

آرمان انسانی و انسان آرمانی

سیدعباس حسینی قائم‌مقامی

قبل از ورود در بحث، ذکر دو نکته ضروری می‌نماید: ۱- بحث فطرت، بحثی پرسخن و دامنه‌دار است و متأسفانه تاکنون بطور مستقل و مسبب، تدوین و تألیف نیافته است. در این مجال از انبوه مطالبی که تهیه شده بود به اندازه گنجایش نشریه به این مقاله بسنده شد و به مقتضای مقام، جنبه تألیفی آن برجسته تحلیلی، غالب آمد.

۲- باتمام کوششی که در تلخیص مطالب صورت گرفت، در عین حال طرح این مقدار اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

پیش سخن

«انسان‌شناسی» بخش عمده‌ای از هر «جهان‌بینی» را تشکیل می‌دهد، بلکه می‌توان بخشهای دیگر را تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم همین بخش دانست و بدینسان تفسیر «جهان» در ارتباط نزدیکی با تفسیر «انسان» است از این رو بحثهای انسان‌شناسانه بر هر بحث دیگری تقدم دارد، آنگاه در راستای تفسیر ارائه شده از انسان، کلیه علوم انسانی و اجتماعی نیز تنظیم می‌گردد.

بنابراین هر مکتبی براساس انسان‌شناسی خاص خود علوم مختلفی چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، اخلاق و... را پی‌ریزی و پایه‌گذاری می‌نماید و این نکته‌ای است مغتنم، برای پژوهندگان در هر یک از این علوم.

در این میان «اومانیسم» (اصالت بخشی

به بشر) شاه‌بیت معمول فلسفه‌های غربی است که در قالب اندیشه‌های گوناگون مآتريالیسمی، لیبرالیسمی، اگزیستانسیالیسمی و... خودنمایی می‌کنند.

برطبق اندیشه‌های اومانیسمی، آدمی فاقد هر گونه توان شخصیتی و هویتی پیشین بوده، وی را ساخته و پرداخته عوامل خارجی همچون محیط خانواده، جامعه و... می‌دانند. در یک کلام می‌توان گفت: «براساس این تفکر، شخصیت واقعی انسان، آن چیزی است که در طول حیات و در گذار زمان، پی‌ریزی می‌گردد.»

در مقابل، بعضی از حکیمان پیشین مانند افلاطون نیز با طرح نظریه «مُثل» و «استدکار» به نوعی بازیابی و یادآوری در درون انسان قائل شده و روح وی را جوهری مجرد و فوق مادی دانسته که در ازل کلیه

(انبیاء/۷۳) (و فعل نیکی‌ها و برپایی نماز و پرداخت زکات را به آنان وحی نمودیم).

در این آیه سخن از وحی فطری و تکوینی است نه وحی خارجی و تشریحی زیرا همانطور که مرحوم علامه طباطبائی فرموده‌اند: در این آیه شریفه، مصدر (فعل) به معمول خود (خیرات) اضافه شده که افاده تحقق مصدر در خارج را می‌کند.

بدین بیان: نفس فعل خیرات به آدمیان الهام و وحی شده نه اینکه به آنان با وحی تشریحی، امر شده که «خیرات» را بجا آورند، زیرا در این صورت بایستی، آیه چنین می‌شد: «واوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات».

و فرق وحی تشریحی با وحی تکوینی در این است که در اولی نخست بواسطه وحی، تشریح صورت می‌گیرد و سپس بر طبق تشریح، عمل انجام می‌شود. بنابراین بین «وحی» و «عمل» تفکیک و تأخر حاصل می‌گردد برخلاف دومی که انفکاک بی‌بین «وحی» و «عمل» نیست، بلکه وحی مقارن و ملازم «عمل» است.^(۱)

در آیات و روایات بسیاری نیز سخن از «فطرت توحیدی» و «توحید فطری» رفته است. از جمله آیه شریفه «فطرة الله التي فطر الناس علیها» (روم/۳۰) که در جمله‌ای از روایات آن را فطرت توحیدی و دینی دانسته‌اند.^(۲)

فطرت

«فطرت» را عمدتاً خلقت و نیز بدعت در ایجاد، تفسیر نموده‌اند^(۳) که در آن معنای ابتداء و ابداع نهفته است.

از ابن عباس نقل شده که: من معنای فاطر السماوات را نمی‌دانستم تا اینکه دو

واقعیتها و دانستنیها را یکجا فرا گرفته و نشئه طبیعت، صرفاً ظرف ظهور و بروز آن دانستنیها و توانهای شخصیتی پیشین است. انسانشناسی اسلام

اسلام ضمن آنکه نظریه، بنازشناسی (استذکار) را صریحاً رد می‌نماید انسان را در ابتدای خلقت خالی از دانستنیهای پیشین می‌داند «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً» (نحل/۷۸) در عین حال در مواضع مختلف به نحوی سخن می‌راند که نظریه لوح نانوخته لیبرالیسم و اگزستانسیالیسم را نیز به شدت نفی ورد می‌نماید.

در قرآن کریم از صحف و کتب آسمانی به عنوان ذکر «انا نحن نزلنا الذکر» (حجر/۹) و نیز از رسول گرامی اسلام به عنوان مذکر یاد می‌نماید «فذکر انما انت مذکر» (غاشیه/۲۱) که تمام اینها حکایت از یادآوری و نوعی «بازیابی» می‌نماید، ولی با توجه به صریح آیه نفی علم، دانسته می‌شود که این «یادآوری و بازیابی» از قبیل یادآوری افلاطونی نیست، بلکه همان است که از آیات دیگر قابل استفاده است و آن توانهای فطری و سرشتی به گونه بالقوه است.

بدین معنا که ساختمان وجودی و ذهنی انسان دارای کیفیت ویژه‌ای است، یک نحو سنخیتی با اموری خاص که از آن به امور فطری یاد می‌کنیم دارد که توان دریافت و شناخت آنها را داراست.

در قرآن کریم، در مواضع مختلف سخن از هدایت فطری و تکوینی رفته است، از آن جمله می‌فرماید: «واوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلاة و ایتاء الزکاة»

فطری، تفاوت اساسی وجود دارد. اما بسیاری از مواقع با یک لفظ مشترک از این دو یاد می‌شود. که همین منشأ خلط ویرانگری برای بعضی شده که تفصیل مطلب خواهد آمد.

رابطه فطریات و غریزیات را می‌توان به رابطه نهان و آشکار و در عین حال «زیربنا» و «روبنا» تفسیر نمود. بدین معنا از آنجا که توانهای غریزی، جملگی فعلیت داشته و به کاوش و کنکاش در قالب فعالیت‌های تعلیمی و تربیتی احتیاج ندارد، انسان که نوزاد به محض تولد، گرسنگی و تشنگی را احساس نموده و برای اعلان آن گریه می‌کند، بدون آنکه مربی او را در این جهت تربیت نموده، و یا از معلمی تعلیم آموخته باشد.

برخلاف فطریات که صورت قوه و استعداد و یا به تعبیری اجمالی می‌باشند، و چنانکه بیان خواهد شد به کنکاش و کاوش در قالب‌های مختلف تعلیمی و تربیتی احتیاج دارد، از این رو از یک جهت نسبت «غریزه» و «فطرت»، نسبت آشکار به نهان است که غریزه در حکم «آشکار» و فطرت در حکم «نهان» می‌باشد.

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که لاجرم فعالیت‌های غریزی عمدتاً غیر آگاهانه و غیرمدبرانه بوده، برخلاف فعالیت‌های فطری که آگاهانه و در قالب «تدبیر» و «تربیت» می‌باشد. البته این بدان معنا نیست که فعالیت‌های غریزی فاقد غایت و غرض خاص باشد. بلکه، آنها نیز از غرض مخصوص خود برخوردارند و ناگزیر نباید فعل عبث و بیهوده باشد، اما در هنگام انجام فعل، آن غرض مورد نظر فاعل نیست.

عرب در مورد مالکیت چاهی که در آن منازعه داشتند نزد من آمده قضاوت خواستند و یکی از آنان در مقام دفاع از خود اظهار داشت «انا فطرتها» (یعنی من آن را ابتدائاً حفر نمودم) و از این کلام وی معنای آن را دانستم.^(۴)

این نیز حاوی معنای «ابتدائیت» است و منظور ما از «فطرت»، گونه‌ای از آفرینش و ابداع توأم با توانهایی است که منشأ ایجاد افعال خاصی می‌شود، چنانکه راغب اصفهانی می‌گوید: «و فطر الله الخلق و هو ایجاد الشيء و ابداعه علی هیئته مترشحة لفعل من الافعال فقوله فطر الله الی فطر الناس علیها فاشارة منه تعالی الی ما فطر، ای ابداع و ارکز فی الناس من معرفته تعالی، و فطر الله هی مارکز فیه من قوته علی معرفت الایمان.»^(۵)

روی همین جهت علامه طباطبائی تفسیر نمودن «فطرت» به «خلقت» را خالی از اشکال ندانسته، چه، به فرموده ایشان «خلقت» ایجاد صورتی خاص از ماده‌ای موجود است، حال آنکه «فطر» به معنای ایجاد از «عدم بحت و محض» است نه آنکه ماده‌ای وجود داشته باشد آنگاه بدان چنان صورت خاصی داده شود.^(۶)

فطریات و غریزیات

غیر از توانهای بالقوه‌ای که از آن به «فطریات» یاد می‌شود آدمی در بدو خلقت یک سلسله توانهای بالفعل نیز دارد، همچون کشش نوزاد به سوی پستان مادر، و یا احساس گرسنگی و تشنگی و گریه کردن به وقت آن و...

مسلم است بین اینگونه افعال، با افعال

هر چند که بهره‌گیری از غرایز و طبایع نیز در حد اعتدال در پرتو قوه تدبیر بایسته می‌باشد.

بنابراین می‌توان بطور خلاصه علائم یک «فعل فطری» را چنین بیان داشت:

- ۱- فطریات بالقوه می‌باشند.
- ۲- فعل آن آگاهانه است.
- ۳- مربوط به بعد انسانی و معنوی می‌باشد.

و نکته‌ای که تذکر بدان را وعده داده بودیم اینکه بواسطه خصوصیات اشتراکی فطرت و غریزه بایکدیگر، چه بسا بطور عموم «فطرت» براعم از غریزه و یا بالعکس، غریزه براعم از «فطرت» اطلاق می‌شود که نباید این اشتراک در اطلاق، رهزن شده و آن را منشأ اشتراک احکام دانست، زیرا دانسته شد که احکام این دو، بسی پرفاصله است. بسیار وجود دارد که فعلی مطبوع طبع و مطابق غریزه بشری بوده، اما همان فعل یا اساساً مطرود فطرت می‌باشد و یا با کیفیت و کمیت خاص مقبول.

در اینجا باید گفت که در برخی از نظریات باغفلت از این نکته، بعضاً اشکالاتی وارد شده است. چنانکه جهت زیر سؤال بردن ارزش کاربردی فطرت گفته می‌شود: «آیا درد کشیدن زن در موقع زایمان فطری است؟ آیا جلوگیری از بارداری خلاف فطرت است؟ آیا تمایل به موسیقی امری فطری است؟ آیا مالکیت فردی امری فطری است؟ آیا تمایل زن به خودنمایی فطری است؟ آیا... بر حسب کدام قاعده می‌توان فطریها را از غیر فطری جدا کرد.»^(۸)

بر مخاطب آشنا روشن است چگونه بین غریزات و فطریات خلط فاحش شده است.

یکی دیگر از تفاوت‌های غریزات و فطریات، در آن است که اولی عموماً در سطح خواستها و ادراکات حیوانی و مادی است، ولی دومی چیزی فراتر از آن می‌باشد. از این رو، احساساتی چون گرسنگی، درد کشیدن و... از زمره امور غریزی است، ولی کنجکاو و کاووش در مسائل از فطریات است، لذا گاهی از غریزات به تمایلات شخصی و از فطریات به تمایلات عالی یاد می‌شود.^(۷)

بسیاری از مطالب گذشته را به راحتی می‌توان از حدیث شریف «الناس معادن کمعادن الذهب والفضه» (مردمان معادنی بسان معادن طلا و نقره می‌باشند) استفاده نمود، از آن جمله:

اولاً، موضوع در اثبات این حکم، «الناس»- بالف و لام استقراق- است که همه مردمان را شامل شده و همگانی بودن را می‌رساند.

ثانیاً، انسانها را خود، معدن دانست نه بسان معدن، و این حکایت از آن دارد که انسانیت آنان به این معدن (شخصیت) پیوسته بوده و بل چیزی غیر آن نیست.

ثالثاً، مشخصه بارز «معدن» ضرورت و لزوم کاووش و کنکاش در آن است، چه اگر دری و گوهری بر سطح روئین زمین پراکنده باشد به آن «معدن» نگویند بل در مفهوم «معدن» پنهانی نهفته است.

رابعاً، باتمایل انتهای کلام، اختلاف شخصیتها و استعدادها بیان شده است.

از آنچه که در قسمت دوم گفته شد، رابطه «زیربناء» و «روبناء» میان فطرت و غریزه روشن می‌شود که قوام شخصیتی انسان به حرکت بر مبنای «فطرت» است،

که خود آن را بر مبنای فطرت نمی‌توان
توجیه کرد و تا آن را نداشته باشیم اینها هم
به صرف فطری بودن، قاطعیت و الزام
نخواهند داشت»^(۹)

چرا احکام فطری پیروی کردنی است
بر طبق این گفتار، الزامی بودن احکام
فطری مردود شده و آن را در «ضرورت» و
«وجوب» و ام‌دار یک «باید اعتباری غیر
فطری» (مثلاً باید «شرعی») می‌داند و
چنانکه ملاحظه می‌شود این نظریه نیز به
همان محاذیری دچار می‌گردد که نظریات
اومانسیستی ناقل می‌آید (نقد این نظریه
خواهد آمد).

ولی به اختصار در جواب می‌گوییم بنابر
تقریری که از «فطرت» شده احکام فطری،
احکامی بدیهی و ضروری است و معلوم است
که بدیهیات دارای «بایستی ذاتی» بوده و
در ضرورت خود از هر «باید» و «استدلال»
دیگری مستثنی است و بل هر «باید» و
«استدلال» دیگری بدانها بساز گشت
می‌نماید (کل ما بالعرض ینتهی الی ما
بالذات).

بنابراین هر جوابی که صاحبان این
نظریه در «بایستی» و «ضرورت» دیگر
بدیهیات ارائه می‌نمایند، همان را در مورد
«فطریات» می‌گوییم، که اساساً
«فطریات» اساس بدیهیات است، مگر اینکه
اصل ضرورت «بدیهیات» انکار شود که این
نیز مکابره‌ای بیش نیست، این نظیر آن است
که ما از کودکی که گرما و سوزندگی آتش
را شهود کرده واز نزدیکی بدان احتراز
می‌جوید طلب دلیل و استناد به «باید
خارجی» نماییم!

نظریه نولیبرالیسمی

بی‌مناسبت نیست در اینجا به نظریه‌ای که
آن را «نولیبرالیسمی» و یا «لیبرالیسم
جدید» نام نهادیم اشارت شود و آن مطلبی
است که اخیراً در تألیفات بعضی از
مسلمانان معاصر اظهار شده، این نظریه از
طرفی از نفی و انکار فطرت سرباز زده و از
طرف دیگر هرگونه ارزش روانشناختی
و انسانشناسی آن را نفی می‌نماید، انسان که
«بود» و «نبود» فطرت مساوی می‌شود.
در این نظریه در مرحله نخست،
«ضرورت» عمل بر طبق فطرت و بایستی
احکام فطری را زیر سؤال برده و گفته
می‌شود:

«حتی اگر فرض کنیم مقتضای ساختمان
طبیعی خود - یعنی حکم فطری- را
بدست آورده باشیم باز هم جای سؤال
هست که چرا باید به مقتضای ساختمان
طبیعی عمل کرد؟ چرا احکام فطری،
واجب و پیروی کردنی هستند؟ این باید
دوم از کجا می‌آید؟... ما بارها گفتیم که
غفلت از اصل‌گزینشی بودن علم بسیار
خطا انگیز و زیانبار است، نه می‌توان مشی
و مقتضای طبیعت را بدست آورد و نه مشی
و مقتضای فطرت را، واز این رو برای جائر
نشان دادن عملی، نه به طبیعت می‌توان
توسل جست و نه به فطرت، و نه صفات
فطری و طبیعی نمودار خوبی و شایستگی
عمل‌اند... عمل به احکام فطری را وقتی
می‌توان «واجب» شمرد که قبلاً اصلی دیگر
داشته باشیم که بگوید: باید عمل به
مقتضای فطرت و خلقت کرد، یعنی انتخاب
احکام فطری و طرد احکام غیر فطری خود
محکوم یک «باید» اعتباری نخستین است

نشان می‌دهد که قضاوت بر مبنای احکام فطری تا چه اندازه سست می‌تواند بود.

آیا درد کشیدن زن در موقع زایمان فطری است؟ آیا جلوگیری از بارداری خلاف فطرت است؟ آیا تمایل به موسیقی امری فطری است؟ آیا غیرت در مرد امری فطری است؟ آیا تک‌همسری فطری است؟ آیا مالکیت فردی امری فطری است؟ آیا تمایل زن به خودنمائی فطری است؟ و آیا... برحسب کدام ضابطه، فطریها را از غیر فطری می‌توان جدا کرد؟ حقیقت این است که حتی اگر فطری بودن را هم ملاک جایز بودن بدانیم برای تمییز خود احکام فطری ملاکی نداریم، و عملاً همیشه هر چیزی را می‌توان به نحوی فطری یا ضد آن قلمداد نمود»^(۱۱)

ما خواننده محترم را جهت پاسخ‌یابی سؤالاتی که در کلام فوق طرح شده و نیز روشن شدن خلطی ویرانگر که در بین امور فطری و غریزی و طبعی بوجود آمده به بحثی که در همین مقاله تحت عنوان فطریات و غریزیات آورده شده دعوت می‌کنیم.

البته آنچه که نقل شد، غیر از مطالبی است که در سالهای پسین در مکتوبی دیگر به اصل وجود چیزی به نام «فطرت» متعرض شده و به نحو انکارگونه با آن برخورد گشته است.

آنجا که گفته شده «... آنان که به دنبال فطریات آدمی می‌گردند به تاریخ بنگرند که بهترین جلوه‌گاه انسان طبیعی و مختار است، آدم ستایی نکنند و هر چه را آدمی دوبا بدو دست خود و به طبع و اختیارش بوجود آورده، ببینند و او را چنانکه خود را نموده

البته آنچه که در آن گفتار مبنی بر اینکه: «چرا احکام فطری واجب و پیروی کردنی است» اظهار شده، تازگی نداشته و دیری است که از سوی «مخالقان شهود گرائی اخلاقی» در غرب، مطرح گشته. مثلاً در همین کلام:

«فرض کنیم که اینجا و آنجا جهان اشیائی وجود دارد که دارای همان صفات اخلاقی هستند که شهود گرایان از آن سخن می‌گویند و اشیائی هم وجود دارند که این صفات را ندارند، چرا اصلاً باید به این اشیاء توجه کنیم؟ چرا باید حضور و یا عنیت این صفات برای ما اهمیت داشته باشد؟ مطلع شدن از اینکه فلان طریق پیشنهادی در این نظریه برای «فعل» مثلاً الزامی است بر اطلاعات ما می‌افزاید و ما را با حقیقتی درباره جهان آشنا می‌سازد، لکن این حقیقتی که ما از آن آگاه می‌شویم چه ربطی با رفتار ما دارد؟ چرا باید آن طریق فعل را انتخاب کنیم، نه دیگری را؟»^(۱۰)

و اما بخش دوم ادعای مذکور صورت «تسلیمی و تنزلی» دارد، یعنی بر فرض هم اگر الزامی بودن این احکام فطری را نیز گردن نهمیم، بواسطه در دست نبودن ملاک معین در تشخیص «فطریات» آن را فاقد ارزش روانشناسی و انسانشناسی می‌نماید، چنانکه گفته شده:

«از این دشوارتر مسأله یافتن احکام فطری است واقعاً چگونه و برحسب چه ضابطه و معیاری می‌توان گفت که حکمی فطری هست یا نه؟ ... نزاعهایی که بر سر احکام فطری در گرفته و دشواری عظیم تعیین حد و ضابطه برای این احکام و امکان بهره‌جویی نادرست به نام «فطرت»، همه

تفکر، اصول اولیهای را به گونه بالذات و بدیهی، نیازمند است تا از آنها به عنوان «اصول موضوعه» مدد گرفته و هر فرعی را بدان اصل بازگشت دهد (کل ما بالعرض ينتهی الی ما بالذات) که بسان سنگ زیرین بنای تفکرات علمی و فلسفی باشد.

البته نباید فراموش کنیم که این بدان معنا نیست که بسان افلاطون قائل به وجود پیشین این اصول بطور بالفعل در مخمره ذات آدمی باشیم بلکه منظور آن است که ساختمان ذهن و فکر وی دارای خلقت ویژه‌ای است که به محض برخورد با این قضایا و تصور دو طرف موضوع و محمول بدون اتکاء به هیچ گونه تجربه استدلال پیشین و پسین، آنها را در یافته و تصدیق می‌نماید.

مانند قضیه «الکل اعظم من الجزء» که به محض تصور دو طرف قضیه (کل و جزء) اذعان به «نسبت کوچکی و بزرگی» میان آن دو می‌نماید، بدون آنکه به تجربه پیشین و با استدلال پسین نیازمند باشد.

از این رو، خصوصیت بارز این نوع قضایا آن است که اولاً ثابت و لایتغیر بوده، آنسان که معلوم بعدی هیچ گونه تأثیری در آن ندارد، و به تعبیری این قضایا از قبیل $2 \times 2 = 4$ می‌باشند.

و ثانیاً در تصدیق خود حاجتمند هیچ یک از علوم قبلی نمی‌باشند، و آنچه که به عنوان ترابط علوم گفته می‌شود در چنین قضایایی شاهد صدق نداشته و بدیهی البطلان است.

امانوئل کانت نیز به چنین اصول موضوعه شهودی که مأخوذ از تجربه نیست قائل می‌باشد. (۱۵)

بشناسند و به جای تأویل تاریخ، خویشتن را تأویل کنند و به راز سخن وحی آشنا شوند که آدمی را آن همه به اوصاف هلوع و جزوع و عجول و ظلوم و جهول و کفور و... توصیف کرده است. (۱۲)

قرابت این نظریه با نظریات لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم پوشیده نیست. هر چند مطالب آن مقال خالی از تشویش نیست، یک جا تکیه بر هویت مستقل فرد را مشکل دانسته و با تحسین از آنانکه گفتمانند: «انسان ظرفی است که محیط جمعی آن را پر می‌کند و حرفی است که در ضمن جمله اجتماع معنا می‌یابد!» یاد شده و لکن بلافاصله سخن از انسانیت و لغزش از انسان بودن می‌رود! (۱۳)

البته بسا این خود دلیلی بروجود «فطرت در فغان و غوغا» باشد!!

اقسام فطریات (مبادی شناخت)

توانهای فطری انسان مجموعاً به دو دسته نیازها و ادراکات تقسیم می‌شود، که همه اینک به بررسی اجمالی ادراکات می‌پردازیم.

مهمترین استنتاجی که از وجود فطریات بدست می‌آید اثبات اصول اولیه تفکر است. «فکر و اندیشه» را به حرکت عقل بین معلوم و مجهول، تعریف نمودماند. (۱۴)

یعنی حرکت تفکری بسان حل معادله یک مجهولی است که از طرف معلوم، طرف مجهول کشف می‌شود و تا معلومی نباشد، کشف مجهول میسر نمی‌گردد. بنا بر این هر مجهولی بایستی مسبوق به معلومی باشد تا کشف آن ممکن نماید.

حال این مسلم است که آدمی در بنادی

نسبیت معرفت، اولاً فاقد حجیت اقتاعی مطلق بوده و ثانیاً هیچگونه ارزش استدلالی - حجیت الزامی - ندارد، قائل به «نسبیت معرفت» که در حقیقت منکر فطرت است هیچ‌گاه دارای شخصیت فکری ثابتی نبوده، و لاجرم دائماً در شک و تردید می‌باشد و معلوم است که «شک و تردید» نیز هیچ‌گاه ارزش استدلالی ندارد.*

هر چند نام آن را از سر اقناع دیگران و یا ارضاء و اطفاء آتش فطرت نهفته خویش، «تکامل» نهند، گویانکه خود این ادعا پارادکسی است که از وجودش، عدمش لازم می‌آید. چه، عموم این سخن خود آن را نیز شامل می‌شود، مانند کسی که می‌گوید: «کل کلامی کاذب» (تمام سخنان من دروغ است) که خود این سخن را نیز شامل می‌شود، و در این صورت، هیچ ارزش استدلالی ندارد. و به محض قبول شمول آن بر خود، لاجرم بایستی گردن نهاد که «شناخت و دریافت مطلق» وجود ندارد، مگر آنکه گفته شود که این سخن خود را شامل نمی‌شود - نظیر آنچه که در همان قضیه «تمام سخنان من دروغ است» گفته‌اند - که در این صورت، باید بر مطلق بودن این سخن که «هر چیزی در حال تفسیر و تکامل است، و حکم مطلق وجود ندارد» گردن نهیم، که باز بر «مطلق بودن» گردن نهادیم!

و بدین سان علاوه بر «شک»، «حیرت» نیز، دست آورد نسبیت معرفت است.

* عجیب آنکه، صاحبان چنین اندیشه غیرثابتی، با آنکه خود هرگونه مطلق‌گرایی را نفی می‌کنند چگونه پذیرش گفتار خود را به نحو مطلق از همگان انتظار دارند.

ابونصر فارابی در مورد این اصول موضوعه و شناخت‌های مشترک می‌گوید: «وللناس الذین فطرتهم سلیمه لهم فطرة مشتركة اعدوا بها لقبول معقولات هی مشتركة لجمعهم یسعون بهانحو امور و افعال مشتركة لهم» (۱۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود وی نیز معقولات مشترک را فاقد سابقه پیشین دانسته و صرفاً آدمی را دارای آمادگی فطری برای پذیرش و قبول آنها می‌داند.

نسبیت معرفت و شناخت

اما اگر این اصول اولیه بدیهی غیر اکتسابی، همگانی، همه‌جایی و همیشگی در بین نباشد اولاً استنتاجات بعدی برای وی غیرممکن بوده، و ثانیاً از قدرت استدلال یعنی حجت الزامی محروم می‌ماند. چه، با انکار فطرت و به دنبال آن انکار اینگونه اصول بدیهی، لاجرم بایستی یکپارچه همه چیز را محصول عوامل خارجی و اکتسابی پنداشت و معلوم است که عوامل خارجی برای افراد گوناگون در شرائط زمانی و مکانی مختلف تفکر خاصی را عاید می‌سازد و از این گذشته برای خود شخص نیز با تحولات روحی و محیطی، مبانی تفکر وی دستخوش تحول و تغییر می‌شود.

بنا بر این علاوه بر آنکه هر فردی از افراد صرفاً به یک سلسله مبانی فکری اقتاعی و مقطعی دست می‌یابد، بدون آنکه آن مبانی فکری، خاصیت الزامی و استدلالی برای دیگران را داشته باشد، خود شخص نیز به مبانی واحد ثابتی در طول حیات خویش دست نمی‌یازد.

خلاصه آنکه دانش و اندیشه قائل به

نیست که هیچ چیز مطلق نباشد. (۱۹)
مرحوم شهید مطهری در این باره مطالب ارجمندی را ارائه کرده‌اند که نقل و بررسی همه آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

نیازها و گرایشهای فطری

قسم دوم از توانهای فطری، نیازهای مکنون است، یعنی انسان ذاتاً و فطرتاً و بدون هیچگونه تلقین و تحمیلی یک سلسله گرایشهایی را در خود می‌یابد. اکنون در ذیل به بعضی از آنها اشارت می‌شود:

۱- حس حقیقت‌جوئی و کنجکاوی

از امهات و مهمات گرایشهای فطری انسان، که منشأ آثار حیاتی بسیاری در وی می‌باشد روحیه حقیقت‌جوئی است که به تعبیر مرحوم شهید مطهری می‌توان آن را «مقوله دانائی» و یا «دریافت واقعیت جهان» نام نهاد.

همه بارها و بارها با سؤالات پی‌درپی کودکان درباره امور مختلف مواجه بوده‌ایم که در برخورد با اشیاء پیرامون خود، سؤال از «چیستی» آنها می‌کنند، بدون آنکه کسی آنان را در این کار تعلیم داده باشد. این همان روحیه کاوش و کشف حقیقت است که در تمام انسانها وجود دارد.

از این رو «علم» مطلوب فطری و معشوق ذاتی انسان است که آدمی قطع نظر از شوائب و عوامل مادی دیگر بطور خالص میل به دانستن دارد و تجربه نیز بارها و بارها، این را به اثبات رسانده است. لذا «علم» و «فلسفه» نیز از مظاهر گویا و بارز این روحیه می‌باشد.

خلاصه کلام آنکه به گفته مرحوم شهید مطهری قائل به «نسبیت معرفت» هیچگاه به یک «جهان‌بینی» و فلسفه مشخصی دست نیافته مگر فلسفه «شک» که از سوفیسم سردرآورد، و برای هیچ دریافت و علم وی ارزشی وجود ندارد. (۱۷)

ایشان در مواضع مختلف به مناسبت از این نظریه (که در آن زمان نیز مطرح بود) یاد کرده و با اشاره به مصاحبه دکتر هشترودی ریاضیدان ایرانی، تحت عنوان «انسان زمینی به صورت موجودی کیهانی درمی‌آید» (۱۸) می‌گوید:

«اخیراً (هشترودی) برای خودش یک فلسفه اخلاق ساخته یعنی او هم یک اومانیسیم به اصطلاح از خودش اختراع کرده... می‌گوید: «هیچ حکمی مطلق نیست همه احکام نسبی است شاید به شما گفته باشند احکام ریاضی مطلق است، احکام ریاضی هم مطلق نیست و قانون نسبیت شامل همه امور می‌شود»... بعد نوشته بود: هشترودی با این منطق که هیچ چیزی مطلق نیست به جنگ نامهربانیها (یعنی جنگها و ستیزها) می‌رود و برای مردم پیام صلح آورده است... مردم را از تیرها و ملت‌های گوناگون به زیر پرچم مهرورزیها می‌خواند و اینکه همه مردم، همدیگر را برادر و خواهر بدانند. از این شخص باید پرسید که آیا اینکه همه مردم باید زیر پرچم مهرورزی بروند و همه برادر و خواهر یکدیگر باشند، آیا این را بعنوان یک حکم مطلق می‌گویی یا نسبی؟ و نیز خود این حکم که هیچ چیز مطلق نیست چطور؟ مطلق است یا نسبی؟ اگر مطلق است پس مطلقاً در عالم وجود دارد و اگر نسبی باشد پس اینجور

بسیار رفته است، اما تبیین و تشریح آن بطور مبوب و مستقل جز در کلام حضرت امام خمینی و نیز استاد ایشان آیت‌الله العظمی میرزا محمدعلی شاه‌آبادی دیده نشده است.

اکنون نخست کلام مرحوم شاه‌آبادی را نقل نموده و سپس کلمات حضرت امام را می‌آوریم.

مرحوم شاه‌آبادی می‌گوید: «همانا اگر به فطرت خود مراجعه نمائیم آن را عاشق، مرکمال و بل خیر مطلق می‌یابیم آنچنانکه اگر به تمام آنچه که بر زمین است دست یازد و باز اطلاع یابد و یا احتمال دهد که این «کمال» و «خیر» در کره ماه نیز وجود دارد آن را درخواست می‌نماید و اگر به کره ماه نیز دست یابد، کمالات کره دیگر را تمنا می‌کند.

حتی اگر انسان به تمام آنچه که در ملک است نائل آید آنگاه متوجه شود که جمعی از پیامبران به وجود چیزی که اکمل از آنچه که در ملک است در ملکوت خبر داده‌اند آن را نیز خواهش می‌نماید گرچه نبوت و صداقت آنان نیز به اثبات نرسد، بعد از این مراجعه به فطرت، اموری چند بر ما آشکار می‌شود: اولاً، هر آنچه که می‌یابیم معشوق [واقعی] ما نیست چرا که ملاک معشوق واقعی آن است که به وقت وصال، عاشق در بر او آسایش و آرامش یابد، چه، تمام مقصد عاشق، وصال به معشوق است و از آنجا که آدمی بر هر چه دست یابد از آن به مرتبای بالاتر حرکت می‌کند، کشف می‌نماییم آن چیز معشوق او نیست.

ثانیاً: نهایتی برای عشق او نیست زیرا از هر جمالی به اجمل و از هر کمالی به اکمل

همانطور که مرحوم شهید مطهری گفته است «حقیقت جویی همان کمال نظری انسان بوده که فطرتاً کمال نظری یعنی درک حقائق جهان را طالب می‌باشد.» (۲۰)

در قرآن بدین مطلب نیز در موازد بسیار اشارت شده است، از جمله قرآن در بیان فضیلت و کمال «علم» از بیان تصریحی در قالب انشاء و اخبار خودداری نموده و از بیان استفهامی استفاده می‌جوید، یعنی «بیان» در قالب پرسشی که پاسخ را به همراه دارد (استفهام تقریری)، هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (زمر/۹) که پاسخ این پرسش در نهانخانه فطرت مخاطب سؤال کننده به وضوح نهفته است. امام راحل (ره) در اشاره به این روحیه ضمن تصریح بر اینکه: «فطرت انسانی برای هر مطلبی که واضح نیست طلب دلیل می‌کند» (۲۱) بر این باورند: کسی که مطلبی را بشنود و بدون دلیل آن را قبول نماید این از فطرت انسانی خارج است، فطرت انسانی اینطور نیست که مطلبی را بدون دلیل قبول کند بلکه اگر مطلبی را به او گفتند، او دلیل می‌خواهد که به چه دلیل شما چنین مطلبی را مثلاً می‌گویید. (۲۲)

۲. آرمان خواهی و کمال طلبی

از جمله گرایشهای مهم و بنیادین، که برترین کشش فطری انسان محسوب می‌شود حسن «کمال خواهی»، «مطلق جویی» و «آرمان طلبی» است.

تذکار بدین مقوله بطور پراکنده و غیر مبوب در لابلای کلام حکیمان و عارفان

مـحضر شیخ عارف کـامل شاه آبادی دـام ظلـه که مـتفرد است در این میدان، استفاده نمودم بیان می‌کنم گرچه بعضی از آنها به طرق رمز و اشاره در کتب بعض محققین از اهل معارف هست و بعضی از آن به نظر خود قاصر رسیده است» (۲۴)

چنانکه قبلاً گفته شد از دیدگاه آن بزرگوار، برهان فطری، بواسطه همگانی و همیشگی- ذاتی- بودن برهان‌نیست قویم و تخلف ناپذیر که همگان را سود می‌رساند بطوری که گزافه نیست اگر ادعا شود تنها موضوعی که در باب معارف بیشترین تکیه و تکرار را در کلام امام داشته همین برهان، است، در سخنرانیهای عمومی، مسکاتبات و سفارشات عرفانی و بالأخره می‌بینیم به واسطه کار بردی و کارسازای آن که این برهان داراست، از آن به عنوان کلید گشایش قلب زنگار گرفته، رأس هرم مادیت (ماتریالیسم) در عصر معاصر مدد گرفت و پاتذکار آن در جهت پرده برداری از فطرت حجاب گرفته وی یاری جست، چه به گفته ایشان:

«از امور معجبه آن است یا اینکه در فطریات احدی اختلاف ندارد (از صدر عالم گرفته تا آخر آن) ولی نوعاً مردم غافلند از این که باهم متفقند و خود، گمان اختلاف می‌نمایند مگر آنکه به آن تنبه داده شود، آن وقت می‌فهمند موافق بوده در صورت مخالف، و به همین معنا اشاره شده است در ذیل آیه شریفه که می‌فرماید: «ولکن اکثر الناس لا یعلمون» (۲۵)

از اینرو اشاره ایشان به برهان «فطرت» در نامه به گورباچف را باید از باب همان «تنبه» دانست.

حال شایسته است که با اذعان به اینکه

از آن پیش می‌رود. و گرچه وجود آن اجمل و اکمل محتمل باشد.

ثالثاً: هیچگاه این عطش فطری از او زائل نمی‌شود گرچه جمیع مسالک را سلک، و خود را به تعب واداشته و در مهالک اندازد. حال بعد از این مراجعه به «فطرت» در آن مطالعه‌نما و از او سؤال کن، «ای ذات و حقیقت من هر آنچه که از کمال بر تو خورانیدم و آنچه که از شراب جمال برت چشانیدم هرگز اشباع و اشراب نشدی پس تو از من چه می‌خواهی؟ آنگاه ندای فطرت را می‌شنوی که پاسخ می‌دهد: من عاشق کمال محض و جمال صرف هستم».

آنگاه آن بزرگوار ضمن اشاره برهمگانی بودن فطرت به فطری بودن توحید متعرض شده و می‌فرماید: «عشق از صفات اضافی است (که به طرف نیازمند است) و وجود معشوق [فعلی] را اقتضاء دارد همانطور که تو خود عاشق بالفعل هستی، پس به وجود معشوق فطرت خود در عالم هستی اذعان نما آنچه‌آنکه مولایمان (امام حسین (ع)) فرمود: «عمیت عین لاتراک» (۲۳)

آنگاه ایشان بطور مبسوط به تشریح فطری بودن دین می‌پردازد که به سبب عدم تطویل از نقل آن خودداری می‌گردد.

در این رابطه امام راحل نیز بسان استاد خویش از این گرایش فطری در مبحث شناخت مدد جسته و بدان وسیله توحید فطری و دین فطری را اثبات کرده‌اند و خود تصریح بر این می‌فرمایند که:

«این استدلال بدین کیفیت، در فطری بودن توحید سابقه نداشته و آن را طریقی، مستقل از طریق دیگر مفسران شیعی و سنی دانسته و می‌فرماید: «در این مقام آنچه از

استقضاء تمام موارد آن، در خور مجال این مقاله نیست به برخی اشاره شود.

ایشان در مواضع مختلف چنین می‌فرمایند:

«یکی از فطرت‌هایی که جمیع سلسله بنی‌الانسان مخمر بر آن هستند و یک نفر در تمام عاقله بشر پیدا نشود که برخلاف آن باشد و هیچ یک از عادات و اخلاق و مذاهب و مسالک و غیر آن را تغییر ندهد و در آن خلل وارد نیاورد، فطرت عشق به کمال است که اگر در تمام حرکات و سکانات و زحمات و جدیت‌های طاقت‌فرسا که هر یک از افراد این نوع در هر رشته‌ای واردند، مشغولند، عشق به کمال آنها را به آن واداشته است» اگر چه در تشخیص کمال و آن که کمال در چیست و محبوب و معشوق در کجاست، مردم کمال اختلاف را دارند» (۲۶)

«... فطرت خداجویی در همه هست، کافر هم که می‌رود دنبال اینکه یک چیزی پیدا بکند (خودش ملتفت نیست) این دنبال کمال مطلق است (اما او) این را کمال، خیال کرده، هر کس هر عملی انجام می‌دهد برای این (است) که آن را یک چیز خوبی می‌داند، یک کمالی می‌داند، این دزد‌های سرگردنه هم این را یک کمالی می‌دانند که بروند دزدی بکنند و به هم فخر کنند. همه دنبال کمالند، همه دنبال خدا هستند، (ولی خودشان) ملتفت نیستند بشر خدا خواه هست لکن اعوجاجات نمی‌گذارد [و] فطرت‌ها را خاموش می‌کند.» (۲۷)

«... فطرت‌الله توجه به کمال مطلق است و کمال مطلق را تا ناقص است برای خودش می‌خواهد، قدرت را برای خودش

می‌خواهد چون ناقص است، لکن دنبال قدرت‌الله است و نمی‌داند فطرتش توجه به خدا دارد، فطرت توحید است که تمام مردم بر این فطرت هستند و بر این فطرت توحید تمام مردم [متفقند]، و شاید یکی از بزرگترین ادله بر توحید همین فطرت باشد، انسان محال است که برسد به جایی از قدرت و بالاترش را نخواهد، همیشه دنبال آنی است که ندارد... یعنی (اگر) تمام قوای عالم خاضع شما بشوند و بعد به شما گفته بشود که یک قوای دیگر هم در ماورای اینجا هست آیا می‌خواهی داشته باشی؟ محال است بگویند نه! می‌گویید بله! مگر آنکه رسیده باشد به معدن کمال، حجابها را دریده باشد...» (۲۸)

«حرکتی واقع نشود جز برای او، و وصول به او، و قدمی برداشته نشود جز بسوی آن کمال مطلق... هر انسانی بلکه هر موجودی بالفطره عاشق کمال است و متنفّر از نقص، شما اگر علم می‌جوئید چون کمال است [آن را] می‌جوئید و از این جهت ممکن نیست که فطرت شما به هر علم که دست یابد به آن قانع شود و اگر توجه کند که مراتب بالاتری است در این علم، بالفطره آن را می‌جوید و می‌خواهد، و از این علم که دارد به واسطه محدودیت و نقصش متنفّر است و آنچه به آن دل باخته حیث کمال آن است نه نقص و اگر قادری توجه به قدرتش دارد، این توجه به کمال قدرت است نه نقص آن و لهذا قدرتمندان دنبال قدرتهای بالاتر می‌گردند و خود نمی‌دانند قدرت مطلق (در) موجود مطلق است و تمام دار تحقق جلوه‌ای است از آن موجود مطلق، و به هر چه رو آوری به او رو آوردی و خود

به محبوب‌ها و خواسته‌های مجازی دلخوش کرده، اما اشباع نمی‌شود.

نگارنده درباره این مطلب در بخش جداگانه‌ای بحث کرده است، از این رو آنچه که بایسته و شایسته تأمل و تعمق فزونتری است همان بخش اولین و دومین می‌باشد.

آرمان‌خواهی انسان

از منظر این نظر آدمی موجودی هدفدار، آرمان‌خواه، کمال‌طلب، زنده و پویا است، انسان که در وصال و وصول بدان به مقام ایثار و نثار هر چه داشتنی خود درآید.

به گفته شهید مطهری: «انسان اندیشه خویش را درباره بی‌نهایتها و جاودانگیها به جولان می‌آورد و به برخی بی‌نهایتها و جاودانگیها شناخت پیدا می‌کند، آدمی از شناخت «فردیت» و «جزئیت» پافراتر می‌نهد، قوانین کلی و حقایق عمومی و فراگیرنده جهان را کشف می‌کند و به این وسیله تسلط خویش را بر طبیعت مستقر می‌سازد، «انسان» از نظر خواسته‌ها و مطلوبها نیز می‌تواند سطح والا‌ئی داشته باشد، انسان موجودی است ارزش‌جو، آرمان‌خواه، و کمال‌مطلوب‌خواه، آرمانهایی را جستجو می‌کند که مادی و از نوع «سود» نیست، آرمانهایی که تنها به خودش و حداکثر همسر و فرزندانش اختصاص ندارد. عام و شامل و فراگیرنده همه بشریت است به محیط و به منطقه خاصی از زمان محدود نمی‌گردد.

انسان آنچنان «آرمان‌پرست» است که احیاناً ارزش عقیده و آرمانش فوق همه ارزشهای دیگر قرار می‌گیرد، آسایش

محبوبی و نمی‌دانی و اگر به قدم «وجدان» همین مقدار را درک کنی و بیایی ممکن نیست که به جز موجود مطلق به چیزی توجه کنی» (۲۹)

«انسان در فطرت خود هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نیست است، اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را در اختیار داشته باشد، انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد. پس قدرت مطلق و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد، [و] آن خداوند متعال است که همه به آن متوجهیم گرچه خود ندانیم، انسان می‌خواهد به حق مطلق برسد تا فانی در خدا شود» (۳۰)

مجموع کلام آنجناب را می‌توان در چند بخش خلاصه نمود.

۱- عشق به «کمال» مطلق در همه انسانها بدون استثناء وجود دارد.
 ۲- این عشق در انسانها بسان ماده سوختی است که منشأ حرکت و پویایی او شده و نور امید را برای همیشه در قلب و جان وی برافروخته نگاه می‌دارد و بدینسان هرگونه سکون و جمود طرد و نفی شده و «حیات» و «تلاش» مفهوم می‌یابد.

۳- این عشق به مطلق، نشان از وجود «معشوق مطلق» دارد که همان کمال مطلق (خدا) است اما بسا در تشخیص این طلب، دچار اشتباه شده، و «خطا در تطبیق» گریبانگیر وی می‌شود، انسان کسه

خرسندی و خوشوقتی دیگری که از ارضای غرایزش بدست می‌آید به درجات، ارزنده‌تر و لذت‌بخش‌تر است و از اینجا است که حاضر می‌شود هر وقت ایده‌آلش اقتضاء کند حیاتش را (که غرایز برای حفظ و حراست آن خلق شده) فدا سازد.

.... اگر کسی نتواند چنان ایده‌آلی را که تنها ایده‌آل طبیعت اوست دوست بدارد یعنی اگر از نظر مشکلات محیط‌تربیتی فاقد شخصیتی باشد که درخور تحقق دادن نیست (توجه شود) و تجربیات او متناسب با جمال و زیبایی چنان ایده‌آلی نباشد مجبور است ایده‌آل دیگری را دوست بدارد که بر اثر اشتباه در قضاوتش، به نظر او جمیل و زیبا می‌نماید، این «ایده‌آل» تازه، واجد صفات ایده‌آل صحیح نیست، بلکه شخص اشتباهاً و بطور ناآگاه این صفات را به آن نسبت می‌دهد تا اینکه تقاضای فوری و غیرقابل مقاومت طبیعتش را ارضاء کند. (۳۲)

چنانکه ملاحظه می‌شود نویسنده ضمن اشاره به فطری بودن «آرمانخواهی انسان» به خطای در تطبیق نیز اشاره می‌کند و در ادامه می‌گوید: «عشق به ایده‌آل معنایی است سازمان بخش و کلیه تجربیات فرد را به یکدیگر پیوند داده و همه عوامل را به صورت یکنواخت و یک پارچه درمی‌آورد، حقیقت امر این است که خاصیت و طبیعت انگیزه بشری برای یک «ایده‌آل» الهام دهنده این معنی است که مقصود از کلیه فعالیت‌های بشری چه سیاسی، چه اخلاقی، چه ذهنی، چه اقتصادی و چه غیر آنها عبارت است از تحقق یافتن کامل یک ایده‌آل از نوع عالیترین جمال و کمال یعنی

و خدمت به انسانها از آسایش خودش با اهمیت‌تر می‌گردد، خاری در پای دیگران فرو برود مثل این است که در پا و بلکه چشم خودش فرو رفته باشد با دیگران همدرد می‌شود از شادی دیگران «شاد» و از اندوه آنان اندوهگین می‌گردد، به «عقیده» و «آرمان مقدس» خود آنچنان دلبستگی پیدا می‌کند که منافع بلکه حیات و هستی خود را به سهولت فدای آن می‌نماید، جنبه انسانی «تمدن بشری» که روح تمدن به شمار می‌رود مولود ایستگونه احساسها و خواسته‌های بشری است» (۳۱)

آری «انسان» آرمان دارد، و آرمان او همان «عطشها و خواسته‌های فطری» است که مبنای «دین الهی» نیز می‌باشد، و «انسان»، طالب این «آرمان» است. پس فطرت، «آرمان انسانی» بوده و پوینده آن «انسان آرمانی» است. با نفی فطرت کمال طلبی که همان «آرمان خواهی» است از «بشر» موجودی منزوی، خودخواه، جزئی‌نگر، بی‌مسئولیت، بی‌هدف و «خودگرا» ساخته‌ایم، که اندیشه هیچ ارزشی و هدفی را در سر نپرورانیده جز سودای سود! و به چرخش چرخ حیات مادی فردی خود و متعلقات خود! اکتفاء نموده و در تازی که خود برای خویش تنیده می‌زید.

یکی از اندیشمندان اسلامی در مورد آرمانخواهی انسان به خوبی بیان داشته است: «وقتی که شخص با اشتیاق تمام ایده‌آلش را دوست بدارد، لذت و مسرت یا رضایتی که از اطاعت ایده‌آلش تحصیل می‌کند در نظر او از لحاظ شدت و خاصیت بر هر لذتی برتری دارد و از هر نوع

خدا ومعنی آن این است که فلسفه‌های سیاسی و اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و قضائی و تاریخی و روانی فرد و اجتماع هیچ وقت نمی‌تواند بطور منظم و مرتب و معقول و صحیح تحت سیستم معینی درآید مگر اینکه این واقع یا حقیقت مهم، هسته مرکزی یا روح هر یک باشد. واز آنجایی که اوضاع تاکنون چنین صورتی نداشته، لهذا کلیه علوم انسانی و جامعه‌شناسی دچار رنج بحران است» (۳۳)

خدا ومعنی آن این است که فلسفه‌های سیاسی و اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و قضائی و تاریخی و روانی فرد و اجتماع هیچ وقت نمی‌تواند بطور منظم و مرتب و معقول و صحیح تحت سیستم معینی درآید مگر اینکه این واقع یا حقیقت مهم، هسته مرکزی یا روح هر یک باشد. واز آنجایی که اوضاع تاکنون چنین صورتی نداشته، لهذا کلیه علوم انسانی و جامعه‌شناسی دچار رنج بحران است» (۳۳)

(در مورد قسمت پایانی سخن مذکور در بخشهای دیگر توضیح می‌رود)

و اما صاحبان نظریه‌های اومانیسمی به واسطه اینکه نمی‌توانند هیچ آرمان و هدف مقدسی را برای انسان ترسیم نمایند دچار همین رنج بحران شده‌اند و در واقع سخن از اومانیسیم و اصلت بشر با نفی فطرت (که ترسیم‌کننده آرمان انسانی و مفهوم بخش حیات بشری است) گزافی بیش نیست.

یکی از نویسندگان در توضیح انسان‌شناسی لیبرالیسم جملات رسائی دارد وی می‌گوید:

«انسان‌شناسی لیبرالیسم هم بسیار طبیعت‌گرا و واقعیت‌گرا است یعنی آدمی را همین می‌بیند که هست و تاکنون خود را نشان داده است، البته آرمان برای او دارد اما هیچگاه این آرمانها را بسیار فراتر از حد انسان موجود نمی‌برد و انسان مطلوب خود را در آسمان نمی‌نشانند، غرائز و عواطف و شهوات و خرد آدمی را به رسمیت می‌شناسد و از او تعطیل یا تحدید آنها را طلب نمی‌کند... در تربیت هدفشان تربیت انسان نرمال است نه انسال ایده آل و انسان نرمال هم آن است

باید گفت: اساساً، اگر آرمان «در» محدودده» انسان «آنچنانکه هست» باشد، دیگر آرمان نامیدن آن بی‌معنی است «آرمان» یعنی تعیین آنچه باید باشد و «تربیت» انسان، آنگونه که شایسته است باشد و به همین جهت، «آرمان» حرکت زاست، ولی وقتی گفته شد: «انسان همان است که هست» و به عبارت دیگر: «هرچه باشی خودت هستی» - انسان که لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم می‌گوید - دیگر سخن گفتن از آرمان یا غفلت است یا اغفال.

بهر حال به فرض آنکه، ترسیم «آرمان» از جانب این مکاتب را بپذیریم این آرمانها از محدودده غرائز بشری و «انسانی که هست» فراتر نمی‌رود و هر کدام از آن «ایده‌آل‌های» ترسیمی مکاتب اومانیسیمی با پرسشهای بی‌پاسخی مواجه هستند.

مثلاً اگر مارکسیسم، دست‌یابی به «اقتصادی سالم و مبتنی بر مالکیت اشتراکی» را ایده آل «انسان» معرفی می‌نماید، جای سؤال دارد که اقتصاد سالم برای چه؟ مسلماً جواب، چیزی جز «حفظ حیات مادی» نمی‌تواند باشد. (چه، از اقتصاد چیزی فراتر از این نمی‌توان توقع داشت).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که: وقتی تنها وظیفه «ایده آل» حفظ حیات مادی است به چه دلیل آدمی برای وصول بدین «ایده آل» و «آرمان» مادی، از حیات خویش مایه گذاشته و به پای «آرمان» خود فدا می‌شود؟!

۲- تقدم هدف نهایی بر هر چیز دیگر. (۳۶)
 ۳- غیر خود خواهانه و خود شکن بودن، به طوری که در راه وصول به هدف، بسا از «خود» باید گذشت. (۳۷) پوپر ضمن مخالفت شدید با این شیوه، آن را غیر مفید دانسته و به جای آن «شیوه مهندسی تدریجی یا جزء به جزء» را پیشنهاد می کند. (۳۸) که از هر آرمان و هدف «دوررس» (۳۹) مبرا بوده و هیچگاه «حال» را فدای «آینده» (۴۰) و «خود» را فدای «هدف» نمی کند.

شعار «شیوه مهندسی» پیشنهادی پوپر را می توان «دم را خوش است» دانست و در واقع سز اصلی اشکال او به حکومت آرمانی و ناکجا آباد دیگری نیز در همان بند سوم یعنی غیر خود خواهانه بودن آن نهفته است چنانکه خود در تعریف چنین حکومتی اظهار داشته: «... درست همین نگرش است که من آن را «ناکجا آباد دیگری» می نامم، بر هر عمل سیاسی عقلانی و غیر خود خواهانه، بنابراین نگرش، باید تعیین هدفهای نهائی ما مقدم باشد و مقصود از این هدفها، فقط هدفهای جزئی یا متوسط نیست که تنها گامهایی به طرف هدف نهایی محسوب می شود... پس عمل سیاسی عقلانی باید مبتنی بر توصیف روشن و تفصیلی یا نقشه دولت آرمانی ما، و نیز مبتنی بر نقشه یا طرحی از آن راه تاریخی باشد که ما را به آن هدف رهبری می کند» (۴۱)

او در فصلی از کتاب دیگر خود تحت عنوان «زیبا پرستی، کمال جوئی، ناکجا آباد گرایی» ضمن آنکه حکومت پیشنهادی افلاطون را که بر مبنای آرمان گرایی استوار بوده و «هدف» را وصول به کمال مطلوب

راستی این دور باطل «آرمان» برای «حیات» و «حیات» برای «آرمان» را چگونه جواب می دهند، جز آنکه صرفاً به حکم واقع گرایی ای که آنان خود از آن دم می زنند باید بخش دوم قضیه یعنی «حیات برای آرمان» را گردن نهاده، اشکال را در محدوده بخش نخست یعنی «آرمان برای حیات» جستجو نماییم، با وجود اینکه آرمان ترسیمی مکاتب اومانیسمی برای «بشر»، صرفاً در محدوده غرائز و حوائج طبیعی که جملگی حافظ حیات مادی است می باشد، ولی در مقام عمل، واقعیت چیز دیگری را نشان می دهد، که گاه آدمی غرائز و حیات «مادی» خود را نیز فدای «آرمان» خود می کند، آیا این حکایت از وجود آتش نهفته در زیر خاکستر ندارد؟! آیا این ندای وجدان بیدار نیست؟ و آیا بهترین دلیل برو وجود چیزی وقوع آن نمی باشد؟!

باری «انسان نرمال اومانیسم» برخلاف «انسان ایده آل فطری»، آرمانی فراتر از «خود» ندارد و نباید و نمی تواند به چیزی بیش از آن بیاندیشد.

کارل پوپر، مدافع لیبرالیسم در همه ابعادش - هرگونه آرمان گرایی که لازمه سیر به «کمال مطلوب» است را به شدت مورد حمله قرار داده و دقیقاً به همین علت نیز بر «افلاطون»، آزادانه! می تازد.

پوپر، حکومت و سیاست آرمانی و هدف دار (ایده آل) را «شیوه مهندسی ناکجا آبادی» نامیده که خصوصیات این شیوه از دیدگاه شخص پوپر عبارتند از:

۱- داشتن الگوی عمل و هدف نهایی

مشخص (۳۵)

اثبات و ابطال پذیری هر چیزی می‌دانند چگونه با آنکه خود اعتراف می‌کنند «بعضی از آرمانها که زمانی به صورت جزمی غیر قابل تحقق معرفی شده بودند صورت تحقق پیدا کرده‌اند»^(۴۴) و لی با این حال، از آرمان خواهی، به عنوان یک «خیالبافی شاعرانه»^(۴۵) و امری ناشدنی یاد می‌نمایند.

البته چنانکه معلوم است، عدم پذیرش و گردن نهادن بر وجود چنین گرایشهای فطری‌ای از جانب چنان متفکرانی بعید نبوده، و ای انکار آن از جانب بعضی مسلمانان که هم بر فطرت سلیم و هم بر دین حنیفانند بعید می‌نماید آن هم آنچنان امر فطری‌ای که به قول امام راحل‌مان: «یک نفر در تمام عاقله بشر پیدا نشود که برخلاف آن باشد»^(۴۶)

در این رابطه یکی از نویسندگان چنین اظهار نظر کرده است: «ما که سرپای ذهنمان را از خودراضی بودن پر کرده است، وقت شناختن و شناساندن انسان، اوصاف کمال‌جو و... را برای خود برمی‌گزینیم و یک بار تأمل نمی‌کنیم که این کمال‌طلبی آخر کجا؟ و کی؟ تجلی کرده است و در برابر سئوالات انبوهی که آن تعریف، برمی‌انگیزد چنین دفاع می‌کنیم که بلی آدمیان همه خوبی و کمال را می‌طلبند اما در تشخیص مصادیقش به خطا می‌روند و فی‌المثل همه ستمگران و منافقان و تبه‌کاران، کمال خود را در ستم و نفاق و تباهی می‌جویند، در این صورت نباید گفت که: پس بهتر است آدمی را موجودی اشتباه‌کار بنامیم تا کمال‌جو»^(۴۷)

البته جواب سؤال اولی که نویسنده مطرح کرد، مبنی بر اینکه: این کمال‌طلبی آخر

مشخص نموده، رادیکالیسم تمام عیار (به معنای طلب اقدامات ریشم‌های، یکجا و پردامنه) نامیده و آن را در ارتباط نزدیک با زیباپرستی - کمال خواهی - او می‌داند چنین می‌گوید: «فلسوفان آزمون و ورزیده او (افلاطون) مردانی هستند که حقیقت آنچه را زیبا و عادلانه و نیک است دیده‌اند»^(۴۲)

آنگاه در جای دیگر در نقد چنین شیوه حکومتی ضمن آنکه اشاره می‌کند لازمه «حکومت آرمانی» مبارزه با ریشم‌های شرگریبانگیر جامعه است، از آن به عنوان رادیکالیسم یاد کرده و می‌گوید: «این رادیکالیسم افراطی در شیوه برخورد افلاطون، به اعتقاد من مرتبط با زیباپرستی (aestheticism) نهفته در آن شیوه است، یعنی شوق ساختن جهانی نه فقط اندکی بهتر و کمی عقلانی‌تر از دنیای ما، بلکه جهانی بری از همه زشتیهای آن... این زیبا پرستی کاملاً قابل فهم است، در واقع تصور می‌کنم بیشتر ما دچار اینگونه احلام کمال جویی باشیم»^(۴۳)

چنانکه ملاحظه می‌شود برطبق این اندیشه لیبرالیسمی، حکومت آرمانی و هدف دار که ناشی از روحیه زیبا پرستی، «کمال جویی» و «آرمان خواهی» بوده مطرود است. و در ازای آن بسایستی حکومتی واقعگرا برطبق انسان واقعی! بنیان نهاد.

هر چند فطرت لایستبدل، بالأخره در نهایت از زبان او سخن گفت و به وجود حسن کمال جویی، البته به صورت «احلام»! و آن هم، «کم»، در «بیشتر ما»! اذعان نمود. عجیب آنکه، اینان که «تجربه» را مبنای

را باید چنان تعریف کرد که آن ناپاکیها برای او طبیعی و دائمی باشند نه اموری زوددنی و نادیده گرفتنی» (۴۸)

همانطور که واضح است، این سخنان حامل مطلب تازمائی، غیر از آنچه که در کلام لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم آمده نمی‌باشد، آنچه که منظور نظر این نظریه است همان «انسان طبیعی» و «انسان واقعی» می‌باشد، نه «انسان فطری» و «انسان آرمانی».

چنانکه، در ادامه تصریح می‌شود: «تاریخ را نه «انسانهای آرمانی» بلکه «آدمیان واقعی» پر کرده و ساخته‌اند و این آدمیان از کفر و پلیدی هیچگاه تهی نبوده‌اند، شاید آدمیان تاریخ‌ساز، چنان نبوده‌اند که باید باشند و چنان نکرده‌اند که باید می‌کردند، اما انکار نمی‌توان کرد که چنان بوده‌اند که زیسته‌اند و چنان زیسته‌اند که بوده‌اند و در این بودن و زیستن لب‌ماهیت خویش را بکار برده‌اند و آشکار کرده‌اند پس چه جای انکار است اگر بگوییم وجود و شئون معقول و منفور انسان را هم باید برای شناختن او بکار گرفت و از این روزنها نیز باید در باطن او نظر کرد و از حقیقت او پرده برداشت؟ انسانی که در پرتو این روش شناخته می‌شود انسان واقعی و طبیعی است» (۴۹)

شایسته است که باز هم گذری به انسانشناسی لیبرالیسم که صاحب همین مقال در جای دیگر تقریر نموده داشته باشیم تا ریشه این سخن را بیابیم:

«انسان شناسی لیبرالیسم هم، بسیار طبیعت‌گرا و واقعیت‌گرا است یعنی آدمی را همین می‌بیند که هست و تا کنون خود را

کجا و کی تجلی کرده است؟ در بیانات مبسوط منقول از حضرت امام و نیز مرحوم شاه‌آبادی به نحو مستوفی آمد.

اما در پاسخ سؤال دوم که: بهتر است آدمی را موجودی اشتباه‌کار بنامیم تا کمال‌جو؟ باید گفت: در اینجا دو مطلب با یکدیگر خلط شده زیرا ما هم بر کمال‌جویی انسان گردن می‌نهمیم و هم بر اشتباه‌کاری وی که به قول معروف اثبات شیئی نفی ماعدی نمی‌کند و در واقع می‌توان بین کمال‌جویی و اشتباه‌کاری انسان یک نحوه رابطه «ناشی و منشاء» فرض نمود، زیرا چنانکه گذشت تا آدمی «کمال‌جو» نباشد انگیزه برای «اقدام» و «عمل» پیدا نمی‌کند و پویایی و تحرک «محصول» کمال‌جویی است و تا اقدام و عملی صورت نگیرد، اشتباهی در کار نیست همانطور که صواب و صحتی نیز!

از آنچه که گذشت ضعف سخن دیگری در ادامه همان کلام، مبنی بر ریشه‌دارتر بودن «اشتباه‌کاری» از کمال‌جویی معلوم می‌شود.

در ادامه همان مقال اضافه شده: «و اساساً باید دید چرا بشر این قدر اشتباه می‌کرده و این امر شایع را که گویی از اصل کمال‌جویی ریشه‌دارتر بوده باید بررسی نموده از تاریخ بیاموزیم که به جای «انسانشناسی»، «انسان‌ستایی» نکنیم، انسان همین است که تاریخ نشان می‌دهد و اگر غیر از این بود تاریخ دیگری می‌داشت، بدیها را که نباید باشند نگوییم نیستند... بدیها و زشتیها را در وجود انسان باید به رسمیت شناخت و در شناخت آدمی، سهمی هم برای آنها باید قائل شد و انسان

نشان داده است، غرائز و عواطف و شهوات و خرد آدمی را به رسمیت می‌شناسد و از او تعطیل یا تحدید آنها را طلب نمی‌کند، زهد، ریاضت و... در لیبرالیسم مفاهیمی ناآشناست و در تربیت هدفشان، تربیت انسان نرمال است نه انسان ایده‌آل و انسان نرمال هم آن است که با جامعه می‌سازد و با دیگران هماهنگ است» (۵۰).

و این ساختن با جامعه و هماهنگ بودن با دیگران، همان نتیجه‌ای است که نویسنده مذکور، از انسان‌شناسی طبیعی و واقعی گرفته و کارگزاران حکومتی را بدان توجه می‌دهد:

«این شناخت، بخصوصی برای عالم تربیت و سیاست بسیار پربهاست و اولین درسی را که به مسئولان و مدیران فرد و اجتماع تلقین می‌کند «تسامح» است، به آنان می‌آموزد که شیطان در صحنه حاضر است و گناه، وجودی رسمی دارد و اندکی آنرمالی، «نرمال» است و اندکی خطا، صواب است و اندکی آشفتگی موزون است و حکومت را بر آدمیان واقعی بنا باید نهاد و تدبیر را متوجه امور ناممکن نباید کرد و به ریشه کن کردن نازدودنیها کمر نباید بست و «نبایدها» را «نیست» نمی‌توان پنداشت... شناختن واقعی، انتظارات ما را از این انسان تصحیح و تعدیل خواهد کرد و دیگر با دیدن جزئی خطا و انحراف، نه گریبان چاک خواهیم زد و نه خشم خواهیم گرفت... نمی‌پنداریم که جهان می‌بایست پر از فرشتگان یا انسانهای آرمانی می‌بود... نه، به حقیقت جهان از آن «انسانهای واقعی» است و ایمن انسانها هم همینها هستند که ایسنگ

موجودند... آنکس می‌رنجد و دل آزرده و تنگ سینه می‌شود که توقعاتش برآورده نشود اما آن کس که اتفاقات مطابق انتظارات اوست چه جای رنجه شدن و دل به طوفان خشم سپردن است... چنین است که به جای تحمیل، تسامح و به جای کینه، رحمت خواهد نشست و واقع‌بینی محمود جای موهوم پرستی مذموم را خواهد گرفت... برای مربیان و مدیران و زمامداران تعریفی از این بهتر و کارگشایتر نخواهد بود که «انسان موجودی است خطا کار و گناهکار که در این خطا و گناه قدمی از انسانیت خود فروتر نمی‌آید و ذره‌ای از قالب و ماهیت خویش بیرون نمی‌رود همان را که هست نشان می‌دهد از این رو با او هم همانگونه که هست باید روبرو شد...» (۵۱).

همانطور که در این اظهارات و سایر نظریه‌پردازان لیبرالیسمی آمده: اینان نخست با موهوم خواندن آرمان انسانی و نفی «انسان ایده‌آل» و پذیرش «انسان نرمال» به مقتضای تسامحی که محصول این تفکر است از نرمال به «آنرمال» تنزل پیدا می‌کنند.

تأثیر انسان‌شناسی در علوم انسانی

چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم: «انسان‌شناسی» مبنای تمامی علوم انسانی و اجتماعی می‌شود، هر تعریفی که از انسان ارائه شد، به مقتضای آن، جامعه‌شناسی و روانشناسی، سیاست و... نیز تنظیم می‌شود و این تأثیر و تأثر، به وضوح در کلام فوق مشهود است.

اینان، ضمن «نفی آرمان‌گرایی انسانی» و به رسمیت شناختن وجود گناه و خطا در

و... که جمـلگی به کمالی مطلوب، اندیشیده و همگان را بدان فرامی خواندماند، چگونه با این تفسیر - که واقع گرایانه نیز هست - قابل توجیه است؟ و اگر وجود شیطان رسمی و پذیرفتنی است واقعیت «شیطانی اسلم بیدی» چگونه انکارپذیر می باشد. مگر اینکه ضمن پذیرش جبر تاریخ هگل و مارکس، آنها را نیز صورتی نوین از بدی بدانیم هرچند گفته شود بین این نظریه و نظریه هگل، تفاوت گوهری وجود دارد. (۵۲)

۳- گرایش به خیر و فضیلت (مبادی اخلاق)

از جمله گرایشهای مشترک بین تمامی افراد انسانی، گرایش به خیر و فضیلت است، یعنی آدمی یک سلسله اصول اولیه اخلاقی را در سرشت و فطرت خود بطور ثابت داراست. مانند آنکه همه مردمان بدون تأثیرپذیری از فکر و عقیده خاصی، مفاهیمی چون شجاعت، امانت، عدالت، ایثار، احسان را درک نموده و می ستایند و به سوی آن کشش دارند که بدان «وجدان اخلاقی» نیز گفته می شود.

چنانکه در قرآن کریم نیز صفت اخلاقی پاسخگویی نیکی، به نیکی را اصلی فطری دانسته و در بیان فضیلت آن، از همان شیوه بیان بدیهیات در قالب استفهام تقریری استفادات می جوید (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) (الرحمن/۶۰).

و این خود زائیده احساسات دیگری است. در پی احکامی که از ناحیه وجدان صادر می شود، آدمی خود را ملزم به رعایت و انجام آن می داند، و در صورت

انسان، و بالتبع در جامعه، مدیران اجتماع را به تسامح دعوت می کنند، در نتیجه مفاهیمی چون امر به معروف و نهی از منکر، تولی، تبری و... که از ضروریات تفکر اسلامی است بی معنی و موهوم جلوه می نماید.

این سخن بدون کوچکترین تأویل و تفسیری عیناً، متن کلام کارل پوپر و دیگر لیبرالیستهاست. جامعه پیشنهادی این نظریه همان جامعه باز پوپر است که در آن هر گونه مسئولیت اندیشی و آرمانی گرای، به ناکجا آباد دیگری موسوم و موصوف می گردد. بر اساس این اندیشه و تفکر، دیگر مسلمانان و هر صاحب اعتقاد دیگری حق اعتراض و پرخاش، علیه ناهنجاریها و فسادهای اجتماعی را ندارد، و از این رو حق است که گفته شود، انسان ساخته و پرداخته چنین تفکری، انسانی فاقد هر گونه تعهد دینی و اعتقادی می باشد.

گذشته از آنکه چنین اندیشه‌ای با هیچیک از اصول جهان بینی اسلامی توافق و تطابق ندارد همچنین با «واقع بینی» ادعائی این نظریه و دیگر لیبرالیسمها نیز مطابق نیست، چه در جای جای تاریخ «انسانهای آرمانی» ظهور و بروز پیدا کرده اند و یک تنه آنچنان قوتی ایجاد نموده اند که سیر تاریخ را تغییر داده، و بر جو غالب اجتماع فائق آمده اند. هرچند آنچه که در این کلام آمده قدمی فراتر از آن چیزی است که کارل پوپر ابراز داشته چه، او تحقق بعضی از آرمانهای را که زمانی به جزم غیر قابل تحقق پنداشته می شد را در گوشه‌هایی از زوایای تاریخ پذیرفته، راستی وجود پیامبران، مصلحان، حکیمان، عارفان

تربیت کنند، به آن عقائد و تمام اعمالی که دستور داده‌اند، همفکری برای این است» (۵۴)

بحران اخلاقی مکاتب اومانیسمی

مکاتبی که ریشه هرگونه امر فطری را سوزانده‌اند، اولین سئوالی که با آن روبرو هستند این است که ملاک خوبی و بدی چیست؟ چگونه می‌توان افعال انسان را به خوب و بد تقسیم کرد؟

اگزستانسیالیسم از یک طرف با طرح «وانهادگی» و نفی کمال مطلق (واجب الوجود) «لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی» را به عنوان ملاک و معیار خارجی دستورالعمل زندگی بشر منتفی دانسته و از طرف دیگر نیز وجدان بشری و فطرت کمال طلب و ارزش جو (ویا به تعبیر خودشان طبیعت بشری) را که تنها ملاک و معیار داخلی شناخت و سنجش ارزشها است مطرود می‌داند و همانطور که خود اذعان می‌کنند در این ادعا با مارکسیسم اشتراک دارد و بدین ترتیب هیچ ملاک ارزشی مشخصی را بدست نمی‌دهد.

البته سارتر در مقابل این بحران، با طرح مسئله اضطراب و تشویش درونی، هر فردی از افراد بشری را به وقت عمل در مرئی و منظر همگان فرض نموده، انسان که گویا چشم بدو و رفتارشان دوخته‌اند، و از این جهت در مقام انتخاب عمل، بایستی مسئولیت جمله انسانها را پذیرفته و رفتار خود را به نحوی تنظیم نماید که قابل اقتداء برای همگان باشد و براین اساس است که سارتر آزادی خود را مشروط به آزادی جهانیان دانسته باید سئوال کرد این «باید» که همه مردمان را موظف به رعایت

انجام، «آرامش وجدانی» یافته و در صورت مخالفت، دچار «عذاب وجدان» (نفس لوامه) می‌شود.

و در همین راستا، نسبت به کسانی که حدود و ثغور این احکام را رعایت نمایند «حسن احترام» او برانگیخته شده و به توقیر و تکریم وی اقدام می‌ورزد، و نیز عصیان گران وجدان را، تحقیر کرده و نسبت بدانها، انزجار می‌ورزد.

و این نیست مگر بواسطه حسن وقیح فطری و وجدانی‌ای که نسبت به افعال خاض پیدا می‌نماید، لذا باید دو خصوصیت ویژه احکام اخلاقی فطری را، ۱- الزام ۲- کلیت دانست.

و این همان چیزی است که امروزه از آن به شهود گرایی اخلاقی یاد می‌شود.

حضرت امام خمینی، به همین اخلاق فطری اشاره کرده و می‌فرماید: «اعمال صالحه آنهایی هست که با نفس انسان سازش داشته باشد، نفس انسان سعادت‌مند خلق شده است یعنی استعداد سعادت در آن هست و فطرت انسان فطرت سعید است، عمل صالح، آن است که با فطرت سازش داشته باشد، «صالح» یعنی [دارای] سازش [با فطرت] عمل ناصالح آن است که با فطرت انسان سازش نداشته باشد... فطرت انسان، فطرت دوستی است با برادرانش، دشمنی یک فطرت ثانوی است که برایش پیدا می‌شود، دوستی یک فطرت ابتدائی انسان است» (۵۴)

و نیز در جای دیگر فرموده‌اند:

«... از اول بنا بوده است که یک اخلاق صحیح انسانی، آنکه برای انسان صالح است، آن را تربیت کنند به آن اخلاق و

کلیه دستگاههای قضاوت و عدالت زیر و زیر شود و نصف النهار در چگونگی حقیقت اثر قطعی دارد، قوانین اساسی پس از چند سال عوض می‌شود. حق هم‌دوره‌ای دارد. واقعاً عدالت عجیبی است که رودخانه‌ای آن را متوقف و یا محدود می‌سازد، در این طرف جبال پیرنه، حقیقت و در آن طرف خطا است.

مردم تصدیق دارند که عدالت در رعایت این آداب و رسوم نیست بلکه در مراعات قوانین فطری مشترک میان کلیه کشورها است... شکی نیست که قوانین فطری وجود دارد ولی همین که عقل انسان یک بار فاسد گردید همه آنها را فاسد کرده است... نتیجه این خطا و اشتباه این است که می‌گویند ماهیت قانون، حکم قانونگذار است...» (۵۵).

۴- زیباشناسی و هنر

هر انسانی در خود کشش به سوی مناظر طبیعی و زیبایی‌های هنری مانند خط، نقاشی، شعر، موسیقی و... که هر کدام مظهری از مظاهر زیبایی و جمال هستند، احساس می‌نماید (و البته این جذبه ذاتی، و قطع نظر از فواید و مضار خارجی آن می‌باشد) و همین موجب پیدایش «علم جمال» و یا «زیباشناسی» (Esthetique) شده است.

هر چند مصادیق زیبایی و جمال، برحسب اختلاف طبایع و طوایف مختلف می‌شود، اما اصل «زیبائی» مطلوب و معشوق فطری انسان است (بسان «عدل و ظلم» چه بسا مصادیق آن قابل اختلاف

مصلحت دیگران می‌کند، از کجا آمده؟ با چه نیروی محرکه‌ای، انسانها را وامی‌دارند که نقش «اسوه» را برای دیگران ایفا کرده و از «من فردی» خود قدم به طرف «من اجتماعی» «فراتر» گذارد و مصالح جمعی را برخواسته‌های فردی ترجیح دهد؟!

آیا اساساً این تناقض نیست که در یک جا به آدمی القاء شود که «مسئول خویش است» و در جای دیگر از او خواسته شود که مسئولیت دیگران را نیز برعهده گیرد؟! خلاصه آنکه اگزیستانسیالیسم با طرح اخلاق انضمامی و تجربی- اخلاق غیر قابل پیش‌بینی- بشر را از یوغ تمام ارزشهای اخلاقی رهایی بخشیده! و راهی ناپایان از هوسرانی‌ها و شهوت‌پرستی‌ها، فراسوی او گشوده است. البته این اشکالی است فراگیرنده که لیبرالیسم و... را نیز شامل می‌شود و «نسبیت اخلاق» دست‌آورد دیگر نفی فطرت است.

«بلزپاسکال» فرانسوی ضمن تعریض به منکرین اصول فطری اخلاقی می‌نویسد: «اگر انسان عدالت را می‌شناخت و یقیناً این اصل چنان شایع نمی‌شد که «هرکسی باید از رسوم کشور خویش پیروی کند» در آن صورت عظمت و جلال انصاف و عدالت همه ملل را تحت اطاعت درمی‌آورد و دیگر قانونگذاران بجای «عدالت ثابت و لا یتغیر» سلیقه ایرانیها و ژرمن‌ها را برای وضع قوانین سرمشق قرار نمی‌دادند و «عدالت حقیقی» در تمام کشورهای زمین و در تمام ازمنه، حکمفرما می‌بود. در حالی که می‌بینیم هیچ عدالت یا ظلمی نیست که بواسطه تغییر اقلیم تغییر ماهیت ندهد، چند درجه عرض جغرافیائی سبب می‌شود که

و پیدایش هنرهایی چون نقاشی، خط، موسیقی، مجسمه‌سازی و... از همین رهگذر است.

۵- ابداع و آفرینش

گرایش دیگر فطری، میل به نوآفرینی و نوآوری می‌باشد و همین روحیه است که سبب پیدایش اختراعات، اکتشافات، نظریات جدید علمی، فلسفی، هنری و... می‌شود.

۶- آسایش

از جمله فطریاتی که تذکار بدان در کلمات امام راحل (ره) رفته است میل و گرایش به آسایش و آرامش است، ایشان در شرح این مطلب می‌فرماید: «یکی از فطرت‌های الهیه که مفسور شده‌اند جمیع عاقله بشر و سلسله انسان بر آن، فطرت عشق به راحت است که اگر در تمام دوره‌های تمدن و توحش و تدین و سرخودی این نوع مراجعه شود و از تمام افراد عالم، جاهل، و ضعیف و شریف، صحرائی و شهری سؤال شود که این تعلقات و اهویه متشسته برای چیست؟ و این همه تحمل مشاق و زحمات در دوره زندگانی برای چه مقصد است، همه متفق‌الکلمه با یک زبان صریح فطری جواب دهند که ما همه هرچه می‌خواهیم برای راحتی خود است، غایت مقصد و نهایت مرام و منتهای آرزو «راحتی مطلق» و استراحت بی‌شوب به زحمت و مشقت است و چون چنین راحت غیر مشوب و استراحت غیر مختلط به رنج و نقمت، معشوق همه است و آن معشوق گمشده را هر کس در هر چیزی گمان می‌کند از این جهت تعلق به هر چه در او، محبوب را گمان

باشد، اما مدح اولی و ذم دومی غیر قابل انکار است) از این رو بسیاری «هنر» را عبارت از شهود (Intuition) دانسته‌اند. (۵۶)

«گروچه» دانشمند ایتالیایی در تعریف «هنر» می‌گوید: «اگر از ما بپرسند هنر چیست؟ می‌توانیم به شوخی بگوییم «هنر» همان چیزی است که همه کس می‌داند. این شوخی چندان بی‌معنی هم نیست زیرا اگر کسی هیچ نداند که هنر چیست همین سؤال را هم نمی‌تواند طرح کند، شک نیست که پرسش درباره هر چیزی یک نوع آگاهی از موضوع پرسش می‌خواهد» (۵۷).

مرحوم علامه طباطبائی نیز آیه شریفه قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباد» را به گونه استفهام تقریری که جواب را به فطرت احاله می‌دهد دانسته و از این رو فطری بودن «زیبائی» را از این بیان قرآنی استفاده نمودماند. (۵۸)

گذشته از عشق و کشش به زیبایی‌های طبیعی، تمایل دیگری در آدمی وجود دارد و آن شوق و عشق به آفرینش زیبایی (زیبائی صنعتی) و اظهار کمال و زیبایی‌های مکنون خود است و همین موجب پیدایش «هنرهای زیبا» شده و می‌توان آنچه را که بعضی از آن به «استعداد هنری» یاد کرده‌اند بدان برگشت داد. (۵۹)

عارف کامل مرحوم شاه‌آبادی در این مورد می‌فرماید: «از جمله معشوقات [فطری انسان] اظهار کمالات و معانی مکنونه است» (۶۰) از این روست که هر صاحب کمال و هنری میل به اظهار هنر و کمال مکنون خود دارد و بدین کمال خویش عشق می‌ورزد «پری روتاب مستوری ندارد».

۸- حسن دینی

شدت بخشی عشق، وصول به مقام «پرستش» است و رابطه «ربوبیت» و عبودیت را می‌توان رابطه محبتی دانست. مرحوم علامه طباطبائی رابطه بین «رب» و «مربوب» رابطه حقیقی دانسته که سبب «محبت» و نیز «تبعیت» می‌شود. (۶۳)

از این رو می‌توان گفت محبت خود مولد گرایشهای فرعی دیگری چون حسن رفاقت حسن میهن‌دوستی، و بالاخره «حسن دینی و مذهبی» می‌باشد، و از همین رهگذر احترام به عقائد صاحبان ادیان مختلف بایسته بوده، و کسی حق هتک حرمت و جسارت ندارد، چه کسانی که از محدوده آن اعتقاد خارج هستند، قادر به درک رابطه محبتی میان آن اعتقاد و معتقدین نیستند، بسان رابطه محبتی موجود میان فرزند و مادر که دیگری از درک آن عاجز است، البته حکم شاک و ناقد، از ساب و هتاک جدا بوده و هر کس می‌تواند، به انگیزه آگاهی به نقد و بررسی عقائد مختلف بپردازد.

البته، حسن دینی با پرداخت و برداشتی که ما داشته‌ایم، غیر از آن معنائی است که در کلام عموم آمده، که حسن دینی به این معنا، بعد از وصول به مقام اعتقاد، حاصل می‌آید ولی حسن دینی در کلام دیگران چیزی است که اساساً انگیزه کاوش از مبدأ هستی و آنگاه پرستش آن می‌شود که در این صورت، خود گرایشی مستقل در کنار دیگر گرایش‌های فطری می‌شود.

چنانکه «که نتایم» فرانسوی در مقاله‌ای می‌نویسد: «حسن دینی یکی از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسانی است، اصلی‌ترین

کرده پیدا می‌کند.» (۶۱)

سپس آنجناب از این حکم فطری در جهت اثبات ضرورت وجود «معاد» و عالم آخرت استفاده کرده و ضمن اشاره به اینکه آدمی هیچگاه قادر به دستیابی آسایش بی‌آلایش به زحمت و نعمت پیراسته از نعمت نیست و با توجه به اینکه عشق از صفات اضافی و تقابلی است که نیاز به «طرف» دارد، از وجود چنین عشق مفروطی در آدمی وجود «معمشوق فعلی» را کشف نموده و در نتیجه ضرورت وجود جهانی برتر که پاسخگوی این نیاز فطری باشد را متذکر شده و می‌فرماید:

«پس ناچار در دار تحقق و عالم وجود باید، عالمی باشد که راحتی او مشوب نباشد به رنج و تعب، استراحت مطلق بی‌آلایش به درد و زحمت داشته باشد و خوشی خالص بی‌شوب به حزن و اندوه در آنجا میسر باشد و آن دار نعیم حق و عالم کرامت ذات مقدس است.» (۶۲)

۷- عشق و پرستش

یکی دیگر از گرایشهای مهم فطری انسان «عشق» است که گاه آدمی جذبیه شدید و محبت مفروطی به شیء یا شخص و یا مطلب خاصی پیدا می‌کند بدون آنکه تحمیلات خارجی و تسلیقینات داخلی در آن نقش داشته باشد که گاه این عشق آنچنان شدت می‌یابد که به «پرستش» منتهی می‌شود.

بحث از ماهیت و حقیقت «عشق» مجالی بسن واسع را می‌طلبد که ما در جای دیگر به تفصیل از آن بحث نموده و به حول و قوه الهی در فرصتی دیگر عرضه می‌نمائیم.

و ماهوی ترین قسمت آن به هیچ یک از رویدادهای دیگر قابل تبدیل نیست بلکه نحوه ادراک فطری وراء عقلی است که یکی از چشمه‌های آن از ژرفای روان ناخود آگاه فوران می‌کند و نسبت به مفاهیم زیبایی (مربوط به هنر) و نیکی (مربوط به اخلاق) و راستی (مربوط به علم)، مفهوم دینی یا بطور صحیح‌تر مفهوم مقدس (sacre) مقوله چهارمی است که دارای همان اصالت و استقلال سه مفهوم دیگر است. (۶۴)

و دانشور دیگری نیز میل فطری به شناخت و درک مبدأ هستی را، همان «حسن دینی» دانسته، و پیدایش ادیان و مذاهب مختلف را، محصول آن می‌داند. (۶۵)

و بر این اساس برخلاف آنچه که تفکرات مادی و منکرین فطرت، اظهار می‌دارند، ریشه ادیان و دینداری مردمان، امری فطری و ذاتی و غیرمتأثر از عوامل خارجی بوده است.

تاریخ پیدایش ادیان

بنابر آنچه که گفته شد، انسانها فطرتاً، کشش دینی داشته و این کشش خود منشأ پیدایش ادیان مختلف شده است، و البته در اینجا بسیاری تبلور اولیه این گرایش فطری را در قالب «بت‌پرستی» دانسته‌اند که آنگاه به واسطه هدایت هادیان و رسولان به «خداپرستی» منتهی می‌گردد. ولی در مقابل این نظریه، بعضی اظهار داشته‌اند که اولین بار «خداپرستی» بازتاب این کشش و گرایش فطری بوده که آنگاه دستخوش تحریف شده و در قالب «بت‌پرستی» درآمد است.

در میان اندیشمندان و مفسران اسلامی، سابقه این نظر به امام فخر رازی برمی‌گردد او در تفسیر خود، در ذیل آیه شریفه «و ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفی» به تحقیق و تفحص در این مورد پرداخته، که بعدها در کلام دیگر محققان نیز آمده است.

بر طبق این نظر، انسانها در آغاز خداپرست بوده اما در کنار آن به بزرگان و سران قبائل خود، احترام می‌گذارده‌اند انسان که بعد از مرگ آنها، مجسمه‌ای از شمائل آنها تهیه نموده و در مکانهای مخصوصی جای می‌دادند تا بدینوسیله، ضمن بزرگداشت، وی را از یاد نبرده و بسا از روح آنان استمداد جویند.

علامه طباطبائی در این مورد می‌گوید: «... پس از آدم و زوجه‌اش فرزندانشان روزگاری با نهایت سادگی بدون اختلاف می‌گذراندند چون روز بروز شمار افراد، افزوده می‌شد کم‌کم دور یکجا جمع شده زندگی دسته‌جمعی را تشکیل دادند در این حال شیوه زندگی را به تدریج می‌آموختند و خود را به مدنیت نزدیکتر می‌ساختند چون شمار مردم رو به فزونی گذاشت به قبائل مختلف تقسیم شدند و در هر قبیله نیز بزرگانی یافت می‌شدند که افراد قبیله به آنان احترام می‌گذاشتند و حتی پس از مرگ نیز مجسمه‌های ایشان را ساخته و مورد ستایش قرار می‌دادند و از همین روزگار بت‌پرستی در میان مردم رواج یافت چنانکه در احادیث امامان وارد شده، که پیدایش بت‌پرستی نیز همین معنی را تأیید می‌نماید...» (۶۶)

و گویا این اختصاص به صور و تمائیل بزرگان نداشته و در مورد هر شیئی بزرگی

- ۷- رک: علی اکبر سیاسی، مبانی فلسفه، ض ۱۱۳.
- ۸- برای نموده رک: دانش و ارزش عبدالکریم سروش و نیز کیهان فرهنگی، سال ۵، شماره ۴.
- ۹- عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ض ۲۶۹.
- ۱۰- ج. وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ض ۲۱.
- ۱۱- دانش و ارزش، ض ۲۶۹-۲۷۰ و نیز زرک: کیهان فرهنگی سال ۵، ش ۴، ض ۱۵.
- ۱۲- عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ض ۲۶۴.
- ۱۳- رک: تفرج صنع، ض ۲۶۰-۲۶۱.
- ۱۴- برای نمونه رک: محمدرضا مظفر، المنطق، ج ۱، ض ۲۳.
- ۱۵- رک: فردریک کاپلستون، کانت، ض ۷۲ به بعد ط نشر دانشگاهی.
- ۱۶- ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ض ۷۵، ط مصر و نیز رک: ابوعلی سینا، الاشارات (المنطق)، ج ۱، ض ۳۱۳ به بعد.
- ۱۷- رک: شهید مرتضی مطهری، فطرت، ض ۵۷، ط صدرا.
- ۱۸- رک: روزنامه کیهان، مورخه ۵۵/۴/۸.
- ۱۹- رک: شهید مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ض ۱۵۸. و نیز رک: شهید مطهری فطرت، ض ۱۲۷.
- ۲۰- فطرت، ض ۷۵.
- ۲۱- صحیفه نور، ج ۳، ض ۴.
- ۲۲- رک: صحیفه نور، ج ۳، ض ۳ (با تلخیص).
- ۲۳- محمدعلی شاه آبادی، رشحات البحار، ض ۳۶-۳۷.
- ۲۵- همان مدرک، ض ۱۵۵.
- ۲۶- همان مدرک، ض ۱۵۶.
- ۲۷- رک: صحیفه نور، ج ۱۲، ض ۲۲۴.
- ۲۸- همان مدرک، ج ۱۸، ض ۱۳۵.
- ۲۹- امام خمینی، محرم راز، ض ۱۳-۱۴.
- ۳۰- امام خمینی، نامه به گورباچف.
- ۳۱- شهید مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی توحیدی، ض ۱۱-۱۲.
- ۳۲- محمدرقیع الدین، پاکسازی سکولاریزم، ض ۳۷-۳۸.
- ۳۳- همان، ض ۴۱.
- ۳۴- عبدالکریم سروش، جرئت دانستن داشته باش، آئینه اندیشه، ش ۱.
- ۳۵- رک: کارل پوپر، حدسها و باطالها، ض ۴۴۵.

که به نحوی برای آن عظمت و قداست قائل بوده‌اند صادق بوده چنانکه از بعضی نقل‌ها چنین استفاده می‌شود که در هیاکل و معابد، صورت عطار و... منقوش بوده است. (۱۷)

و همانطور که علامه طباطبائی در تفسیر المیزان اشارت نموده‌اند (۱۶۸) انگیزه این نقش آفرینی‌ها و مجسمه‌سازی‌ها برای بانیان اولیه مشخص بوده، و نهایت از آنها به عنوان واسطه امداد و احسان، استفاده می‌جست‌اند، ولی به گذشت زمان، نسلهای بعدی از این انگیزه غفلت ورزیده و به آن صور، جنبه استقلاللی بخشیده و بدین سان هسته‌های اولیه بت‌پرستی شکل گرفت.

از میان دانشمندان غربی نیز، بعضی همچون «ماکس مولر» براین نظریه صحه گذارده و بت‌پرستی را صورت دگرگون یافته «خداپرستی» می‌دانند و بدین سان می‌توان «بت‌پرستی» را یک ناهنجار و خداپرستی را هنجاری روحی و اجتماعی در جوامع اولیه دانست.

پادداشتها:

- ۱- رک: علامه محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۴، ض ۳۰۵.
- ۲- رک: شیخ صدوق، التوحید، باب ۵۲، ض ۳۲۸، ط. صدوق.
- ۳- رک: محدث قمی، سفینة البحار، ج ۲، ض ۳۷۳، و نیز رک: المیزان، ج ۱/۱۶ ض ۱۷۸ و نیز زرک: فیومی، مصباح المنیر ج ۲، ماده فطر.
- ۴- رک: شیخ طبرسی، مجمع البیان.
- ۵- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ض ۳۸۲.
- ۶- رک: المیزان، ج ۱۰، ض ۲۹۹.