاک این که شناخت ما نسبت به جهان، جهان‌بینی باشد و نه جهان‌شناسی، این است که دارای بازتاب بینشی، خصلتی و اجتماعی باشد، یعنی اینکه به عنوان بینش انسان، مسئولیت‌های انسانی - اجتماعی را در رابطه خود و جامعه و تاریخ، یادآور سازد و به انجام و ادای آن وادارش سازد، و در یک جمله به انسان، جامعه بنی بدهد. چنانچه پیش از این گفته شد چنین شناختی بر پایه رابطه وحدت گونه انسان و جهان و خدا استوار است. یعنی انسانی می‌تواند به چنین شناختی دست یابد، و دارای جهان‌بینی توحیدی باشد، که بر فطرت خویش باشد، و خود را جدا و بیگانه از خدا و جهان را جدا و بیگانه از خود و خدا نبیند.

اما شناختی که حاصل بر خورد مکانیک ما با جهان باشد، ما را به چیزی جز کشف روابط موجود در اجزاء و عناصر جهان رهنمون نمی‌شود و به بیان دیگر ما را نسبت به جهان عامل و آگاه می‌سازد بی آنکه رابطه این شناخت و خود ما کشف شود و مسئولیتی بر دوش انسان نهاده شود و جهتی برای حرکت و تلاش او بوجود آید. شناختی این چنین از جهان، تنها دارای یک بازتاب ذهنی است و از بازتاب بینشی، خصلتی و اجتماعی این شناخت ذهنی خبری نیست، مگر در یک صورت محدود مکانیکی، مثل کشف الکتروسیته و پیدایش برق و بازتابی که در زندگی اجتماعی انسان‌ها بوجود آورد و توسط عالم و دانشمندی چون ادیسون صورت گرفت، این شناخت جهت ندارد، مسئولیت نمی‌آفریند، بازتاب خصلتی ندارد و مسئولیت انسانی - اجتماعی بر دوش انسان نمی‌نهد و در یک جمله جهان‌شناسی است، علم است، آگاهی است، به جهان‌بینی، و نه روشنائی و هدایت و خودآگاهی. در این پروسه شناختی، آنچه که اساس و عمده است شناخت جهان فی نفسه است. با کشف روابط موجود بین اجزاء و عناصر متشکله آن. بنابراین یک نوع شناخت و معرفت نسبت به جهان داریم که پایه بر رابطه وحدت گونه جهان، انسان و خدا دارد و مبتنی بر شناخت «خود» است که جهان‌بینی ما را تشکیل می‌دهد و یک نوع شناخت نسبت به جهان داریم که کاری به وحدت گونه انسان و جهان و خدا نداشته و

تنها به روابط موجود بین اجزاء و عناصر متشکله آن توجه دارد و کف آن روابط را پیگیری می‌کند. اولی بر پایه تبیین استوار است و دومی پایه تشریحی دارد. اولی بیان می‌کند که هستی چیست و چه رابطه‌ای با انسان دارد و چه روحی، شعوری حاکم بر آن است و حرکت هستی چه جهتی دارد و در این هستی انسان چیست و چه مسئولیتی دارد؟ چه هست، و چه باید باشد و چرا هست و چرا باید بشود؟ و دومی تشریح می‌کند که هستی چیست و چه رابطه‌ای بین اجزاء و عناصر آن وجود دارد، اما پاسخ این را که هستی چه هست؟ انسان چه هست؟ و چرا هست و نقش مسئولیت انسان چیست؟ را نمی‌دهد. به عبارت دیگر جهان‌بینی به انسان می‌گوید جهان چرا هست و در ظل آن می‌گوید چه هست و حال آنکه جهان‌شناسی به ما می‌گوید که جهان چه هست، یکی به هستی فلسفه می‌دهد (فلسفه وجودی) و دیگری جهان را تعریف می‌کند و روابط بین اجزاء و عناصر متشکله آن را روشن می‌سازد.

رابطه جهان‌بینی با جهان‌شناسی

چنانچه پیش از این گفته شد، جهان‌بینی، آن شناخت و معرفتی از جهان است که دارای بازتاب بیشنی، خصلتی و اجتماعی در انسان و توجیه‌کننده مسئولیت‌های انسانی – اجتماعی او باشد؛ و به بیان دیگر شناخت جهت دار، انگیزه آفرین و فلسفه‌دهنده به هستی، چرا که فلسفه وجودی انسان و هستی را تفسیر و تعبیر می‌کند. اما جهان‌شناسی عبارت است از آن شناختی از جهان، که تنها دارای یک بازتاب ذهنی است و علم و آگاهی انسان را نسبت به جهان افزایش می‌دهد بی‌آنکه کاری به فلسفه وجودی هستی داشته باشد و دنبال این باشد که چرا هستی هست و چرا انسان در رابطه وحدت‌گونه با آن قرار دارد و چرا؟! ... حال بایستی ببینیم که اساسا چه رابطه‌ای بین جهان‌بینی و جهان‌شناسی وجود دارد. آیا اصلا جهان‌شناسی در برابر جهان‌بینی فاقد ارزش است؟ آیا چنین رابطه‌ای بین آن‌ها وجود دارد که از یکی به دیگری برسیم و...؟ این‌ها همه مسائلی است که در رابطه با معرفت‌شناسی حائز اهمیت ویژه‌ای است که جهت بحث این قسمت از مباحث ما را پیرامون شناخت نگرش توحید مشخص می‌سازد.

ما معتقدیم که جهان‌بینی اساس است و ارزش جهان‌شناسی در این است که به مثابه پشتوانه جهان‌بینی باشد، اینکه ما در این اعتقادمان چه استدلالی داریم، پیش از هر چیز باز می‌گردد به منظور ما از جهان‌بینی و جهان‌شناسی و نقش آن‌ها در حرکت و تلاش و مبارزه که پیش

از این آن را روش کردیم.

جهان‌بینی عبارت است از تبیین جهان، پایه‌ای محکم و استوار بر تبیین «خود» دارد. بر اساس تبیین انسان در کل هستی است که شناخت ما از جهان، هستی را برای ما تبیین می‌کند، و به ما می‌گوید که هستی چیست و چرا هست و چرا حرکت می‌کند و به چه سمتی و سوئی در حرکت است و نقش و موقعیت انسان را در این حرکت مشخص می‌سازد. ما تا زمانی که نتوانیم خود را بشناسیم، رابطه خود با جهان را درک نکنیم و بر فطرت خویش نباشیم و از پیوند وحدت‌گونه خود با هستی آگاهی نداشته باشیم و به طور ارگانیکی با جهان برخورد نکنیم، قادر نخواهیم بود که تبیین صحیحی از جهان داشته باشیم چرا که تبیین جهان تنها در ظل یک برخورد ارگانیکی با جهان امکان‌پذیر است، نه برخورد مکانیکی. اگر شناخت ما از جهان بر پایه شناخت خود استوار باشد، در این صورت جهان‌شناسی و یا به تعبیر دیگر تشریح‌پشتوانه تبیین جهان خواهد بود؛ لذا است که جهان‌شناسی فی‌نفسه قادر نیست که تبیین صحیحی از جهان برای ما به ارمغان آورد و توحیدی که بر مبنای شناخت جهان، یا جهان‌شناسی که خود حاصل برخورد مکانیکی با جهان و در نظر نگرفتن و بی‌توجهی به رابطه وحدت‌گونه آن با انسان و خدا است، حاصل می‌شود. توحید علمی است که نگرش انطباقی را تشکیل می‌دهد و حال آنکه جهان‌بینی فی‌نفسه قادر است برای ما فلسفه هستی را بیان کند، فلسفه وجودی انسان را تبیین کند؛ و این چنین شناختی حاصل برخورد انسان با جهان بر اساس ایمان به رابطه وحدت‌گونه انسان و جهان و خدا است که خود ناشی از تبیین خود است، که بر مبنای آن انسان خود را بیگانه از هستی و بیگانه با خدا نمی‌یابد، بلکه کشش و پیوندی بین خود و جهان و خدا می‌بیند و در جهان احساس غربت نمی‌کند، احساس تنهایی نمی‌کند، احساس پوچی نمی‌کند، بلکه خود را در جهان و با جهان و در حرکت به سمت یک غایت و ناشی از یک منشاء می‌داند؛ لذا است که از جهان‌شناسی نمی‌توان به جهان‌بینی توحیدی و یا به تعبیر عمیق‌تر و دقیق‌تر به توحید فلسفی رسید. چرا که توحید فلسفی پایه بر تبیین خود دارد، بدین معنا که نمی‌توان از طریق جهان‌شناسی به فلسفه هستی، فلسفه وجودی خود و اینکه چرا جهان هست و چرا ما هستیم پی برد، و حال آنکه جهان‌شناسی می‌تواند پشتوانه محکمی از برای تبیین ما از جهان باشد، می‌توان چنین گفت که توحید فلسفی ابتدا به فلسفه هستی می‌پردازد، و فلسفه وجود آن را تبیین می‌کند و به ما می‌گوید که روح و شعور مطلق حاکم بر جهان است که نظم و توازن و قانونمندی‌های موجود در آن نمودارهای همان روح و شعور مطلق‌اند و حال آنکه توحید علمی بی‌آن که در ابتدا کاری به فلسفه هستی داشته باشد و بدون اینکه فلسفه وجودی آن را تعیین کند، می‌خواهد در یک رابطه مکانیکی با کشف قانونمندی‌های موجود در هستی،

ما را به فلسفه هستی برساند و فلسفه وجودی آن را با تکیه بر تشریح هستی بر ایمان تبیین کند و به ما بگوید که روح و شعور مطلق حاکم بر هستی است.

مسئله‌ای که در ادامه این قسمت از بحث پیرامون شناخت نگرش توحیدی می‌خواهیم مورد بررسی قرار دهیم، در مورد همین موضع توحید علمی و توحید فلسفی اس تکه در ارتباط با درک توحید است. چرا که توحید علمی و توحید فلسفی، خود حکایت از دو نوع درک و برداشت و شناخت، و شناخت توحید به عنوان جهان‌بینی دارد.

از دیدگاه ما، توحید علمی نگرش اسلام انطباقی و توحید فلسفی نگرش اسلام تطبیقی را تشکیل می‌دهد؛ و از آنجا که استدلال ما در رابطه با این دیدگاه، هنوز پاره‌ای از نقاط مبهم دارد و به لحاظ ضرورت ادامه بحث، این قسمت را به روشن شدن نظرگاه مان پیرامون این مسئله اساسی اختصاص داده‌ایم - بحث و فحص پیرامون این مسئله چنانچه پیش از این گفت شد، در ارتباط با درک توحید است و در حقیقت جهت روشن شدن درک مان از توحید، اینکه چه نگرش ما بر پایه توحید فلسفی استوار است و چگونه می‌توان به چنین نگرشی دست یافت، می‌خواهیم این مسئله را روشن کنیم که اساسا توحید فلسفی از چه راهی حاصل می‌شود، آیا می‌توان از راهی غیر از توحید علمی به توحید فلسفی رسید؟ و یا که تنها بر پایه تشریح جهان است که می‌توان هستی را تبیین کرد!؟

امید است که بحث فوق اذهان ما را آماده ساخته باشد تا که با توجه به منظوری که از توحید علمی و توحید فلسفی داریم استدلال ما را پیرامون اینکه چرا به توحید فلسفی اعتقاد داریم، همگان دریابند و به تفاوت‌های بارز این دو آشنا شوند. این بحث به طور کلی سیمائی جامع از آنچه که ما در این رابطه می‌گوئیم تصویر و ترسیم نموده که در دنباله آن هر چه بیشتر به روشن شدن استدلال مان که پایه در برداشت‌های مان از متون اصیل اسلامی دارد، می‌پردازیم.

پیش از این منظور خود را از جهان‌بینی و جهانی‌شناسی، توحید فلسفی و توحید علمی، و ثانیاً نوع برخورد با جهان که ما را یا به جهان‌شناسی و یا به جهان‌بینی می‌رساند، مشخص و معین ساختیم و گفتیم که اساسا توحید علمی پایه بر جهان‌شناسی و توحید فلسفی پایه تبیین بر جهان دارد و جهان‌بینی است. به طور دقیقتر می‌توان گفت که جهان‌شناسی همان جهان دانی (دانستن جهان، قوانین و... آن است) و جهان‌بینی، همان جهان فهمی است. توحید علمی پایه بر دانستن دانستی‌های هستی دارد و توحید فلسفی بر پایه فهم جهان، درک و احساس آن استوار است.

مسئله دیگر که در ارتباط با توحید علمی و توحید فلسفی بایستی مطرح کرد، این است که

اساساً توحید علمی، جهان را در انسان مورد بررسی و شناخت قرار می‌دهد و توحید فلسفی انسان را در جهان مورد تحلیل و تبیین قرار می‌دهد و موضع او را در برابر هستی مشخص و معین می‌سازد. به توحید علمی از طریق دانستن می‌رسیم و به توحید فلسفی از طریق فهمیدن، یکی پایه تشریح دارد و به ما می‌گوید که چه روابط و قانونمندی‌هایی حاکم بر جهان است و دیگری به ما می‌فهماند که هستی چیست، و آن را برای انسان تبیین می‌کند و موضع ما را در برابر آن مشخص می‌سازد.

بنابراین روشن و آشکار است که اساساً توحید علمی و توحید فلسفی حاصل دو نوع برخورد با جهان است. یکی حاصل تلاشی است در جهت شناساندن جهان به انسان و بالا بردن دانستی‌های او در این رابطه، و دیگر حاصل کوششی است در جهت مشخص ساختن موضع انسان در برابر جهان، از طریق فهماندن جهان هستی به او، یکی جهان را برای انسان تشریح می‌کند و دیگری جهان را برای انسان تبیین می‌کند. اولی بازتاب وجودی در رابطه با شدن انسان ندارد، و دومی اساساً بر پایه تبیین انسان و موضعگیری او در برابر جهان هستی استوار است.

جهان دانی، جهان فهمی

در قسمت قبل گفتیم که اساساً جهان بنی عبارت است از نوع شناختن جهان بر پایه اعتقاد به رابطه وحدت‌گونه انسان و جهان و خدا که مبنایش خودبینی (تبیین خود) است، و جهان‌شناسی نیز عبارت است از نوع شناختن جهان بر پایه کشف قانونمندی‌های موجود در آن. شناخت اولی (در رابطه با جهان بینی) نوعی فهم و درک و احساس جهان کردن است و شناخت دومی (در رابطه با جهان‌شناسی) نوعی دانستن جهان است. اینکه چرا جهان‌بینی، نوعی فهم و درک جهان است و جهان‌شناسی نوعی دانستن آن (جهان)، بدین جهت با فهماندن جهان به انسان، موضع انسان را در برابر آن مشخص ساخت و در دومی هدف این است که با شناساندن جهان به او آگاهی و عمل‌اش را نسبت به جهان افزایش داد.

به عبارت دیگر، اول انسان را به خودآگاهی می‌رساند و او را وادار می‌سازد که در برابر هستی موضع گیرد که موضع صحیح او همان توحید فلسفی است که تبیین‌کننده فلسفه وجودی انسان در جهان است، و دومی تنها انسان را به علم و آگاهی می‌رساند، آگاهی و علمی که تنها

در صورتی که پشتوانه تبیین انسان از جهان قرار بگیرند، جهت خواهند داشت والا فاقد جهت خواهند بود و صرفاً یک دانستن تلقی می‌شوند.

بنابراین توحید علمی بر پایه شناختی از فرد استوار است که پایه بر شناخت جهان و جهان دانی دارد و حال آنکه توحید فلسفی بر شناختی از خود استوار است که پایه و اساس شناخت جهان به شمار می‌رود. یعنی این که در توحید علمی بیش از هر چیز پای جهان در میان است و صحبت از کشف روابط موجود در آن است و حال آنکه در توحید فلسفی پیش از جهان، پای «خود» انسان در میان است و انسان به عنوان محور اساسی مد نظر است. پس توحید فلسفی به معنای توحید ذهنی که حاصل ذهن‌گرایی‌های فلاسفه است، نیست و مفهومی جدا و حتی متضاد با مفهوم فلسفه در اذهان فلاسفه ارسطو زده، دارد؛ و متقابلاً توحید فلسفی بر مبنای کشف روابط و قانونمندی‌های مکشوفه هستی و تشریح جهان نیست، بلکه یک توحید اومانستی است که خود به شیوه خاص حاصل می‌شود.

توحید انسانی یا اومانسیم اسلامی

شاید بتوان گفت که مفهوم رساتر و دقیق‌تر توحید فلسفی، توحید اومانستی است. چرا که توحید فلسفی جز تبیین انسان در برابر جهان هستی بر اساس فهماندن آن (جهان) به او، کاری ندارد این تبیین که مشخص کننده موضع انسان در برابر جهان هستی است مبین توحیدی است با مفهوم اومانستی، چرا که در اینجا صحبت از انسان و موضع او است، صحبت از جهتگیری او بر اساس چینی موضع، رشد، تعالی و تکامل او است، صحبت از ظرفیت رشدی و توانایی و استعداد او در طی مسیر بی انتهای تکامل است و...

توحید اومانستی بر پایه ایمان به توحید الهی استوار رشد یابندگی و ارزش آفرینی او دارد؛ لذا است که در اینجا توحید الهی جهت توحید اومانستی را مشخص می‌سازد و بر همین پایه او را وادار به شناخت جهان هستی می‌کند. شناخت جهان هستی بر این پایه، جهان را به ما می‌فهماند و موضوع ما را در برابر آن مشخص می‌سازد. بنابراین سنگ زیربنای توحید فلسفی، ایمان به توحید الهی و اعتقاد به غیب است که یک رابطه فطری با خویشتن حقیقی انسانی دارد و انسان به میزانی که خود را بیابد و به خودآگاهی رسد، چنین ایمان و اعتقادی خواهد داشت. این است که در یک مفهوم دقیق‌تری بایستی بگوئیم که توحید اومانستی بر پایه خودیابی که

پایه و اساس خدایابی و ایمان به توحید الهی است، استوار است. چه آنکه شناخت خود حقیقی ما یعنی شناخت «خودی» که خداگونه است، یعنی شناخت خود فطری‌مان که به گونه خدا سرشته است، یعنی شناخت خودی که بر میثاق‌های فطری استوار است و... بر این اساس سنگ زیربنای توحید اومانیستی، ایمان به توحید الهی است که حاصل معرفت ما نسبت به او است و پیدا است که این معرفت بر پایه خودیابی و خودبینی استوار است؛ لذا است که قرآن می‌فرماید: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... - بدون شک این کتاب (کتاب هستی) در آن است هدایت متقین آن‌ها ایمان به غیب می‌آورند» (آیات ۲ و ۳ - سوره البقرة).

در اینجا آنچه که حائز اهمیت است این است که قرآن کتاب را برای متقین هدایت می‌داند. چه کتابی؟ کتابی که برای متقین معرفه است، نه نکره. متقین چه کسانی‌اند؟ متقین آنهایی‌اند که خود حقیقی و فطری‌شان مغلوب من مادی و حاکی شان نیست؛ لذا این‌ها بر فطرت خویشند و خود حقیقی خویش را می‌شناسند و پیدا است که جهان هستی (کتاب) برای این خود حقیقی و فطری مانوس شناخته شده و معرفه باشد. متقین کسانی‌اند که ایمان به غیب دارند و به توحید الهی معتقد و مومن‌اند.

بستر این ایمان، همان تقوی است، یعنی غالبیت خود حقیقی و فطری‌شان بر من مادی و حاکی‌شان. کسانی به توحید الهی ایمان دارند که خود حقیقی خویش را یافته باشند و بر فطرت خویش باشند، این‌ها شایستگی ایمان به غیب را دارا هستند.

بنابراین چنین نتیجه می‌گیریم که جهت توحید اومانیستی را توحید الهی معین می‌کند، اما مسئله مهم و اساسی این است که ایمان به توحید الهی فقط جهت رشد و تکامل انسان و شکوفائی ارزش‌های خداگونه او را مشخص می‌سازد، و این انسان است که بایستی خودآگاهانه این جهت را انتخاب کند و با به پای خود مسیر بی انتهای تکامل را طی کند تا که استعدادها و قابلیت‌هایش بر اساس ارزش‌های خداگونه شکل بگیرد؛ لذا است که این سوال اساسی پیش می‌آید که راه رسیدن به توحید الهی چیست؟ و چگونه توحید الهی در حرکت انسان متحقق می‌شود؟

توحید الهی، توحید انسانی و توحید اجتماعی

انسان به توحید انسانی و توحید اجتماعی نمی‌رسد، مگر بر اساس ایمان به توحید الهی و اعتقاد به غیب (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) چرا که توحید الهی جهت حرکت انسان را مشخص می‌کند. انتخاب این جهت بر مبنای ایمان و اعتقاد به توحید الهی و معرفت او و حرکت و تلاش در راه رسیدن بدان بر عهده انسان و رسالت الهی نهاده شده بر دوش او است. بدین ترتیب توحید در نگرش اسلام تطبیقی، یک صورت ذهنی چنانچه فلاسفه ارسطو زده می‌پندارند، نیست، و متقابلاً بر پایه عینیات مکشوفه توسط علم نیز استوار نیست، بلکه تنها بر پایه و اساس محکم استوار است و آن تبیین خود و خودیابی انسان است. در اسلام تطبیقی، توحید دارای یک مفهوم بسیار ژرف و عمیقی در ارتباط با خداگونگی انسان است؛ لذا است که در همه جا صحبت از انسان و مسئولیت و رسالت او است. اگر در اسلام تطبیقی انسان مسئول سرنوشت خویش و جامعه خویش است، پایه و اساس این مسئولیت بر نوع نگرش او نسبت به جهان استوار است. چه آنکه در اسلام تطبیقی، انسان در جهان مطرح است. توحید الهی در دو رابطه با انسان مطرح است، یکی در رابطه با نقش جهتی که دارد و انسان بایستی که نسبت بدان معرفت حاصل کند و بدان ایمان آورد و بر اساس آن جهت گیری نماید و دیگری نقش غائی که دارد و انسان بایستی با تلاش و کوشش مختارانه و خودآگاهانه خویش، خود را بدین هدف غائی یعنی توحید الهی رساند. در این پروسه است که توحید انسانی و توحید اجتماعی مطرح می‌شود. بدین معنا که انسان با تلاش و کوشش خودآگاهانه و مختارانه خویش در راستای توحید الهی به توحید انسانی می‌رسد و سپس به توحید اجتماعی و بالاخره در این بستر به توحید الهی می‌رسد. در این رابطه امام در خطبه ۱ چنین می‌فرماید:

«الَّذِينَ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيهُهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيهِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ ... - پایه و اساس دین شناخت و معرفت او است. کمال معرفت او در تصدیق او است و کمال تصدیق او، توحید او است و کمال توحید او (الهی) اخلاص است از برای او و کمال اخلاص برای او این است که صفات را از او نفی کنی».

با توجه به اینکه دین عبارت است از راهی که بین بُعد شیطانی و من مادی و بُعد الهی و من حقیقی انسان وجود دارد، امام می‌فرماید پایه و اساس این راه بر شناخت و معرفت توحید الهی است. یعنی آنکه دین که راهی است که ما را به توحید انسانی و اجتماعی و به توحید الهی

در این بستر می‌رساند، یک پایه معرفتی دارد و آن معرفت نسبت به توحید الهی است. کمال این معرفت این است که انسان تلاش و تکاپو و عملی در راستای آن داشته باشد. بدین معنی که آن عمل جهت دهنده حرکت و تلاش انسان باشد بنابراین کمال این معرفت در این است که انسان صاحب چنین معرفتی، در راستای آن عمل کند، چرا که صداقت چیزی جز عمل در راستا و هدف شناخته شده و بر اساس معرفت نسبت بدان نیست، بر این اساس معرفت ما نسبت به توحید الهی کامل نمی‌شود مگر آنکه در راستای آن حرکت و تلاش کنیم؛ و این تصدیق که بین رابطه عمل ما و معرفت مان نسبت به خدا است، کامل نمی‌شود، مگر آنکه به توحید الهی برسیم. چگونه؟ با همان عمل و حرکت جهتدار، عمل و حرکت جهتداری که جهتش را معرفت نسبت بدو مشخص و معین ساخته است.

این توحید الهی که نسبت بدان معرفت حاصل شده است و بر اساس آن جهت مشخص شده کامل نمی‌شود مگر آنکه خود را برای او در راستای او خالص گردانیم، و این اخلاص به کمال نمی‌رسد مگر آنکه صفات را از او نفی کنیم. در اینجا به طور کلی پروسه حرکتی انسان در راه رسیدن به توحید الهی مطرح است که از دیدگاه امام یک پایه معرفتی نسبت به توحید الهی دارد که حرکت و تلاش انسان را در راه رسیدن بدان جهت می‌دهد.

به طوری که می‌توان چنین گفت که اساسا از دیدگاه اما توحید یک معنای ژرف اخلاق دارد و مبین شدن انسان بر پایه ارزش‌ها است، ارزش‌هایی که خدا به عنوان نمودار مطلق آن‌ها است. چه آنکه امام، می‌فرماید از طریقی غیر از اخلاص نمی‌توان به توحید الهی رسید، و اخلاص حاصل حرکت انسان در بستر توحید انسانی و توحید اجتماعی و در راستای توحید الهی است و سکوی پرش انسان به سوی خدای واحد است، خدائی که نمی‌توان صفتی برای او قائل شد و...

قرآن در همین رابطه در ادامه آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» چنین می‌گوید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» - بدین معنا که کتاب هستی هدایتی است از برای متقین، آنهایی که با خود حقیقی‌شان به جهان هستی برخورد کنند، و ایمان به توحید الهی بیاورند، (مبنای این ایمان همان خودیابی و شناخت خود حقیقی است و بستر آن تقوی است)، اقامه نماز کنند، و انفاق کنند از آنچه روزی داده شده به ایشان یعنی در راه توحید انسانی و توحید اجتماعی در راستای توحید الهی تلاش و کوشش کنند. چه آنکه «وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» نشانگر تلاش و کوشش و حرکت انسان جهت دار مومن به توحید الهی است، که با رسیدن به توحید انسانی و اجتماعی بستر رسیدن بدان را فراهم می‌سازد» (آیه ۳ - سوره بقره).

توحید انسانی حاصل حل تضادهای درونی مبتنی بر دو بُعد خدائی و شیطانی انسان در جهت الهی است و توحید اجتماعی حاصل حل تضادهای اجتماعی که نمودار تضادهای درونی انسانی است، می‌باشند. بنابراین ما به توحید الهی نمی‌رسیم مگر آنکه اولاً نسبت بدان عارف و مومن باشیم و ثانیاً تلاش خودآگاهانه بر اساس این ایمان و معرفت در راه رسیدن به توحید انسانی و توحید اجتماعی داشته باشیم، چرا که توحید انسانی و اجتماعی بستری است که می‌تواند جهت دهنده به حرکت انسان باشد و به شناخت او نسبت به هستی جهت می‌دهد و موضع او را در برابر جهان هستی مشخص و معین می‌سازد، چرا که در اینجا پای درک و فهم خود در میان است و این خود فهمی و خودیابی مبنای جهان فهمی و جهان‌بینی است.

واضح و آشکار است که آنچه در اینجا حائز اهمیت است، بازتاب خصلتی مبتنی بر بازتاب بیشنی است که حاصل فهم جهان است. چه آنکه، چنانچه پیش از این نیز اشاره شد جهان فهمی مبتنی بر خودیابی و خودفهمی، بر عهده انسان مسئولیت می‌گذارد، موضع او را در برابر جامعه مشخص می‌سازد و او را وادار به جهت‌گیری می‌کند و بر مبنای همین جهت‌گیری است که انسان در راه رسیدن به توحید انسانی و اجتماعی تلاش می‌کند. این است که شاخصه بارز این گونه درک و فهم جهان، بازتاب خصلتی آن است، یعنی بازتابی که رشد و تعالی و تکامل انسان دارد؛ و حال آنکه جهان دانی و جهان‌شناسی که نگرش اسلام انطباقی را تشکیل می‌دهد تنها دارای یک بازتاب ذهنی است. بدین معنا که صرفاً اندوخته‌های ما و دانش ما را نسبت به جهان رشد می‌دهد، اما ما را وادار به یک موضع‌گیری در یک رابطه ارگانیک در برابر جهان نمی‌کند، به عبارت دیگر در نگرش اسلام تطبیقی، جهان‌بینی سنگ زیربنای جامعه‌بینی است، لذا است که انسان که جهان را یک مجموعه هماهنگ و منسجم و متشکل واحد می‌یابد و به بیان دیگر انسانی که شرکی در هستی نمی‌بیند، نمی‌تواند شرک اجتماعی و ناهمسازی، ناهمانگی و تضادهای اجتماعی را تحمل کند، لذا است که کمر به رساندن جامعه به توحید اجتماعی می‌بندد.

گفتیم که «ذَلِكَ الْكِتَابُ» مبین یک رابطه جهان‌بینی، متقین مبین رابطه خودیابی، و «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» بیانگر رابطه خودیابی است. در این سه بخش از سه آیه اول سوره بقره، تقوی به عنوان بستری که در آن انسان خود را می‌یابد پایه و اساس جهان فهمی و دریافت هدایت بر مبنای ایمان به غیب که همان اعتقاد به توحید الهی است و جهت را مشخص می‌سازد، معرفی شده است. به این ترتیب که درک و فهم جهان در گرو درک و فهم خود است و دریافت هدایت بر همین پایه استوار است و درک و فهم خود نیز ممکن و میسر نیست مگر بر پایه رابطه به

خود با خدا، که همان شهادت بر ربوبیت الله بر پایه شهادت بر نفس خویش است.

«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...» - آن‌ها را گوه ساخت بر نفسشان، آیه رب و پروردگار شما نیستیم، گفتند بلی شهادت می‌دهیم» (آیه ۱۷۲ - سوره اعراف). از این آیه چنین بر می‌آید که شهادت ربوبیت الله بر پایه شهادت بر نفس خویش استوار است. یعنی این که انسانی خدایاب است که خود را یافته باشد لذا است که خودیابی است، خودی که جهت‌اش را ایمان به توحید الهی مشخص و معین می‌سازد. در اینجا می‌خواهیم به بررسی بیان دیگری در همین رابطه با پردازیم که در آیه ۴۶ - سوره سبا مشخص شده است.

«قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا...» - ای پیغمبر بگو که شما را موعظه می‌کنم به توحید که قیام برای خدا به طور فردی و جمعی سپس تفکر و اندیشه کنید» (آیه ۴۶ - سوره سبا).

موضوع موعظه‌ای که در اینجا خدا مطرح کرده است همان توحید است، توحید الهی که جهت دهنده به حرکت است. موعظه کن آن‌ها را به توحید الهی که از غرقاب پراگماتیسم و بی‌جهتی نجات یابند و قیام کنند برای خدا - «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» - همان قیام شعوری جهت دار است که جهت‌اش را از ایمان به توحید الهی که پیامبر موعظه آن را می‌کند گرفته است. این قیام در یک مقیاس کلی همان تلاش و تکاپوی انسان است در راه فراهم ساختن بستر رسیدن به توحید الهی و خداگونه شدن انسان، چه آنکه انسان خداگونه‌ای است در تبعید که مسئولیت طی این فاصله بینهایت دور را بر دوش دارد. این بستر در حقیقت همان توحید انسانی و توحید اجتماعی است، چرا که چنانچه پیش از این گفتیم ایمان به توحید الهی و ایمان به غیب جهت است، و تلاش و تکاپوی انسان در این راستا او را به توحید انسانی و توحید اجتماعی می‌رساند که بستری است از برای رسیدن به توحید الهی و خداگونه شدن انسان، «مِثْلِي وَفِرَادَى» مبین همان تلاش انسان در راه رسیدن به توحید انسانی و توحید اجتماعی است. «ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا» که به دنبال آیه آورده شده، عبارت است از اندیشه‌های جهتدار، تلاش فکری در راه درک و فهم و احساس جهان کردن و به تعبیر دیگر جهان فهمی و تبیین جهان.

بنابراین آیه فوق دارای سه قسمت است که عبارتند از:

- ۱ - مرحله توحیدی که ایمان بدان موضع ما را در برابر هستی مشخص و معین می‌سازد.
- ۲ - قسمت دوم مرحله قیام است که عبارت است از حرکت جهت دار انسانی - اجتماعی بر پایه همان ایمان جهت دهنده (ایمان به غیب).

۳ - و بالاخره مرحله سوم مرحله تفکر که همان اندیشه جهت دار در راه فهمیدن و درک و احساس جهان کردن است.

در مرحله اول، انسانی می‌تواند ایمان به غیب پیدا کند و به توحید الهی اعتقاد پیدا کند که دارای یک موضع فطری باشد و به تعبیر دیگر انسانی خود یافته و خودبین باشد، چه آنکه ایمان و معرفتی ما نسبت به توحید الهی بر پایه خودیابی و خودبینی ما استوار است.

والسلام

