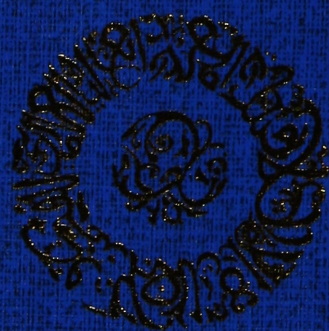


اسلام و دنیوی کرہی

(سکولائیم)



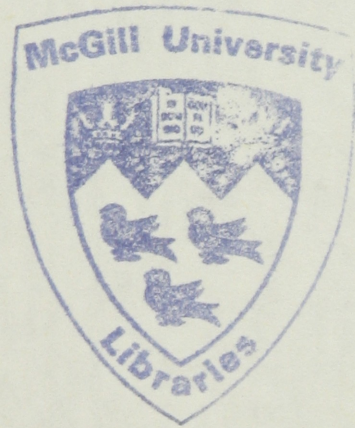
پروفورڈر کتبہ نقیب العطار

تہران ۱۳۷۴

McGill University Libraries



3 101 969 384 G



Presented to the
ISLAMIC STUDIES LIBRARY
by
The Embassy of the Islamic Republic of
Iran, Ottawa



مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی
کوالا لامپور - مالزی

مؤسسه مطالعات اسلامی
دانشگاه تهران - ایران

Islam

اسلام و دنیویگری

پروفسور دکتر سیّد محمد نقیب العطّاس

مؤسس و مدیر مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی
کوالا لامپور مالزی

Al-Attas

ترجمه

احمد آرام

BJA0431
Islam

تهران - ایران
۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق

مجموعه اندیشه اسلامی

(الفکر الاسلامی)

۶

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران

و

مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)

کوالا لامپور - مالزی

زیر نظر

دکتر سید محمد نقیب العطاس

مؤسس و مدیر
(ایستاک)

دکتر مهدی محقق

استاد ممتاز فلسفه اسلامی
(ایستاک)

۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب اسلام و دنیویگری

با استفاده از کاغذ تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

و همکاری فنی انتشارات سینانگار

به هزینه مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد.

چاپ مجدد و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه کتبی آن مؤسسه است.

بها: ۵۵۰۰ ریال

مجموعه اندیشه اسلامی (الفکر الاسلامی)

زیر نظر

دکتر مهدی محقق دکتر سید محمد نقیب العطاس

۱. الشکوک علی جالینوس، محمد بن زکریای رازی، با مقدمه فارسی و عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۲ هـ ش / ۱۴۱۳ هـ ق.
۲. بیان الحق بضممان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعباس فضل بن محمد اللوکری، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۳ هـ ش / ۱۴۱۴ هـ ق.
۳. الاسؤلة و الاجوبة، پرسشهای ابوریحان بیرونی و پاسخهای ابن سینا، به انضمام پاسخهای مجدد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، کوالا لامپور ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۴. درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطاس، (ترجمه فارسی) با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۵. جراحی و ابزارهای آن، ترجمه سی‌امین بخش از کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، به اهتمام استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۶. اسلام و دنیویگری، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از استاد احمد آرام، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.



سید محمد نقیب العطّاس در حالِ اخذِ فرمانِ کرسیِ غزالی

از

دکتر انور ابراهیم، معاون نخست وزیر مالزی

رئیس هیأت امنای ایستاک

شمه‌ای از زندگانی سید محمد نقیب العطّاس

پروفسور دکتر سید محمد نقیب العطّاس، مؤسس و مدیر و استاد مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی واقع در شهر کوالا لامپور از بلاد مالزی، در سال ۱۹۳۱ در شهر بوگور Bogor در اندونزی به دنیا آمد. پدران او، که از اجله سادات بودند و نسبشان از طریق محمد نقیب فرزند علی العریضی به امام جعفر صادق علیه السلام می پیوست، همه اهل علم و تقوی و مورد ارادت مردم بودند و در تربیت اخلاقی-اسلامی آن دیار نقش بسزایی داشته‌اند. در سن پنج سالگی پدر و مادرش او را به جوهور Johore فرستادند که تحصیلات ابتدایی را طی سالهای ۱۹۳۶-۱۹۴۱ زیر نظر برخی از خویشان خود به پایان رساند و سپس به جاوه رفت و زبان عربی را در مدرسه عروۃ الوثقی در محلی به نام سوکابومی Sukabumi در طی سالهای ۱۹۴۱-۱۹۴۵ آموخت، و بعد به جوهور بازگشت و زبان انگلیسی را در کالج آن دیار طی سالهای ۱۹۴۶-۱۹۵۱ فراگرفت و در همین سالها با نسخه‌های خطی اسلامی در زمینه تاریخ و ادبیات و مذهب و همچنین با کتابهای ادبیات کلاسیک انگلیسی آشنا شد و این در زمانی بود که تحصیلات متوسطه را به پایان رسانیده بود. موفقیت او در تحصیل علم و استعداد درخشانش سبب گردید که از طرف فرمانروای انگلیسی آن منطقه نامزد تحصیل در آکادمی نظامی سلطنتی انگلستان شود و از سال ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۵ به تحصیل فنون جنگی و علوم نظامی بپردازد. او در کتابخانه آکادمی نظامی با آثار دانشمندان و عارفان ایرانی، خصوصاً نورالدین عبدالرحمن جامی، آشنا شد و خواندن ترجمه انگلیسی لویح جامی تأثیری عمیق در روح او گذاشت چنان که تصمیم گرفت که هدف نظامی را رها کند و در دانشگاه مالایا در سنگاپور طی سالهای ۱۹۵۷-۱۹۵۹ به تحصیل ادامه دهد. او در همین دوران تحصیل دو کتاب درباره اندیشه‌های عرفانی در

متفکران مالایایی به رشتهٔ تحریر درآورد و در جریانِ تحریر این دو کتاب با بسیاری از اندیشمندان و دانشمندان آن دیار رفت و آمد و مباحثه و گفتگو پیدا کرد و نشر این دو اثر موجب شد که از طرفِ مؤسسهٔ مطالعاتِ اسلامی دانشگاهِ مک گیل برای ادامهٔ تحصیل به مدتِ سه سال به کانادا دعوت شود. او در خلالِ این مدت با دانشمندان و استادانی همچون ویلفرد کنت ول اسمیث از کانادا و سرهامیلتون گیپ از انگلستان و فضل الرحمن از پاکستان و سید حسین نصر از ایران آشنا شد و رسالهٔ خود را دربارهٔ شرف الدین رانیری عارفِ قرنِ هفدهم مالایایی و تحلیلِ افکارِ فلسفی او خاصهٔ مسألهٔ وحدتِ وجود نگاشت و در سالِ ۱۹۶۲ موقتاً به اخذِ فوقِ لیسانس با درجهٔ عالی از آن دانشگاه شد و سپس به تشویقِ پروفیسور آربری برای تحصیلِ دورهٔ دکتری در مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن عازمِ انگلستان شد و رسالهٔ دکتریِ خود را دربارهٔ اندیشه‌های صوفیانهٔ عارفِ مشهورِ مالایایی حمزه فنصوری و تحلیلِ رساله‌های اسرار العارفين و شراب العاشقین و منتهی الطلب او به رشتهٔ تحریر درآورد و در سالِ ۱۹۶۵ با درجهٔ عالی موقتاً به اخذِ درجهٔ دکتری شد.

او در بازگشت به کشورِ خود در سالِ ۱۹۶۶ مدیرِ بخشِ ادبیات در شعبهٔ مطالعاتِ مالایایی دانشگاهِ مالایا در کوالا لامپور شد و از ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۰ رئیسِ دانشکدهٔ ادبیاتِ آن دانشگاه گردید و، به رغمِ برخی از طرفدارانِ زبانِ انگلیسی، توانست به یاریِ برخی دیگر، زبانِ ملیِ مالایایی را زبانِ رسمیِ آن دانشکده و سپس آن دانشگاه بگرداند.

در سالِ ۱۹۷۰ او با پایه‌گذارانِ دانشگاهِ ملیِ مالایا، که هدفشان جایگزین کردنِ زبانِ مالایایی به جایِ زبانِ انگلیسی بود، در تأسیسِ دانشکدهٔ علوم و دانشکدهٔ مطالعاتِ اسلامی همکاری کرد و در سالِ ۱۹۷۱ خود رئیسِ بخشِ زبان و ادبیاتِ مالایایی در آن دانشگاه شد و نیز در سالِ ۱۹۷۳ مؤسسهٔ زبان و ادب و فرهنگِ مالایایی را تأسیس و مردمِ استعمارزدهٔ آن دیار را متوجهٔ هویتِ اسلامی و ملیِ خود گردانید.

عظّاس در بسیاری از مجامع و محافلِ علمی شرکت کرده و با همکاری و دوستی‌یی که با پروفیسور هانری کُربن و توشی هیکو ایزوتسو و سید حسین نصر و مهدی محقق داشته به اندیشه‌های اسلامی-ایرانی و افکارِ دانشمندانِ شیعی علاقه‌مند گردید. در برنامهٔ مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدنِ اسلامی (که در سالِ ۱۹۹۱ به همتِ او و حمایتِ دکتر انور ابراهیم وزیرِ آموزش و پرورش وقتِ مالزی تأسیس شد) نامِ دانشمندانِ ایرانی و شیعی، همچون نصیر الدین طوسی و صدر الدین شیرازی و حاج مآهادی سبزواری، به چشم می‌خورد. در برنامه‌ریزیِ این مؤسسه راقم این سطور (مهدی محقق) همکاری داشته و خود برای نخستین بار به عنوانِ استادِ ممتازِ آن مؤسسه فلسفهٔ اسلامی-ایرانی و کلامِ شیعی را در سطوح عالی در آن دیار تدریس کرده و نیز طرح تدریسِ متونِ فارسی به وسیلهٔ او با همکاریِ دکتر سید احمد موسوی کاظمی به مرحلهٔ اجرا درآمده است.

دکتر العطّاس در تربیت و ارشاد نسل جدید (که از تربیت اخلاقی غرب بریده و خود را متأدّب به آداب و فرهنگ اسلامی و ملی خود ساخته بودند و در عین حال توجّه به علوم و تکنولوژی و مجهّز بودن به ابزار صنعت را نصب عین قرار دادند و وضع سیاسی-اقتصادی کنونی مالزی را به وجود آوردند) سهم بسزا داشته و آن نسل هم‌اکنون در هر پایه و مقامی که هستند از او به عنوان یک پیر و مرشد یاد می‌کنند و همان افراد و سائل تأسیس مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی را فراهم آوردند و او را مدیر تامّ الاختیار آن مؤسسه گردانیدند.

یکی از یاران دیرین و مخلص عطّاس، که در تأسیس و فراهم آوردن وسائل و تجهیزات آن مؤسسه سهم اصلی را داشته، دکتر انور ابراهیم معاون فعلی نخست‌وزیر مالزی است که خود رئیس هیئت امنای مؤسسه است. او، به پاس قدردانی از خدمات استاد و مرشد خود، در روز ۱۴ دسامبر ۱۹۹۳ مطابق با اوّل رجب ۱۴۱۴، طی فرمانی، عطّاس را به مقام نخستین مسندنشین کرسی اندیشه اسلامی، منتسب به غزالی، که والاترین مقام علمی آن دیار است، مفتخر و ممتاز ساخت.

دکتر العطّاس، گذشته از سوابق تدریس و تعلیم در مالزی، در دانشگاه‌های خارجی، از جمله دانشگاه تمپل و اوهایو در امریکا، تدریس کرده و در بسیاری از مجامع بین المللی عضویت دارد و در همین سال جاری (تیرماه ۱۳۷۴)، طی تشریفات که در حضور ولیعهد اردن در عمان برگزار شد، با توجّه به خدمات علمی و کوشش او در معرفی ارزشهای اسلامی در عصر حاضر، به عنوان عضو پیوسته فرهنگستان علوم و تمدن اسلامی اردن (المجمع الملکی لبحوث الحضارة الاسلامیة) برگزیده شد.

عطّاس، در پائیز سال ۱۳۷۱، به توصیه راقم این سطور، به دعوت دانشگاه تهران و بنیاد دائرة المعارف اسلامی، برای یک هفته به ایران سفر کرد و در دانشکده حقوق تهران و بنیاد دائرة المعارف اسلامی سخنرانی ایراد نمود که در آن جمعی از استادان دانشگاه و علمای حوزه علمیّه قم حضور داشتند و در دفتر مدیر روزنامه اطلاعات مصاحبه‌ای با چند تن از اندیشمندان، از جمله دکتر محمدجواد لاریجانی و دکتر غلامعلی حداد عادل، انجام داد که در نشریات همان زمان در تهران منعکس گردید؛ و در حوزه علمیّه قم در درس اسفار ملاصدرا، که به وسیله استاد مصباح یزدی تدریس می‌شد، حضور یافت و با طلاب جوان به بحث و گفتگو نشست و چون دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف و دانشگاه امام جعفر صادق (ع) می‌خواستند که او دیداری از آن دو مؤسسه داشته باشد قول داد که در نخستین فرصت ممکن سفر دیگری به ایران کند تا با نسل جوان ایران و اندیشه ایشان بیش از پیش آشنا شود. آثار عطّاس، که از بیست و پنج متجاوز است، به زبانهای مالایایی و انگلیسی است و بسیاری از آنها به زبانهای عربی و ترکی و اردو و فرانسه و آلمانی و روسی و بوسنیایی و

هندی و کره‌ای و ژاپنی ترجمه شده است. آنان که نام عطّاس را به عنوان متفکر اسلامی در منطقه جنوب آسیا شنیده و در سفر یک هفته‌ای او به ایران از نزدیک با او آشنا شده بودند پی در پی درخواست می‌کردند که برخی از آثار او به فارسی ترجمه شود تا مورد استفاده و نقد و بررسی و تحلیل قرار گیرد. از این جهت اکنون نخستین مجلد از آثار او به صورتی که ملاحظه می‌شود به یاری مترجمان دانشمند به زبان فارسی ترجمه و در دسترس فارسی‌زبانان قرار می‌گیرد و چون نویسنده بسیار مایل است که از نظرها و نقدهای خوانندگان آثار خود آگاه گردد بسیار مناسب است که این نقد و نظرها از طریق مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران یا دفتر نمایندگی علمی مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی در ایران به دکتر العطّاس برسد.

امید است که انتشار این مجموعه مورد استفاده و توجه طلاب و دانشجویان قرار گیرد و برای نزدیکی دو کشور مسلمان که مشترکات فرهنگی و فکری فراوانی با هم دارند گام مهمی به شمار آید. بعون الله و توفیقه تعالی.

دکتر مهدی محقق

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران

استاد ممتاز فلسفه اسلامی

مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی

کوالا لامپور، مالزی

و

نماینده علمی آن مؤسسه در ایران

آثارِ دڪٽر عٽاس

A. BOOKS

1. *Rangkaian Ruba'iyat (Rubai'yat Poetry)*, Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), Kuala Lumpur, 1959.
2. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapore, 1963.
3. *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Malaysian Branch, No 111, Singapore, 1966.
4. *The Origin of the Malay Sha'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.
5. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, DBP, Kuala Lumpur, 1969.
6. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970.
7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
8. *The Correct Date of the Trengganu Inscription*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1972.
9. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu (Islam in Malay History and Culture)*, Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972. Part. trans. into Russian and French, a version in Indonesian.
10. *Risalah Untuk Kaum Muslimin (Message to the Muslim)*, unpublished type-written monograph, 286 pp. Dated Feb-March 1973.
11. *Comments on the Re-examination of al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1975.
12. *Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), Kuala Lumpur, 1976. Trans. into Korean, Japanese, and Turkish.

13. *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*, ABIM, Kuala Lumpur, 1977. A Malay version of no. 12 above.
14. *Islam and Secularism*, ABIM, Kuala Lumpur, 1978. Trans. into Malayalam, Hindi, Persian, Urdu, Indonesian and Turkish.
15. (Ed.) *Aims and Objectives of Islamic Education*. Islamic Education Series, Hodder and Stoughton and King Abdulaziz University, London, 1970.
16. *The Concept of Education in Islam*, ABIM, Kuala Lumpur, 1980. Trans. into Indonesian, Persian, and Arabic.
17. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Mansell, London and New York, 1985.
18. *A Commentary on the Hujjatu'l-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Ministry of Culture, Kuala Lumpur, 1986.
19. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th. Century Malay Translation of the 'aqa'id of al-Nasafi*, Publications Department, University of Malaya, 1988.
20. *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989. Trans. into Indonesian, Bosnian, Persian, and Turkish.
21. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, 1990. Trans. into Persian.
22. *The Intuition of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. Trans. into Persian.
23. *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. Trans. into Persian.
24. *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993. Trans. into Arabic and Turkish.
25. *The Degrees of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994.

B. ARTICLES

The list below does not include published versions of many of the tape-recorded public lectures, more than 400 of which he delivered in Malaysia and abroad from the mid-1960s to the 1970s. These public lectures have continued to the present day.

1. Note on the Opening of Relations between Malacca and China, 1403-5, *JMBRAS*, vol. 38, pt. 1, Singapore, 1965.
2. Islamic Culture in Malaysia, *Malaysian Society of Orientalists*, Kuala Lumpur, 1966.
3. New Light on the Life of Hamzah Fansuri, *JMBRAS*, vol. 40, pt. 1, Singapore, 1967.

4. Rampaian Sajak (A Collection of Poetry), *Bahasa*, Persatuan Bahasa Melayu Universiti Malaya, no. 9, Kuala Lumpur, 1968.
5. Hamzah Fansuri, *The Penguin Companion to Literature, Classical and Byzantine, Oriental and African*, vol. 4, London, 1969.
6. Indonesia: 4 (a) History: the Islamic Period, *Encyclopedia of Islam*, new edition. E.J. Brill, Leiden, 1971.
7. Comparative Philosophy: A Southeast Asian Islamic Viewpoint, *Acts of the V International Congress of Medieval Philosophy*, Madrid-Cordova-Granada, 5-12 September, 1971.
8. Konsep Baru Mengenai Rencana serta Cara-gaya Penelitian Ilmiah Pengkajian Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu (A New Concept and Methodology for the Study of Malay Language, Literature and Culture) *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1972.
9. The Art of Writing, Museums Department, Kuala Lumpur, n.d..
10. Perkembangan Tulisan Jawi Sepintas Lalu (A Glance at the Development of the Jawi Script), *Pameran Khat*, Kuala Lumpur, 14-21 Oktober, 1973.
11. Nilai-nilai Kebudayaan, Bahasa dan Kesusasteraan Melayu (Values of Malay Culture, Language and Literature) *Asas Kebudayaan Kebangsaan*, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1973.
12. Islam in Malaysia (German version), *Kleines Lexicon de Islamischen Welt*, ed. K. Kreiser, W. Kohlhammer, Berlin (West) Germany, 1974.
13. Islam in Malaysia, *Malaysia Panorama*, Special Issue (Also in Arabic and French), Ministry of Foreign Affairs, Malaysia, Kuala Lumpur, 1974.
14. Islam dan Kebudayaan Malaysia, *Syarah Tun Sri Lanang*, siri kedua, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1974.
15. Pidato Penghargaan terhadap ZAABA (Public Oration in Honour of ZAABA), in *Zainal Abidin bin Ahmad*, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1976.
16. A General Theory of the Islamization of the Malay Archipelago, in *Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion and Politics*, ed. Sartono Kartodirdjo, Ministry of Education and Culture, Directorate General of Culture, Jakarta, 1976.
17. Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education, *First World Conference on Muslim Education*, Mecca, 1977. (with Arabic and Urdu versions)
18. Some Reflections on the Philosophical Aspects of Iqbal's Thought, *International Congress on the Centenary of Muhammad Iqbal*, Lahore, 1977.
19. The Concept of Education in Islam: Its Form, Method, and System of Implementation, *World Symposium of al-Isra'*, Amman, 1979. (with Arabic version)

20. ASEAN-Ke Mana Haluan Gagasan Kebudayaan Mahu Diarahkan? (ASEAN: Where are the Cultural Aims Heading?) *Diskusi*, vo. 4, no. 11-12, Nov-Dec. 1979.
21. Hijrah: Apa Ertinya? (What is the Meaning of Hijrah?) *Panji Masyarakat*, Dec. 1979.
22. Knowledge and Non-Knowledge, *Readings in Islam*, no. 8, first quarter, Kuala Lumpur, 1980.
23. Islam dan Alam Melayu (Islam and the Malay World), *Budiman*, Special Issue Commemorating the 15th. century of Hijrah, Universiti Malaya, Dec. 1979.
24. The Concept of Education in Islam, *Second World Conference on Muslim Education*, Islamabad, 1980.
25. Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science, *Zarrouq Festival*, Misrata, Libya, 1980. (with Arabic version)
26. Religion and Secularity, Congress of the World's Religions, New York, 1985.
27. The Corruption of Knowledge, Congress of the World's Religions, Istanbul, 1985.

پیشگفتار

مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک)^۱ رسماً در سال ۱۹۹۱ افتتاح شد. مهم‌ترین اهداف این مؤسسه عبارت است از:

تشخیص دادن و روشن گردانیدن و استوار ساختن مسائلی علمی و معرفتی‌یی که مسلمانان در این روزگار با آن روبرو هستند؛ آماده ساختن پاسخی اسلامی به کوششهای معنوی و فرهنگی دنیای جدید و مکتبهای گوناگون فکری و دینی و عقیدتی؛ تبیین فلسفه‌ای اسلامی درباره آموزش و پرورش، شامل تعریف و اغراض و اهداف آموزش و پرورش اسلامی برای صورت‌بندی فلسفه‌ای اسلامی برای علم؛ تحقیق درباره معنی و فلسفه هنر و معماری اسلامی و آماده ساختن وسائلی راهنمایی برای اسلامی ساختن هنرها و آموزشهای هنری؛ منتشر کردن نتیجه پژوهشها و مطالعات گاه‌به‌گاه برای بخش آنها در کشورهای اسلامی؛ تأسیس کتابخانه‌ای عالی شامل آثار سنتهای دینی و معنوی تمدنهای اسلامی و مغرب‌زمین همچون وسیله‌ای برای تحقق اغراض و اهداف یادشده.

بخش مهمی از اهداف یادشده تاکنون در مرحله‌های گوناگون آن به انجام رسیده است. مؤسسه هم‌اکنون فعالیت خود را به عنوان یک نهاد بین‌المللی آموزش عالی که در آن دانشمندان و دانشجویان به پژوهش و مطالعه در الهیات و فلسفه و علوم ما بعد الطبیعه و علوم محضه اسلامی و تمدن و زبانها و بررسی تطبیقی اندیشه‌ها و مذاهب اشتغال دارند آغاز کرده است و کتابخانه معتبری را که نشاندهنده رشته‌های مربوط به اغراض و اهداف مؤسسه است فراهم آورده است.

(۱) ایستاک (ISTAC) مخفف عنوان مؤسسه است:

برای این که از گذشته درس بگیریم و بتوانیم خود را از نظرِ روحی و فکری برای آینده مجهز کنیم باید به آثارِ بزرگانِ اندیشه‌های دینی و فکریِ اسلام، که بر پایه‌های مقدسِ قرآنِ کریم و سنتِ پیامبرِ اکرم (ص) نهاده شده، باز گردیم. برای این منظور یکی از وسایلِ اصلی برای رسیدن به اغراض و اهدافِ مؤسسه نشرِ آثارِ عمدهٔ دانشمندانِ مسلمانِ نامدارِ گذشته است همراه با تحقیقِ انتقادیِ متونِ آن آثار تا بتوان چهره‌های درخشانی را که نمایندهٔ اندیشه و سنت‌های اسلامی گذشته‌اند به نسل‌های حاضر و آینده معرفی کرد. در دسترس نهادنِ چنین منابعی اساسِ ترقی و تعالیِ زندگیِ مادی و معنویِ امتِ مسلمان را فراهم می‌آورد.

از جمله کوشش‌های ما برای رسیدن به این منظور، مؤسسه مجموعهٔ انتشاراتی را با عنوانِ «اندیشهٔ اسلامی»^۲ بنیان نهاده است که به ترجمه و بررسی‌های انتقادیِ متونِ اسلامی در موضوعاتِ کلام و فلسفه و علومِ ما بعد الطبیعه و علومِ محضهٔ اسلامی اختصاص دارد. این مجموعه تحت نظارت و اشرافِ من با همکاریِ مدبرانهٔ پروفیسور مهدی محقق، استادِ ممتازِ فلسفهٔ اسلامی در مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدنِ اسلامی، قرار دارد.

ما بسیار شادمانیم که به آگاهیِ خوانندگانِ ارجمند برسانیم که تاکنون پنج مجلد از این مجموعه منتشر شده است و کتابِ حاضر (اسلام و دنیویگری) ششمین مجلد از این مجموعه است.

از خداوندِ تبارک و تعالی طلبِ توفیق در این کارِ خطیر می‌کنیم و از دانشمندان و اسلام‌شناسان درخواستِ یاری در این امرِ مهم و ارزنده داریم.

پروفیسور دکتر سید محمد نقیب العطاس

مؤسس و مدیر و صاحب کرسی غزالی در

مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدنِ اسلامی (ایستاک)

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز
هنگامی که ترجمه نخستین مجموعه از آثار پروفیسور دکتر سید محمد نقیب العطّاس مؤسس و
مدیر مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی در همین مجموعه منتشر گردید بسیاری از
دانش‌دوستان خاصه دانشجویان خواستند که برخی دیگر از آثار او ترجمه شود تا این متفکر
مالزیائی بیش از پیش شناخته و اندیشه‌هایش نقد و بررسی شود. از این رو کتاب اسلام و
سکولاریسم (= دنیوی‌گری) او که بیش از همه در کشورهای اسلامی شهرت دارد و به زبانهای
مختلف ترجمه شده است برای ترجمه برگزیده شد و استاد احمد آرام عضو محترم فرهنگستان
زبان و ادب فارسی ترجمه آن را عهده‌دار شدند و در مدت کوتاهی کتاب آماده برای تقدیم به
اهل علم گردید.

مؤسسه مطالعات اسلامی که تا کنون در دو مجموعه خود یعنی «سلسله دانش ایرانی» و
«تاریخ علوم در اسلام» بیش از چهل کتاب در زمینه‌های فلسفه و کلام و عرفان و منطق و
اصول فقه و پزشکی و دامپزشکی و کشاورزی منتشر ساخته اکنون مفتخر است که مجموعه
جدید خود یعنی «اندیشه اسلامی» را با همکاری مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی
بنیان‌گذاری کرده و تا کنون شش عنوان کتاب به جهان علم عرضه داشته است. در این
مجموعه کوشش خواهد شد که هم میراث گذشتگان ما به نحوی مطلوب با اسلوب علمی
تصحیح شود و به اهل علم تقدیم گردد و هم اندیشه‌های متفکران معاصر و دیدگاههای آنان
در باره اسلام به زبان فارسی ترجمه شود و در دسترس نسل جوان یعنی طلاب حوزه‌ها و
دانشجویان دانشگاههای کشورمان قرار گیرد.

خوشبختانه مدیریت جدید دانشگاه تهران محلّ تازه و وسیعی در اختیار مؤسسه گذاشته که مؤسسه با امکانات آن توانسته منابع و مآخذ و مواد علمی را که در جاهای مختلف پراکنده بوده در یک جا گرد آورد و وسایل و ابزار تحقیق و پژوهش را برای اعضای علمی خود بیش از پیش فراهم سازد. از این رو امیدوار است که این تحوّل صفحه تازه‌ای برای خدمت به علم و فرهنگ برای ما بگشاید و این همکاری علمی که تا کنون با دانشگاه مک‌گیل کانادا و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی وجود داشته است با سایر دانشگاهها و مراکز علمی که در زمینه علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی به بحث و تحقیق می‌پردازند برقرار شود. بعون الله و توفیقه تعالی.

مهدی محقق

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران
استاد ممتاز فلسفه اسلامی
مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی
کوالالمپور، مالزی

تقدم
به جوانان مسلمان

فهرست مطالب کتاب

۲۳	یادداشت مؤلف بر ویرایش نخستین
۲۵	دیباچه چاپ دوم
۱	I زمنیه باختری مسیحی معاصر
۱۳	II دنیوی - دُنیوش (دنیوی شدن) - دینویگری
۴۷	III اسلام: مفهوم دین و شالوده علم اخلاق و اخلاقی بودن
۹۰	IV حیص و بیص جامعه اسلامی
۱۲۵	V غربزدائی از شناخت
۱۲۵	مقدمه
۱۳۱	طبیعت انسان
۱۳۵	ماهیت شناخت
۱۴۰	تعریف و هدفهای آموزش و پرورش
۱۴۴	دستگاه نظم و انضباط اسلامی
۱۵۱	ملاحظات نهایی و پیشنهادها
۱۵۹	ضمیمه: درباره اسلامی شدن: حالت خاص مجمع الجزایر مالزی - اندونزی
۱۷۵	فهرستها (فهرست عمومی و فهرست نامهای خاص)

فهرست شكلها

شكل I

شكل II

شكل III

شكل IV

١٤٨

١٤٨

١٤٩

١٥٠

یادداشتِ نویسنده بر ویرایش نخستین کتاب

کتاب حاضر گسترده‌ای از اندیشه‌هایی است که در چند بند از کتاب به زبان ماله‌ای، به نام رساله دربارهٔ اقوام مسلمان در نخستین ماههای سال ۱۹۷۴ نوشته شده است. ولی، بر اثر اوضاع و احوالی که توجه مرا در داخل و خارج به خود جلب کرده بود، آن کتاب هنوز برای چاپ شدن به چاپخانه سپرده نشده است.

آنچه در فصل سوم این کتاب آمده، در ماه رمضان سال ۱۳۹۵ (۱۹۷۵) صورت اتمام پیدا کرد، و در ضمن یک سخنرانی با همان عنوان در گردهمایی بین‌المللی اسلامی به آگاهی حاضران در جشنوارهٔ جهانی که در همان سال برگزار شد رسید. به عنوان یک تکنگاری در همان سال به توسط نهضت جوانان مسلمانان مالزی (ABIM) در کوآلا لامپور انتشار یافت، و در سال ۱۹۷۸، همراه با سخنرانیهای دیگری که به همان مناسبت به توسط دانشمندان مسلمان صورت گرفته بود، در یک جلد کتاب به نام *The Challenge of Islam* (چالش اسلام)، ویرایش الطاف گوهر به توسط انجمن اسلامی اروپا در لندن منتشر شد.

نوشتن فصلهای دیگر کتاب در مارس ۱۹۷۷ آغاز شد و در آوریل همان سال صورت اتمام پذیرفت، و این سال مقارن با زمانی بود که من به عنوان دانشمند دیدار کننده و استاد درس اسلامی در رشتهٔ دینی دانشگاه قدس کالیفورنی در زمستان و بهار ۱۹۷۶-۱۹۷۷ انتخاب شده بودم. آنچه در فصل پنجم آمده، در زیر عنوان «اندیشه‌های مقدماتی دربارهٔ شناخت و تعریف و هدفهای آموزش و پرورش» به نخستین گردهمایی جهانی تربیت اسلامی

که در سال ۱۹۷۷ تشکیل یافته بود عرضه شد. این قسمت همراه با مقالات دیگری که در آن گردهمایی عرضه شده، به عنوان یکی از هفت کتاب به نام هدفها و منظورهاى آموزش و پرورش اسلامى، همراه با مقدمه‌اى از خودم به سال ۱۹۷۹ به توسط دانشگاه سلطان عبدالعزیز و انتشارات هادر و استوتون لندن انتشار یافت.

سید محمد نقیب العطاس

کوآلامپور، محرم ۱۳۹۹ / دسامبر ۱۹۷۸

دیباچه بر چاپ دوم

از زمانی که نخستین چاپ این کتاب انتشار یافت، تقریباً بیست سال گذشته است، ولی اندیشه‌های اساسی وابسته به مسئله آموزش و پرورش اسلامی و موضوعات مربوط به آن از لحاظ عقلی و انقلابی، همچون اندیشه اسلامی شدن شناخت معاصر و تعریف عامی از ماهیت و روش آن، و همچنین اندیشه دانشگاه اسلامی، و دریافت تصویری از ماهیت و استقرار نهایی آن، مدتی پس از آن در میانه دهه هزار و نصد و شصت صورتبندی شد. این صورتبندی و تکمیل در این جا در مالزی و در خارج مالزی در ضمن سخنرانیها و گردهماییهای فرهنگی که با بیش از ۴۰۰ جلسه سخنرانی عمومی همراه بود صورت گرفت، و این همه برخاسته از نیازی به شمار می‌رفت که درباره تفکر خلاق و روش‌سازی مفاهیم اساسی مبتنی بر سنت دینی عقلانی اسلام و بر ملاحظه و تفکر شخصی و تحلیل تصویری از طریق آزمایشهای شخصی در امر تدریس در دانشگاههای مالزی از ۱۹۶۴ به بعد برای من فراهم آمده بود. این اندیشه‌ها همچنین در اوایل سال ۱۹۷۳ به دبیر کلی اسلامی جده در آن هنگام انتقال یافت که مقامات مربوط ضرورت تشکیل یک گردهمایی دانشمندان نامدار اسلامی را برای بحث در باره این‌گونه مسائل و نتیجه‌گیری از آن احساس می‌کردند.^۱ در این شک نیست که به همان‌گونه که افکار تأثیری اساسی در تشکیل نخستین گردهمایی جهانی مسلمانان در اوایل ۱۹۷۷ در مکه داشته است که صورت انگلیسی و عربی فصل پنجم پس از آن به چاپ رسید و به عنوان یک کلید راهنما در مجمع عمومی قرائت شد،^۲ در ۱۹۸۰ شرح و تفسیری بر چند

(۱) سندی که در تاریخ ۱۵ مه ۱۹۷۳ به دبیر کلی فرستاده شد.

(۲) در ۳ آوریل ۱۹۷۷ (رجوع کنید به کتاب گردهمایی، *Conference Book* دانشگاه عبدالعزیز در جده و مکه

بند از آن فصل که به مفهوم آموزش و پرورش در اسلام ارتباط پیدا می‌کرد، فراهم آمد و همچون کلید راهنمایی در مجمع عمومی نشست دوم گردهمایی جهانی آموزش اسلامی که در اوایل همان سال در اسلام آباد تشکیل شده بود به آگاهی حاضران رسید.^۳

از آن پس مجالس گردهمایی جهانی دربارهٔ تعلیم و تربیت در پایتخت‌های اسلامی تشکیل شده است که از من دعوتی برای حضور در آنها به عمل نیامده بود و اندیشه‌های نو، بدون هیچ اعترافی از ۱۹۸۲ به توسط دانشمندانی جاه طلب و کارکنان فرهنگی و روزنامه نگاران تا زمان حاضر پیوسته انتشار می‌یافته است.^۴ مسلمانان باید از این امر آگاه و از آن بر حذر شوند که دزدان افکار و مدعیان و همچنین تقلیدکنندگان نادان، سخت در آن می‌کوشند که از ارزشها بکاهند و این نظر خود را بر نادانان تحمیل کنند و اسباب رواج نوشته‌های متوسط را فراهم آورند. اندیشه‌های اصیل را برای اجرا و تکمیل منظوره‌های خویش در اختیار می‌گیرند و به ادعای گزافی برای خود می‌پردازند. اندیشه‌های اصیل، در آن حالت که شکل تعمیم یافته و همگانی به خود بگیرند، دیگر نمی‌توانند به صورت شایسته اجرا شوند؛ برعکس، آنچه که در آنها با ارزش است، تغییر شکل پیدا می‌کند و به صورت امری شایسته نکوهش در می‌آید،

— معظّمه، ۱۳۹۷/۱۹۷۷، صفحات ۳۵ و ۳۷.

(۳) رجوع کنید به کتاب خودم، مفهوم آموزش و پرورش در اسلام، کوآلامپور، ۱۹۸۰، ص ۵ و پاورقی ۲.

(۴) در ژانویهٔ ۱۹۸۲ مجلس بحثی در اسلام آباد تشکیل یافت که مقصود از آن جلب توجه و دعوت برای «اسلامی کردن شناخت و معرفت» بود که خود این جمله نیز از کتاب حاضر (رجوع کنید به ص ۱۶۲) گرفته شده بود. چنانکه پیش از این یاد کردم، فصل پنجم این کتاب به انگلیسی و عربی هر دو انتشار یافته بود و در نخستین گردهمایی جهانی مخصوص آموزش و پرورش اسلامی اوایل سال ۱۹۷۷ همچون کلید راهنمایی در مجلس عمومی آن گردهمایی قرائت شد. این جمله را در ص ۲۱ روایت انگلیسی می‌توانید مشاهده کنید. در حقیقت نه تنها جمله، بلکه همهٔ فکر و اندیشهٔ مندرج در آنچه سازندهٔ اسلامی کردن شناخت و روش اجرای آن را تشکیل می‌دهد، و همچنین دست یافتن به مفهوم و تصور دانشگاه اسلامی از آن کتاب است (همراه با شرح و توضیح چند بند از فصل پنجم کتاب مفهوم آموزش و پرورش در اسلام، ۱۹۸۰). که مندرجات آن بر استاد اسماعیل الفاروقی از ۱۹۷۶ شناخته شده بوده است. در آن تاریخ نسخهٔ خطی این کتاب به او سپرده شد که به کار چاپ آن اقدام کنند. و من هرگز بار دیگر آن را ندیدم. هنگامی که بر من آشکار شد که وی از اعتمادی که به او دربارهٔ سپردن کار اتمام و چاپ کتاب به او سپرده شده‌ام سوء استفاده، و از آن برای خود بهره‌برداری می‌کند. به چاپ کتاب در همین جا در کوآلامپور در ۱۹۷۸ اقدام کردم. در این شکی وجود ندارد که این کتاب و کتاب برآمدهٔ دربارهٔ مفهوم آموزش و پرورش در اسلام نوشتهٔ الفاروقی برای مجمع عمومی گردهمایی اسلام در نظر گرفته شده بود که البته حضور من در آن مجلس مورد پسند نبود و پس از آن کتاب اسلامی کردن شناخت وی در شهر مریلند از کشورهای متحد آمریکا به سال ۱۹۸۲ انتشار یافت.

و عدم رضایتی که از این راه فراهم می‌آید، سبب طرد شدن آنها می‌شود. و بدین‌گونه تلاش عقلی خلاق و واقعی پیوسته در معرض خرابکاری قرار می‌گیرد. بنا بر این مایه شگفتی نیست که وضع به وجود آمده از فقدان ادب همچنین زمینه را برای ظهور افراطگری فراهم آورد که نادانی را سرمایه خود قرار داده‌اند.

از آن‌جا که ارزش و اعتبار اندیشه‌های تازه، به بهترین صورت، می‌تواند در خطوط منطقی ترسیم شده به توسط منابع اصلی خود آنها رشد و گسترش پیدا کند، من به یاری فکر و ابتکار و تلاش خلاق خویش، و مدد خداوند متعال و کمک کسانی که خدا آنان را به تأیید من راهنمایی کرده بود، در اندیشه ایجاد یک مؤسسه بین‌المللی و تأسیس آن اقدام که هدف آن گسترش و روشن شدن این مسئله و اجرای صحیح آن بوده است، تا به خواست خدا این منظوره‌های نخستین صورت عملی پیدا کند.

سازمان بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، Institute of Islamic Thought and Civilization (با نشانه اختصاری ISTAC، ایستاک)، هر چند از مدتی پیش برنامه آن را تنظیم کرده بود، رسماً در ۱۹۹۱ افتتاح شد و مهمترین هدف و منظور آن عبارت از این بود که به تعیین و روشن کردن و پرداختن به آن مسائل علمی و شناختشناختی پردازد که مسلمانان در زمان حاضر با آنها مواجه شده‌اند؛ دست یافتن به پاسخی اسلامی در برابر چالشهای عقلی و فرهنگی جهان نوین و مکتبهای مختلف اندیشه و تفکر و دین و اندیشه‌ورزی (ایدئولوژی)؛ صورتبندی (formulation) یک فلسفه تربیت و آموزش و پرورش اسلامی که مشتمل بر تعریف و هدفها و منظوره‌های تربیت اسلامی بوده باشد؛ صورتبندی یک فلسفه علم اسلامی؛ تحقیق در معنی و فلسفه اسلامی هنر و معماری، و فراهم آوردن راهنمایی برای اسلامی کردن هنرها و پرورش هنری؛ منتشر ساختن گاه به گاه نتایج پژوهشها و مطالعات ما برای آگاهی یافتن جهان اسلام از آنها؛ تأسیس کتابخانه‌ای عالی که منعکس‌کننده سنتهای دینی و عقلی، هم از اسلام و هم از تمدنهای باختری، همچون وسیله‌ای برای تحقق یافتن هدفها و منظورهایی باشد که پیش از این گذشت. کسانی که از فهم و نیروی تشخیص کافی برخوردارند، چون خوب در این باره بیندیشند، متوجه خواهند شد که اینها شعارهای میانه‌پس نیست، چه به این نتیجه خواهند رسید که این هدفها و خواستها منعکس‌کننده آن مسائل واقعی به شمار می‌روند که جهان معاصر اسلام با آنها مواجه است. دست یافتن به هدفها و منظوره‌های مؤسسه به هیچ وجه آسان نخواهد بود. ولی با کوشش و تلاش هماهنگ

دانشمندان ثابت قدمی که خود را وقف این کار خواهند کرد، و با یکدیگر سازمانی را فراهم خواهند آورد که ریشه در علم و معرفت واقعی اسلام دارد، و در عین حال توانایی آن را دارند که علوم جدید را به دیگران بیاموزند، به خواست خدای توانیم به منظور خویش دسترسی پیدا کنیم. تا کنون مقدار جالب توجهی از این هدفها و خواستها در مراحل مختلف انجام پذیرفتن قرار گرفته است. کتابهای خلاصه‌ای به توسط ایستاک انتشار یافته که در آنها چارچوب فلسفه‌های اسلامی تعلیم و تربیت به صورت ساده بیان شده و مشتمل بر تعریف و هدفها و منظوره‌های یاد شده است؛^۵ هدفهایی از علم؛^۶ از روانشناسی و شناختشناسی،^۷ و نیز کتابهای دیگری که روی هم رفته کامل کننده طرخی به شمار می‌روند که، به نظر من، دیدگاه جهانی اسلام خواهد بود.^۸ در درون چارچوب همین جهانیابی، که به صورت یک علم ما بعد الطبیعه (متافیزیک) صورتبندی شده، فلسفه علم و علوم دیگر ما می‌بایستی به صورت کلی با حقیقت تناظر و سازگاری پیدا کند. ایستاک پیش از این به آن آغاز کرد که همچون یک سازمان وابسته به درجه بالای دانش و معرفت کار کند که در آن به روی دانشمندان خارجی باز باشد و مورد استفاده دانشجویان و محققان درباره علم کلام اسلامی و فلسفه و ما بعد الطبیعه قرار گیرد؛ و همچنین علم و تمدن و زبان و تفکر مقایسه‌ای و دین. پیش از این یک کتابخانه عالی و گرانبایی فراهم آورده است که منعکس کننده میدانهای فراگیرنده هدفها و منظوره‌های آن بوده باشد؛ و معماری ایستاک خود تجلی واقعی یک بیان هنری است که از شناختی عالی و آفریننده برخاسته است.^۹

(۵) العطاس، مفهوم تربیت در اسلام، *The Concept of Education in Islam*، ایستاک، کوآلامپور، ۱۹۹۱ (نخستین چاپ در ۱۹۸۰).

(۶) همو، اسلام و فلسفه علم، *Islam and the Philosophy of Science*، ایستاک، کوآلامپور، ۱۹۸۹.

(۷) همو، طبیعت انسان و روانشناسی روح بشری، *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*، ایستاک، کوآلامپور، ۱۹۹۰.

(۸) همو، شناخت شهودی هستی، *The Intuition of Existence*، ایستاک، کوآلامپور، ۱۹۹۰؛ معنی و آزمایش خوشبختی در اسلام، *The Meaning and Experience of Happiness*، ایستاک، کوآلامپور، ۱۹۹۳. اینها روی هم رفته با اثرهای یاد شده در ۶ و ۷، معرف خلاصه روانشناسی و جهانشناسی و وجودشناسی اسلامی را معرفی می‌کنند و جزء اساسی اثری را تشکیل می‌دهند که در کتاب مقدمات ما بعد الطبیعه اسلام *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* انتشار خواهد یافت.

(۹) رجوع کنید به تاریخ عقلی و فلسفه ایستاک که در کتاب بیکن بر قلعه یک تپه، *The Bacon on the Crest of a Hill*، ایستاک، کوآلامپور، ۱۹۹۱، به توسط وان محمد Wan Mohd خلاصه شده است.

این کتاب در آغاز به نوجوانان مسلمانی اهدا شد که در واقع برای استماع و فهمیده شدن آن به توسط آنان فراهم آمده بود، بدان امید که آنان در آن هنگام که نوبت به ایشان می‌رسد، آمادگی عقلی برای آن داشته باشند که وزش بادهای خطرناک دُنْيُوش (Secularization) را احساس کنند، و با شجاعت تغییراتی را که لازم است در قلمرو تفکر ما پیدا شود که هنوز در دریای گمراهی و شک غوطه‌ور است، پدید آورند. «ارزشهای» مایهٔ جلب توجه به دنیا و دنیویگری و حوادثی که پیش از این از آنها یاد کردیم و ممکن است در جهان اسلام پیش آید، بر اثر نقص فهم و ادراک مسلمانان نسبت به ماهیت راستین و نتایج زیانبخش دنیوش به عنوان یک برنامهٔ فلسفی، اکنون به آشکار شدن آغاز کرده است و با ثبات و نیرومندی فزاینده ادامه پیدا می‌کند. باید در این باره تأکید کنیم که حملهٔ ما به دنیویگری بیش از آنچه متوجه به کشورهای و دولتهایی باشد که حکومت‌های آنها جنبهٔ «دنیوی» و «غیر دینی» دارد، متوجه به آن دنیوش است که عنوان یک برنامهٔ فلسفی دارد، و حکومتها و دولتهای مسلمان به اصطلاح «دنیوی» بالضروره نیازی به پذیرفتن این برنامه ندارند. فهم عمومی و متعارفی در میان مسلمانان که بدون شک تلقین شده در تحت تأثیر مفاهیم باختری است، حاکی از آن است که حکومت دنیوی حکومتی است که به توسط علما یعنی دانشمندان دینی اداره نمی‌شود، یا این که دستگاه قانونی آن مبتنی بر قوانین وحی شدهٔ الهی نیست. به عبارت دیگر، حکومت آن عنوان حکومت در زیر فرمان خدا را ندارد. ولی این ترتیب در تعارض با دولت دنیوی در زیر فرمان خدا در واقع راه اسلامی برای فهم موضوع نیست، چه از آن جهت که اسلام خود مستلزم آن نیست که یک تقسیم به دو در میان آنچه مقدس است با آنچه کفر آمیز نامیده می‌شود صورت گیرد، چگونه می‌تواند دولت زیر فرمان خدا را در تعارض با دولت دنیوی قرار دهد؟ یک دولت اسلامی نه به صورت کامل دولت در زیر فرمان خدا است و نه یک دولت کاملاً دنیوی. یک حکومت اسلامی که به خود نام حکومت دنیوی بدهد، ضرورتی ندارد که مخالف با حقیقت دینی و تعلیم و تربیت دینی بوده باشد؛ ضرورتی ندارد که طبیعت را از معنی روحانی آن محروم سازد؛ ضرورتی ندارد که منکر ارزشها و فضایل دینی در سیاست و امور بشری بوده باشد. ولی آن فرایند فلسفی و علمی که من آن را به نام «دنیوش» خواندم، بالضروره مستلزم برهنه کردن جهان طبیعت از معنای روحانی است؛ و مستلزم تقدیسزدایی از ارزشهای اندیشه و رفتار بشری. در خاطر داشته باشید که ما ملت‌ی هستیم که نه عادت به آن داریم و نه این اجازه به ما داده شده است که آرزو و امید و اعتماد را از دست بدهیم، و

بدین گونه، برای ما این امکان وجود ندارد که هیچ کاری انجام ندهیم و تنها به مشاجره با یکدیگر پردازیم و درباره شعارهای میانتهی و فعالیت‌های منفی به بحث پردازیم، در آن حال که چالش روزگار و زمان ما را بدون مقاومتی مثبت در خود غرق کند. چالش واقعی ماهیت عقلانی دارد، و مقاومت مثبت می‌بایستی از بالای دژی آغاز شود که تنها متکی بر قدرت سیاسی نبوده باشد، بلکه باید تکیه‌گاه آن را قدرت تأسیس شده بر روی شناخت و معرفتی واقعی فراهم آورد.

ما اکنون بار دیگر در چهارراه تاریخ قرار گرفته‌ایم، و آگاهی ما از هویت اسلامی آغازی است برای طلوع آن خودآگاهی که در نسل معاصر نوجوانان مسلمان چشم به راه آنیم. تنها در آن هنگام که این آگاهی با خورشید معرفت به کمال بیداری منجر شود، از میان ما مردان و زنانی بر خواهند ساخت که از کمال بلوغ روحی و عقلی و کمالی برخوردارند و می‌توانند نقش خود را با فرزاندگی و دادگری در تقویت و تأیید حقیقت ایفا کنند. این مردان و زنان خواهند دانست که می‌بایستی به استادان دینی و عقلی سنت اسلامی مراجعه کنند که بر روی شالوده مقدس قرآن کریم و بر سنت پیامبر بزرگوار اسلام بنا شده است، و بدین گونه از لحاظ روحی و عقلی خود را برای آینده مجهز سازند؛ آنان در خواهند یافت که وظیفه ایشان تنها آن نیست که مالک و مقلد تمدن آفریده و دنیوی غربی باشند، بلکه لازم است با به کار انداختن علم و اراده و شناخت خلاق و تصور خویش آنچه را که مسلمانان در زندگی و تاریخ و ارزشها و فضایل نهفته در علوم خودشان گم کرده و از دست داده‌اند، بار دیگر به چنگ آرند، زیرا که آنچه از دست رفته است با تقلید کورکورانه و هیاهو و شعار پرصداي گوشخراش بار دیگر به دست نخواهد آمد؛ آنان در خواهند یافت که رشد و توسعه‌ای را که متناظر با هدف اسلام باشد، به دست خواهند آورد. ظهور این امور تنها مشروط به تلاش و کوشش بدنی نیست، بلکه پیش از آن به دست یافتن به شناخت حقیقی و اعتماد و بهره‌مند شدن از قدرت دید و نگرشی وابسته است که می‌تواند تغییرات بزرگی در تاریخ پدید آورد.

سید محمد نقیب العطاس

۲۷ محرم ۱۴۱۴ کوآلامپور / ۷ ژوئیه ۱۹۹۳

اسلام و دنیویگری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ

I

زمینه باختری مسیحی معاصر

نزدیک ده سال پیش از این* فیلسوف بانفوذ مسیحی، ژاک مارتین، که مسیحیان او را همچون یکی از برجستگان قرن در نظر می‌گرفتند، این واقعیت را توصیف کرد که چگونه مسیحیت و جهان باختری با یک بحران بزرگ رو به رو شده‌اند که از حوادث معاصر برخاسته از آزمودن و فهمیدن و تفسیر کردن زندگی در تمدن شهرنشینی جلوه‌گر شده در تمایل به اندیشه نوینگری (مودرنیسم) تازه سرچشمه گرفته از خرد مسیحیان و خردمندان - فیلسوفان، متکلمان، شاعران، داستان‌نویسان، نویسندگان، هنرمندان - بوده است که نمایندگان فرهنگ و تمدن باختری بوده‌اند.^۱

از دوران روشنگری و روشنفکری اروپایی، که از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم ادامه یافت، و همراه با آن با طلوع عقلیگری و اختباریگری و پیشرفتهای علمی و فنی در مغربزمین، فیلسوفان انگلستان و هلند و فرانسه و آلمان، در نوشته‌های خود از بحرانی سخن به میان می‌آوردند که مارتین آن را توصیف کرده است، هر چند کاملاً به همان روش و دامنه نبود، چه مارتین خود اگاهانه و با دریافتی نافذ حوادث تجربه معاصر خود را توصیف کرده است، در صورتی که در گذشته از آن همچون سایه‌ای سخن به میان آمده بود. بعضی از متکلمان مسیحی در نیمه اول این قرن نیز آمدن چنین بحرانی را

* این مطلب در ۱۹۷۶ نوشته شده است.

(۱) رجوع کنید به کتاب وی، روستایی گارون، *Le Paysen de la Garonne*, Jacques Maritain, پاریس، ۱۹۶۶.

پیشینی می کردند و به آن نام دنیویوش (Secularization) داده بودند. پیش از این در نیمه نخستین قرن نوزدهم، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، اوگوست کونت، طلوع علم و بر افتادن دین را مورد توجه قرار داده و، بنا بر منطق دنیوی در گسترش فلسفه و علم باختری، چنان باور داشت که اجتماع در حال «تکامل» و «رشد» از مرحله ابتدایی به مراحل نوین آن رسیده است، و چنین نظر داده بود که چون این رشد را از لحاظ گسترش آن در نظر بگیریم، علم مابعد الطبیعه انتقالی از علم کلام و خداشناسی به مرحله نوین علم است؛^۲ و پس از وی در همین قرن، شاعر فیلسوف و رؤیایی آلمانی، فریدریش نیچه، از قول زردشت پیشگویی کرده بود که - لا اقل برای جهان باختری خدا مرده است.^۳

فیلسوفان و شاعران و داستانونویسان باختری آمدن آن را پیشینی می کردند و به آن خوشامد می گفتند، بدان جهت که خبر از آمدن دنیایی می داد که در آن «خدا» و «دین» اصلاً وجود ندارد.

یسوعی (ژزوئیست) و دیرینشناس فرانسوی، پیر تیلار دو شاردن، و به تبعیت از وی خداشناسان دیگری همچون دیتريش بونهوفر آلمانی و پاول تیلیچ امریکایی، که از تمامی حوادث معاصر و اندیشه‌هایی که معنی و اهمیت آنها برای مسیحیت و جهان باختری شناخته شده بود آگاهی داشتند، به آن آغاز کردند که ناگزیر بودن تهدید دینی و بحران خداپرستی را که نتیجه‌ای از دنیوش بود و پیش از آن در تحت تأثیر آنها قرار گرفته بودند، احساس کنند و به همین جهت دیگران را به صفتبندی برای شرکت در فرایند دنیوش پند دادند، و همین را بعضی همچون یک بیماری فراگیر همگانی تلقی می کردند که بدون رو به رو شدن با مقاومتی در سراسر جهان گسترش پیدا می کرده

(۲) رجوع کنید به کتابش نگرش عام مثبتگری، *General View of Positivism* ترجمه ج. ه. بریجز، لندن، ۱۸۸۰. نیز ه. مارتینو H. Martineau، فلسفه مثبت کونت Comte's Positive Philosophy، لندن، ۱۸۵۳.

(۳) رجوع کنید به ه. ل. منکن، فلسفه نیچه، باستن، ۱۹۱۳، *H. L. Mencken's the Philosophy of Nietzsche*. برای شرحی مختصر ولی همگانی درباره فلسفه نیچه، رجوع کنید به و. دورانت، تاریخ فلسفه، *W. Durant, The Story of Philosophy*، نیویورک، ۱۹۲۶، فصل ۹، کتابخانه نوین، نیویورک، بخشی از این اثر را در یک جلد منتشر کرده (فلسفه نیچه) مشتمل بر زردشت، آن سوی خدا و شیطان، شجره شب اخلاقیات، و تولد تراژدی.

است.^۴

فریاد «خدا مرده است» نیچه که هنوز در جهان باختری طنین انداز است، اکنون با نوحه «مرگ مسیحیت» - مخصوصاً از جانب پروتستانها که ظاهراً این سرنوشت سنتی مسیحیت را پذیرفته و با آمادگی بیشتر حاضر به تغییر پیدا کردن با زمان شده‌اند - آمیخته شده و حتی به آن آغاز کرده‌اند که یک زمینه علم کلامی و خداپرستانه در بالای کشتی شکسته‌ای که در آن بدن متلاشی نشده مسیحیت دنیویده (secularized) قرار گرفته است فراهم آوردند، و آن مسیحیت سنتی را که شاید روزی از آن یک مسیحیت دنیویده تازه ظهور کند و به زندگی تازه خود ادامه دهد، به وجود آورند.

این متکلمان و نظریه‌گران خود را با نیروهای اندیشه نوینگری تازه در یک صف قرار داده و به اندازه‌ای در این راه پیش رفته‌اند که پیروزمندانه، در تمایل همصف بودن با پیشامدهای معاصر باخترزمین، مدعی آن شدند که ریشه‌های دنیوش در ایمان کتاب مقدس وجود دارد و ثمره‌ای از انجیل است و، بنا بر این، به جای آنکه مخالف با فرایند دنیوش باشند، طالب آن شدند که مسیحیت می‌بایستی واقعاً به آن خوشامد بگوید و آن را فرایندی هم‌ریشه با طبیعت واقعی و هدف خود بداند.

علمای الاهیات اروپایی و امریکایی و نظریه‌سازان همچون کارل بارث و فریدریش گوگارتن و رودولف بولتمان و گرهارد فون رادو آرندفان لثوون و پاول فان بورن و هاروی کاکس و لسلی دورات - و عده‌ای بیشتر در اروپا و انگلستان و امریکا، چه از کاتولیکها و چه از پروتستانها - به علت‌هایی دست یافته‌اند که بنا بر آنها خواستار تغییراتی ریشه‌دار در تفسیر انجیل و در ماهیت و نقش کلیسا شده‌اند که می‌بایستی آنها را به صورت منطقی و طبیعی در تصویر انسان باختری معاصر و جهان آن، بدان صورت که در دورنمای زندگی دنیوی مشاهده می‌شود، داخل کند.^۵ در حالی که بعضی از متکلمان مسیحی و عقلا و

(۴) برای پی بردن به اندیشه‌های تیلارد دوشاردن، رجوع کنید به کتابش آینده انسان، Pierre Tielhard de Chardin, *The Future of Man*، لندن، ۱۹۶۴، و ظهور انسان، *The Appearance of Man* نیویورک، ۱۹۶۶. برای بونهوفر رجوع کنید به کتابش، علم اخلاق Bonhoeffer Ethics، نیویورک، ۱۹۵۵؛ و زندانی برای خدا، *Prisoner for God*، نیویورک، ۱۹۵۹. برای تیلیچ، رجوع کنید به کتابش خداشناسی متظم *Tillich Systematic Theology*، شیکاگو، ۱۹۵۱ (جلد اول)؛ جرأت بودن *The Courage to Be* نیویورک، ۱۹۵۲.

(۵) برای آگاهی از اندیشه‌های ایشان، رجوع کنید به بارث، اعتقادشناسی کلیسایی *Barth, Church Dogmatics*.

خردمندان چنان فکر می‌کنند که بحران دینی و خداشناختی احساس شده به وسیله آنان هنوز دامنگیر جامعه مسیحیت نشده، دیگران چنان احساس می‌کنند که عموم مردمان و نه تنها خردمندان و روشنفکران پیش از آن گرفتار این بحران شده‌اند. دلالت ضمنی آن برای مسیحیت سنتی آینده به صورتی گسترده پذیرفته شده، و بسیاری به آن آغاز کرده‌اند که پیشگوییهای زیگموند فروید اطریشی را بپذیرند، و به کتاب آینده یک خطا^۶ *The Future of an Illusion* از وی همچون بزرگترین حمله به خداپرستی در مغربزمین نگاه می‌کنند. علاوه بر این مسیحیان که همه روی هم رفته ظاهراً مواجه با دنیوش شده‌اند، خود آنان ناآگاهانه در این فرایند با پشت کار سهیم بوده‌اند، و این شرکت تا حدی پیشرفته بود که آن کسان که از گرفتاری منطقی قیاس اقرن (*dilemma*) یا حیص و بیصی که بنا بود با آن روبه رو شوند آگاه بودند، بانگ تهدید برای همگان بلند کردند که آنچه اکنون با شماره فزاینده طرفداران ثابت قدم برخاسته، همان است که ماریتن آن را «ارتداد مطلق» در داخل جامعه مسیحیت خوانده بوده است.^۷ در واقع بسیاری از متکلمان مسیحی و روشنفکرانی که رهبران کلیسا را تشکیل می‌دهند، عملاً به صورتی ژرف گرفتار یک «ارتداد مطلق» شده‌اند، بدان جهت که در عین مصمم بودن بر بقای بر مسیحیت به هر قیمت، آشکارا از روایتی دنیوی شده از آن تقویت و آن را تعلیم می‌کنند، و در امت مسیحی یک مسیحیت تازه بر خاسته‌ای را وارد ساخته‌اند که نسبت به روایت سنتی آن بیگانه است و به تدریج از درون آن را تغییر می‌دهد و جایگزین آن می‌شود. در چنین وضعی از امور، گفتن این مطلب مبالغه آمیز نیست که ما شاید ناظر حوادثی هستیم که ممکن است ما را به یک اصلاح و نوسازی دیگری در تاریخ مسیحیت رهبری کند.^۸

→ ادیمبورگ، ۱۹۶۳-۱۹۶۲؛ انسانیت خدا، *Humanity of God*، ریچموند، ویرجینیا، ۱۹۶۰؛ گوگارتن، سرنوشت و امید عصر جدید *Gogarten, Verhängnis und Hoffnungen, der Neutheit*، *Der Mensch Zwischen Gott und Welt* اشتوتگارت، ۱۹۵۶؛ بولتمان، خداشناسی عهد جدید، *Bultmann, Theology of the New Testament*، نیویورک، ۱۹۵۱ (جلد اول) و ۱۹۵۵ (جلد دوم)؛ فون راد، سفر پیدایش: یک تفسیر، *Von Rad, Genesis: A Commentary*، فیلادلفیا، ۱۹۶۱؛ فان بورن، معنی دنیوی انجیل، *Van Buren, The Secular Meaning of the Gospel*، نیویورک ۱۹۶۳؛ فان لثون، مسیحیت و تاریخ جهان، *Van Leeuwen, Christianity and World History*، نیویورک، ۱۹۶۵؛ کاکس، شهر دنیوی، *Cox, The Secular City*، نیویورک، ۱۹۶۵؛ دوارت، آینده ایمان، *Dewart, The Future of Belief*، نیویورک، ۱۹۶۶.

(۶) لندن، ۱۹۲۸. (۷) روستایی گارون، ص ۱۶.

(۸) رجوع کنید به جان ا. ت. رابینسن، نوسازی تازه *John A.T. Robinson, The New Reformation*، لندن ۱۹۶۵.

متکلمان و روشنفکرانی که در بالا به آنان اشاره شد، تنها زمینه را برای یک روایت دنیویده (دنیوی شده) تازه‌ای از مسیحیت آماده نمی‌سازند، بلکه متأسفانه خودشان این مطلب را می‌دانند و به عنوان موضوعی از واقعیت تاریخی قبول دارند که خود زمینه پیوسته در حال حرکت و تغییر مکان است، چه خود بنابر طبیعت نسبت‌گرا نه تفسیر خویش از این امر آگاهند که تفسیر تازه‌ایشان، یعنی خود روایت تازه - همچون هر روایت تازه‌ای که بیاید - سرانجام با تفسیر دیگر و دیگری جانشین می‌شود و، بدین گونه، راه را برای روایتهای دیگری که خواستار تغییرات اجتماعی تازه در آینده است هموار می‌سازد.

آنان به آزمایش معاصر دنیوش همچون بخشی از فرایند تاریخ بشری نگاه می‌کنند؛ همچون جزئی از فرایند انعکاس‌ناپذیر «آمدن عصر و زمان»، «رشد»، و «بلوغ» که در آن هنگام آنان «از چیزهای کودکانه دست بر خواهند داشت» و این را خواهند فهمید که باید «جرات بودن پیدا کنند»؛ همچون جزئی از فرایند گریز ناپذیر تغییر اجتماعی و سیاسی و تغییر متناظر با آن در ارزشها، تقریباً در خط طرز دید مارکسی نسبت به تاریخ بشری. و بدین گونه، بنابر اعتقاد ایشان به «انقلاب» دائمی و «تغییر مذهب» دائمی، آنان در درون آزمایش وجودی و خود آگاهانه خویش، اعتراف فیلسوف دانمارکی، سورن کیرکگارد را به این که «ما پیوسته در حال مسیحی شدنیم» منعکس می‌سازند.^۹ بنا بر این آنان طبیعتاً در تلاش و کوشش خویش طرفدار قرار گرفتن در خط نگرستن به دنیویگری همچون طرز تصوّر و فهم تازه‌ای به انجیل مسیحی قرار می‌گیرند؛ و دست یافتن به تعریف تازه‌ای از مفهوم خدا؛ و یک یونانزدایی (dehellenization) از اعتقاد مسیحی. و مسیحیت بر حسب طبیعت فرهنگی و پرورشی و آزمایش مایه رشد خود، و مبتنی بودن همچون همیشه خود بر شالوده تغییرپذیر علم تفسیر کتاب مقدس، می‌تواند به آسانی تمایل خود را به تحقق یافتن نگرشهای آینده به نتیجه برساند. این تمایل حوادث که مایه تشویش خاطر بعضی از مسیحیان سنتی است، سبب پیدا شدن اضطراب و فال بد زدن فراوان می‌شود آشکارا در کتاب ماسکال انعکاس پیدا کرده که وی به تکرار در آن اظهار داشته است که جهان مسیحیت، به جای آنکه همه مردمان جهان را به تبدیل دینهای خود

(۹) رجوع کنید به کتابش، زمان معاصر، Sören Kierkegaard, *The Present Age*، نیویورک، ۱۹۶۲.

و درآمدن به آن دعوت کند، سبب آن شده است که مسیحیان به سوی جهان رو کنند.^{۱۰} هنگامی که این فالهای بد درباره تغییر مؤثر و قوی و کارگر سبب پیدا شدن بهت و حیرت متکلمان مذهب سنتی کاتولیک شد، و فریاد وجود خطر و آشفتگی آنان پاپ جان بیست و سوم را بر آن داشت که مؤسسه‌ای را برای بحث و تحقیق درباره راهها و وسایل غالب شدن بر آن پدید آورد، یا لااقل از انتشار و پیشرفت این بحران انقلابی در دین و خداشناسی مسیحیت جلوگیری به عمل آورد، و با دنیوی شدن دین از طریق اعلامیه‌های وسیع جهانی کلیسایی مخالفت خود را نشان دهد، و با مسلمانان و دیگران مجالس گفت و شنیدی جدی در این خصوص تشکیل دهد، به این امید که نه تنها برای جامعه مسیحیت وحدتی فراهم آورد، بلکه بتواند از این راه تأیید آگاهانه یا ناآگاه همگان را برای دفع بلایی که دوام پیدا کرده بود جلب کند، و اگر چه آنان از روی بیمیلی پاسخ مثبت به این دعوت دادند و دین را پذیرفتند که علم کلام و خداشناسی آنان در ظرف مدت هفت قرن اخیر به صورتی در آمده که کاملاً با «روحیه زمان» ناسازگار است، و به آن نیاز دارد که یک رسیدگی دقیق به عنوان پیشدرامدی برای تجدید نظر در آن به عمل آید. پروتستانها که در قرن نوزدهم به توسط متکلم و مورخ آلمانی درباره گسترش اعتقاد مسیحی، آدولف فون هارناک، وارد در این بحث شدند، از آن پس پیوسته درباره یونانیزدایی از مسیحیت اصرار و تلاش می‌کنند^{۱۱} و امروز حتی کاتولیکها نیز به این دعوت پاسخ مثبت می‌دهند، چه اکنون همه آنان می‌بینند که، به نظر ایشان، ریختن مسیحیت در قالبهای یونانی در اوایل رشد و پیشرفت آن در میان مشکلات و مسائل سخت و مایه گیجی و حیرت دیگر - برای آنکه تصور خدا به صورت یک شخص فوق طبیعی امکانپذیر شود، مسئول بوده است؛ و نیز چنین بوده است برای ممکن ساختن آموزه (دکترین) ناگشودنی تثلیث (سه خدایی)؛ و برای ایجاد شرطی که بیخدایی نوین را در میان آنان امکانپذیر ساخته است - امکانی که در واقع صورت فعلیت پیدا کرده است.

این نقطه‌ای دردناک برای آن متکلمان مسیحی است که سخت به ابدی بودن روایت و

(۱۰) ا. ل. ماسکال، دنیوش مسیحیت، E. L. Mascall, *The Secularization of Christianity*، نیویورک، ۱۹۶۶، در جاهای متعدد، مثلاً ص ۲-۱۰۲.

(۱۱) رجوع کنید به ترجمه کتابش تاریخ اعتقاد Adolf von Harnack, *History of Dogma*، لندن ۹۹-۱۸۹۴.

سنت چسبیده‌اند، و برآنند که از اعتبار انداختن شناختشناسی یونانی - مخصوصاً با اشاره به نظریه پارمنیدس درباره حقیقت، که شالوده اندیشه مدرسیگرانه (scholastic) را که متمرکز بر گرد ما بعد الطبیعه هستی توماس آکوئیناس است تشکیل می‌دهد - می‌بایستی بالضروره در یک انقلاب خداشناسی و علم کلام مسیحی متضمن کاتولیکگری بوده باشد.

شاید به همین دلیل - یعنی مواجهه با چالش حمله سخت پروتستانی که همراه با مد پیشرفت شدید اندیشه نوینگری در روشنفکری اروپایی، و گسترش منطقی نظریه شناختشناسانه و روش فیلسوف فرانسوی، رنه دکارت، که تأثیر بزرگی در شکل پذیرفته شدن فلسفه و علم اروپایی داشت - بود که داشتن علاقه و توجه به مطالعه ما بعد الطبیعه توماسیگرانه در این قرن در میان فلاسفه کاتولیک همچون مارتین، اتین جیلسون و ژوزف مارشال، که هر یک مکتب تفسیر مخصوص به خود داشت که در قالب لغزشناپذیر ما بعد طبیعی رواج یافته به توسط آنزلیک دکتر قالبریزی شده بود، تجدید شد.

ولی بعضی از شاگردان دو نفر اولی، مخصوصاً دوارت^{۱۲} و پیروان او، در عین آنکه به اندازه فون هارناک در محکوم کردن یونانیگری به عنوان فراهم سازنده زمینه برای فاسد شدن اعتقاد مسیحی پیشروی نکرده بودند، این مطلب را قبول داشتند، یونانیگری را مسئول عقب افتادگی رشد اعتقاد مسیحی و محدود شدن رشد آن به کودکان فکر بشری می‌دانستند.

و بدین گونه در «جهانی برخاسته از عصر و زمان» چنین استدلال می‌کردند که اندیشه مسیحی، اگر خواستار آن است که به چالش واقعی بلوغ خود برسد، نباید - و نمی‌تواند - بیش از این محدود به خوابگاه کودکانه باشد. و بنا بر این با نیرویی تازه به دست آمده از نمودشناسی ادموند هاسرل و وجودیگری مارتین هایدگر، و تقویت یافتن بیشتر از پیشرفتهای جدید در تحلیلهای زبانشناسی که فلاسفه زبان به آن دست یافته بودند، و

(۱۲) رجوع کنید به دوارت، آینده ایمان. که شرح آن در پاورقی شماره ۵ پیش از این گذشت. عنوان یک زیر عنوانی به صورت «خداپوستی در جهانی برخاسته از عصر» دارد که اشاره به اثری از فروید است که در پاورقی شماره ۶ پیش از این درباره آن سخن گفتیم. عنوان فرعی اشاره به جمله‌ای از بونهور دربارۀ بلوغ خودآگاهی انسان باختری دارد.

مخصوصاً آن کسانی که به حلقهٔ وین تعلق داشتند،^{۱۳} سخت فشار وارد می‌آوردند تا نوشته‌های مسیحی و یونانیزدایی شدهٔ معتقدات آن را اسطوره زدایی کنند. نتیجه هر چه بوده باشد، مسیحیان به عنوان یک کل منکر آن نیستند که جدیترین مسئلهٔ آنان «مسئلهٔ خدا» است. چنانکه پیش از این در ارتباط با نظریهٔ پارمنیدسی به اختصار اشاره‌ای به آن کردیم، مسئلهٔ خدا بر ضدّ زمینهٔ مسئلهٔ وجود اشیاء خلاصه می‌شود. چون، بنابر نظر پارمنیدس، اندیشه و هستی عین یکدیگر است، و هستی چیزی است که مکان را پر می‌کند، از آن چنین نتیجه می‌شود که، در نظریهٔ تناظر حقیقت، یک قضیه یا یک اندیشهٔ رایج شده یا معنی، تنها هنگامی راست است که واقعیتهای متناظر با آن وجود داشته باشد. وجود و هستی بدین گونه وجودی لازم و واجب است. فیلسوفان متأخرتر یونانی مشتمل بر افلاطون و ارسطو هرگز در ضرورت هستی شک روانی داشتند. وجودی بدین گونه ضروری و واجب است. در واقع، نگرستن به هستی همچون امری واجب و ضروری عنصر اساسی جهان بینی یونانی را تشکیل می‌داد. با وجود این آنان میان ضرورت هستی بدین گونه - یعنی حقیقتی واقعی و محسوس، که همچون فعلیّت وجود دارد - و هستیهای فردی تفاوت قائل بودند، و هستیهای فردی را به صورت ممکن در نظر می‌گرفتند. هستی جهان بدین گونه ضروری و بنابر آن ابدی است، ولی هستیهای فردی و از جمله هستی آدمی، از هستیهای ممکن است، چه دارای مبدئی در زمان و مکان است و تغییراتی بر آن عارض می‌شود و تجزیه و تحلیل پیدا می‌کند و یک پایان نهایی دارد. ولی هستی انسان به عنوان یک نوع، همچون هستی

(۱۳) «حلقهٔ وین» نامی اختراع و پیشنهاد شدهٔ به توسط اوتو نوبرات برای اجتماعات گروهی از فیلسوفان نامدار بود - که خود نیز در آن شرکت داشت - و در پیرامون مویتس شلیک در دانشگاه وین از ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۶ در نشستهایی برای بحث و تحقیق گرد هم جمع می‌آمدند. آنان مفهومی را صورتبندی کردند که به نام «تصور علمی جهان» خوانده می‌شد و اختباریگر (*empiricist*) و مثبتگر (*positivist*) بودن از خصوصیات شرکت کنندگان در اجتماعشان به شمار می‌رفت، و از نشانه‌های آن کاربرد روشی مخصوص، یعنی تحلیل منطقی (*logical analysis*) بود، به همان گونه که در منطق نمادین (*symbolic*) به کار می‌رفت. تصور جهان دنیوی (سکولار) علمی آنان بر روی شاخه‌هایی از علوم صوری و اختباری (تجربی) تأثیر گذاشت که در خارج میدان فلسفه قرار داشتند، همچون حساب و فیزیک و هندسه و زیستشناسی و روانشناسی و علوم اجتماعی. در میان نمایندگان برجستهٔ حلقهٔ علمی طرز تصور جهان باید از آلبرت اینشتین و برتراند راسل و لودویگ ویتگنشتاین نام ببریم. برای آگاهی یافتن مختصری از حلقهٔ وین و تصور جهان و بحثهایی در این زمینه رجوع کنید به اوتو نوبرات، اختباریگری و جامعه‌شناسی *Empiricism and Sociology*، دوردِرخت، ۱۹۷۳، X.

جهان، به همین صورت ضروری و در واقع آن نیز ابدی است. کاملاً آشکار است که در آن هنگام که مسیحیت به صورت رسمی فلسفه ارسطویی را در داخل علم کلام خود پذیرفت^{۱۴}، می‌بایستی منکر ضرورت هستی برای آفریدگان شده باشد، و خدا را آن هستی متعالی بداند که تنها همان ابدی است. بنا بر این در صورتی که علم کلام مدرسیگرانه مسیحی، همچون یونانیان، خدا را آن وجود متعالی می‌دانست که واجب و ضروری است، به هستی جهان و طبیعت همچون واجب و ضروری نگاه نمی‌کرد، چه جهان، به عنوان هستی، آفریده و بنا بر طبیعت خود ممکن است نه واجب و ضروری. با وجود این، چون به قبول شناختشناسی پارمنیدوسی ادامه می‌داد، تا زمانی که منکر ضرورت وجود و هستی برای آفریده‌ها بود، نمی‌توانست منکر ضرورت هستی آفریده‌ها از لحاظ تعقلپذیری آنها شود؛ بنا بر این آفریده‌ها از لحاظ هستی آنها ممکنند، ولی از لحاظ وجود داشتن در فکر و اندیشه واجب و ضروری. بدین گونه هویت هستی – و نیز ضرورت آن – و عقلپذیری آن باقی ماند. چون تمایزی در میان وجود ضروری و وجود ممکن برقرار شده بود، در ارتباط با آفریده‌ها، ضرورت آنها در فکر است و نه در فعلیت داشتن، و بدین گونه یک تمایز واقعی در میان ماهیت و جوهر (essence) و هستی یا وجود (existence) در آفریده‌ها برقرار شد.

جوهر و ماهیت آفریده عبارت است از وجود داشتن آن در فکر، که این ضروری و واجب است؛ و وجود هستی آن عبارت است از فعلیت یافتن آن در خارج فکر و اندیشه، و همین است که ممکن نامیده می‌شود. و درباره خدا این مطلب مورد تأیید قرار گرفته بود که جوهر و ماهیت او باید عین هستی او به عنوان هستی ضروری یا واجب‌الوجود باشد.

این تمایز میان جوهر ماهیت در آفریده‌ها، ظاهراً بر اساس ملاحظه‌ای از توماس آکوئیناس صورت گرفته بود که به نوبه خود چنان می‌نماید که از بد فهمی نظر ابن سینا در این موضوع پیدا شده بود که هر جوهر یا ماهیت یا شیئی می‌تواند بدون شناختن وجود و هستی آن فهمیده و ادراک شود، و این که، بنا بر این، فعل وجود داشتن چیزی جز

۱۴) یعنی، بدان گونه که به توسط توماس آکوئیناس در چیزی صورتپذیر شده بود که به نام ترکیب (سنتز) توماسیگرانه (تومیسیتیک) شناخته شده است، علاوه بر این به ص ۳۲-۳۳ رجوع کنید.

جوهر یا شیئیت است.^{۱۵} تنها هستی یا وجودی که چیستی و شیئیت آن همان فعل وجود داشتن آن است می‌بایستی خدا بوده باشد. همین ملاحظه سبب آن شد که ویلیام اوکامی، کمتر از یکصد سال پس از آن، به این نتیجه دست یابد که اگر جوهر یا چیستی (ماهیت) بتواند بدون شناختن چیزی از وجود و هستی آن فهمیده و ادراک شود، در آن صورت هیچ مقداری از شناخت و معرفت نمی‌تواند به ما بگوید که آن واقعاً و فعلاً وجود دارد. نتیجه‌ای که از این گرفته شد آن بوده که هیچ کس نمی‌تواند هرگز این قابلیت را پیدا کند که بداند چیزی به صورت بالفعل وجود دارد. از شکی که اوکام آن را درباره وجود داشتن چیزها اقامه کرد، چنین نتیجه می‌شود که وجود خدا نیز از این راه در معرض شک و تردید قرار می‌گیرد. شناخت ما از چیزها مبتنی بر وجود چیزها است. حتی اگر وجود خارجی چیزها مشکوک و نامعلوم باقی بماند، لااقل وجود آن در اندیشه شناخته شده است. ولی وجود داشتن آنها در فکر و اندیشه، که شناخت و دانش صوری را تشکیل می‌دهد، نیز ممکن است به یک سبب کارآمد و با کفایت جز عملاً و فعلاً وجود داشتن چیزها وابسته باشد - مثلاً به توسط، یا به سبب ماهیت و طبیعت خود فکر و عقل - و بنا بر این مسئله و مشکل واقعیت داشتن «عین»، اندیشه‌ها برای فلسفه پیچیده‌تر می‌شود و نمی‌تواند به وسیله آن استقرار پیدا کند. سرانجام این تمایل فلسفه طبیعتاً به نتایجی انجامید که سبب پیدا شدن شک در خود شناخت جوهر آفریده‌ها و نه تنها وجود آنها شد. نتایج شناختشناختی شک کردن در وجود ماهیت چیزها مایه پیدایش «مسئله خدا» شد. پس از اوکام، دکارت با پی کردن جریان منطقی استنتاج از ملاحظات آکوئیناس، اثبات وجود شخصی خود را با برهان معروف می‌اندیشم (*cogito*) ادامه داد تا از آن سرانجام به یقین لمّی (*a priori*) خود برای اثبات وجود خدا دست یابد. ولی شکست وی برای اثبات وجود خدا او را به مسئله‌ای رهبری کرد که پیوسته حادث‌تر می‌شد. دکارت وجود خود یعنی وجود فرد آفریده انسان را برای خود به وسیله شناخت

۱۵ رجوع کنید به تحلیل ژرف ت. ایزوتسو درباره این مسئله در کتابش، تصوّر و واقعیت وجود T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existance*، توکیو، ۱۹۷۱؛ نیز پ. موروج، مابعدالطبیعه ابن سینا P. Morewedge, *The Metaphysics Of Avicenna*، نیویورک، ۱۹۷۳؛ نیز رجوع کنید به و. ا. کارلو. تحویلپذیری نهایی ماهیت به وجود در مابعدالطبیعه وجودی، W. F. Carlo, *The Ultimate Rednctihibity of Essence to Existence in Metaphysics*، لاهه، ۱۹۶۶.

شهودی اختباری به اثبات رسانید؛ و این ضرورتی ندارد که بتواند وجود اشیاء بیرون از اندیشه را به اثبات برساند. در حالت وجود خدا مسئله بسیار پیچیده‌تر می‌شود، چه خدا، بر خلاف انسان، در معرض علم شهودی اختباری ما قرار ندارد. آنچه درباره وجود خدا پیچیدگی بیشتر دارد، این است که چون وجود او در اندیشه است، ماهیت او نمی‌تواند شناخته شود، و چون بودن او عین وجود داشتن او است، چنان نتیجه می‌شود که وجود او نیز نمی‌تواند شناخته شود. وجود او – در نظریه تناظر حقیقت – تنها از راه عین هم بودن وجود داشتن و بودن او می‌تواند به طریق عقلی و استدلالی به اثبات برسد که انجام یافتن آن غیر ممکن است. لا اقل تا زمان حاضر اندیشه وجود خدا تنها هنگامی می‌تواند از طریق استدلال عقلی به اثبات برسد، که به ایمان وابستگی داشته باشد. از لحاظ فلسفی، و بنابر گسترش فکری سرچشمه گرفته از ارسطوییگری مسیحی است که بعضی چنان ترجیح می‌دهند که آن را با تعبیر شایسته‌تر مسیحیت ارسطوییگرانه بیان کند. و مسئله شناختناپذیری خدا، و وجود او، و مفاهیم ما بعد طبیعی دیگر درباره واقعیت و حقیقت بالاخره در باختر زمین در قرن یازدهم میلادی به توسط ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی استقرار پیدا کرد.^{۱۶}

برای افزودن دشواری مسئله از خود برخاسته شک درباره خدا – خدایی که آنان از دوره‌های نخستین گسترش اعتقاد مسیحی در نظر داشتند – بر مبنای یک ملغمه تصویری به درجه بالا غیر محتمل از تئوس (*theos*) فلسفه یونانی و یهوه (*yahoweh*) عبرانی و دئوس (*deus*) ما بعدالطبیعه‌ای و مشتق از خدایان سنتی دیگر روایت آلمانی پیش از مسیحی ترکیب و فراهم شده بود. آنچه اکنون اتفاق می‌افتد این است که آن مفاهیم و تصوّرهای جدا از یکدیگر و در واقع متعارض با هم، که زمانی به صورت مصنوعی با یکدیگر جوش خوردند و به صورت یک کل ابهام‌آمیز در آمدند، اکنون از یکدیگر جدا شده‌اند و از این راه بحرانی با درجه بالا در اعتقاد آنان بر خدایی فراهم آمده است که از همان ابتدا در هم و برهم و مغشوش بوده است. علاوه بر این آنان مسیحیت را همچون

۱۶ درباره تشکیل و رشد مسائل و تصوّرهای مورد اشاره قرار گرفته در بند بالا، رجوع کنید به تاریخی از فلسفه W. Windelband ترجمه ج. ه. تافتس J. H. Tufts، نیویورک، ۱۹۵۳، بخش‌های I تا V. به عنوان کتاب مقدماتی خواندنی درباره دوره‌های مربوط، رجوع کنید به و. ه. رایت، W. H. Wright، تاریخی از فلسفه نوین، نیویورک، ۱۹۵۴، فصل‌های I تا XII.

امری تاریخی در نظر می‌گیرند، و چون سه خدایی (تثلیث) جزئی کامل کننده از آن است، دشواری آنان از این جهت بیشتر شده است که صورتبندی هر خداپرستی مسیحی تازه که ساخته شود، باید از بوتۀ امتحان سه خدایی سالم بیرون آید. مفهوم شخص در تصوّر اوگوستینی تثلیث مبهم بر جای مانده، و هر چند بوئتیوس و آکوئیناس و دیگران در طول سده‌های گذشته زمان تا عصر حاضر در آن تلاش کرده‌اند که به تعریف این مفهوم بپردازند، مشکل مسئله همچون گرهی کور پیچیدگی بیشتر پیدا کرده و اغفال آن افزایش یافته است. علی‌رغم تسلیم شدن ایشان به این که محدودیتهای بیشتر در دوران یونانیگری وارد بحث شده و این که اکنون فرهنگ نوین باختری بر مدرسیگری تفوق پیدا کرده است، آنان چنین استدلال می‌کنند که، به جای آنکه خدا تسلیم به کاهش فلسفی و تنزل تا مفهومی تیره و غیر قابل فهم شود، می‌بایستی چنان در معرض تفسیر قرار گیرد و نماینده‌ی جهتی معرفتی شود که رفتن در آن جهت سبب «گسترش» مسیحیت باشد. در این راه اندیشه‌ی یونانی ساختار بنا بر مصلحتی با «دهانه» باز نشان داده شده و بسته و تهدید کننده‌ی به جلوگیری از رشد و تکامل نیست، و چنان است که به آسانی می‌تواند به صورت خداپرستی مسیحی «دهانه باز» در آید که گاه به گاه همچون یک «تکامل» بشری در خطّ مقتضیات تاریخی «رشد» درآید. بنا بر این تا زمانی که خدا همچون سه تا از چیزی در نظر گرفته شود، باید همیشه اجازه‌ی تغییر را با جهان در حال تغییر به سبکی نسبت‌گرانه بدهد؛ و این نسبت‌گری باید مؤمن به دین را از این آزادی محروم نسازد که خدا را با هر مفهومی که به آن علاقه‌مند است در نظر خویش تجسم بخشد، خدا - از کتاب مقدس بوده باشد یا از یونانی یا قرون وسطایی (مدرسیگرانه) یا نوین (وجودیگرانه؟ existential) به طریقی که مؤمن همیشه آزادی قرار گرفتن در صف «آزمایش معاصر» را داشته باشد که جنبه‌ی تاریخی دارد. علاوه بر این و به سبب طبیعت معمایی مفاهیم و تصوّرات ایشان درباره‌ی خدا، خود نام «خدا» نیز هم اکنون برای آنان معمایی و پیچیده شده، تا آن حدّ که آنان در صدد دست کشیدن از آن بر می‌آیند و می‌خواهند آن را به تاریخ بسپارند تا نام تازه‌ای برای آن جعل کند که اشاره‌ی ضمنی و مفهوم شایسته‌تری برای تطابق بیشتر با حضور در زمانی که در آن قرار گرفته و با معتقدات زمان خود داشته باشد.

II

دنیوی (SECULAR) - دنیوش (SECULARIZATION) -

دنیویگری (SECULARISM)

در صفحات گذشته کوشیدم تا به صورتی خلاصه و سطحی وضع حقیقتی معاصر را در جهان مسیحی مغربزمین از نظر خواننده بگذرانم. هر چند که این طرح بسیار مختصر و تلخیص شده بود، چنان گمان دارم که، دست کم به صورت خلاصه و نماینده چشم انداز واقعی، مشتمل بر همه اجزائی باشد که مجموع آنها همه آن مسائل اساسی را شامل می شود که جامعه مسیحی مغربزمین را احاطه کرده و آن را به ستوه آورده است. و از آنجا که مسئله دنیوش مسئله ای نیست که تنها دنیای باختری با آن مواجه شده باشد، باید به این امر توجه داشته باشیم که آزمایش آنان و ایستاری که در برابر این مسئله اتخاذ کرده اند، و توجه به آن می تواند برای مسلمانان بسیار آموزنده و عبرت انگیز بوده باشد. اسلام از این لحاظ با مسیحیت شباهت ندارد که راهی که مسلمانان از آن راه با دنیویگری روبه رو شده اند، به همان گونه و روش نیست که مردمان مغربزمین با آن روبه رو شده اند، و به همین جهت در باورها و معتقدات ما به همان گونه تأثیر نخواهد کرد که در مردمان مغربزمین تأثیر کرده بوده است. از آن جهت چنین است که وضع اسلام، هم از لحاظ دینی و هم از لحاظ تمدنی چنان نیست که مشابه با وضع مسیحیت مردمان باختر زمین بوده باشد. ولی مسائل برخاسته از دنیوش، در عین آنکه از همان گونه نیست که مردمان باختری با آن روبه رو شده اند، به یقین سبب برخاستن اشتباه فراوان در میان ما مسلمانان شده است. آنچه برای ما اهمیت فراوان دارد، این است که مسائل پیش آمده و برخاسته از ورود راههای تفکر و داوری تقلیدی است که به توسط بعضی از دانشمندان و

روشنفکران خودمان که نادانسته در تحت نفوذ باختر زمین قرار گرفته و پیشرفتهای بزرگ علمی و فنی مغربزمین آنان را مبهوت کرده است، در میان ما رواج پیدا کرده است؛ این گونه کسان را که در زیر نفوذ مغربزمین قرار گرفته بوده‌اند، نقصان فهم صحیح و دسترس پیدا نکردن کامل به نگرشها و جهانبینیها و معتقدات اساسی و روشهای تفکر منعکس کننده آنها سبب آن شده است که از راه راست منحرف شوند و اندیشه‌های نادرستی را در میان مسلمانان، به سبب وضع و مقام مؤثری که در جامعه اسلامی داشته‌اند، دانسته یا نادانسته، ترویج دهند، و بدون ضرورتی تخم نادانی و اشتباهکاری را در میان مردمان بیفشانند. وضعی که در میان ما پیدا شده، در آن هنگام صورت بحرانی پیدا می‌کند که به این نکته توجه پیدا کنیم که جامعه اسلامی عموماً از این واقعیت آگاهی ندارد که فرایند دنیوش مشتمل بر چه چیزها است. بنا بر این آنچه اهمیت اساسی دارد به دست آوردن فهم و ادراک روشن آن از طریق کسانی است که از آن آگاهی دارند، و به آن معتقدند و به آن خوشامد می‌گویند، و آن را به دیگران تعلیم می‌کنند و در جهان به حمایت از آن می‌پردازند.

اصطلاح دنیوی ترجمه کلمه انگلیسی secular گرفته شده از اصل لاتینی saecularum به معنی «این عصر» یا «زمان حاضر» است، و این عصر یا زمان حاضر به حوادث این جهان اشاره می‌کند و آن نیز به معنی «حوادث معاصر» است. تأکید معنی وابسته به زمانی خاص یا دوره‌ای از جهان است که همچون یک فرایند تاریخی در نظر گرفته می‌شود. مفهوم دنیوی اشاره به شرط و وضعی از جهان در این زمان خاص یا دوران یا عصر است. پیش از این به آن اشاره کردیم که نطفه معنی به آسانی و به صورتی طبیعی و منطقی در زمینه وجودیگرانه یک جهان پیوسته در حال تغییر قرار دارد که در آن مفهوم نسبی بودن ارزشهای بشری حصول پیدا می‌کند. این اشاره ضمنی مکانی-زمانی موجود در مفهوم secular (دنیوی)، به صورت تاریخی مشتق و متضرع از آن آزمایش و خودآگاهی است که از آمیزش و گدازش سنتهای یونانی-رومی و یهودی با یکدیگر در مسیحیت باختری به دست آمده بوده است. «گدازش و آمیزش» آن جهانبینیهای متعارض با یکدیگر هیلنی (یونانی) و عبرانی (یهودی) است که بر سر فرصت با یکدیگر ترکیب و در مسیحیت وارد شده است، و متکلمان نوین و روشنفکران مسیحی آن را بدان سبب مشکوک و نامعلوم می‌دانند که در نگرشهای قدیمی، هستی و وجود، برای

یونانیان، اساساً مکانی و برای عبرانیان به طریقی زمانی است، و تشویش و اشتباه جهانیینی برخاسته از آن، ریشهٔ مسائل و دشواریهای شناختشناختی و بنا بر این کلامی و خداشناسی شده است. و بدان جهت که جهان تنها در زمانهای نوین هر چه بیشتر در معرض فهم و شناخت ایشان از لحاظ تاریخی قرار گرفته، تأکید بر جنبهٔ زمانی هر چه بیشتر پرمعنی شده و اهمیت خاصی برای آنان پیدا کرده است. به همین دلیل است که آنان سخت دربارهٔ تأیید فهم و تصوّر خویش از نگرش عبرانی نسبت به هستی و وجود، که آن را بیشتر باروح «زمانها» سازگار می‌بینند، تلاش و کوشش می‌کنند، و نگرش هیلنی را همچون اشتباهی اساسی و بزرگ در معرض عیبجوئی قرار می‌دهند، و این مطلب از بیان مختصری که در فصل پیشین گذشت به خوبی آشکار می‌شود.

دنیوش به صورت رهائی انسان، «نخست از کنترل و نظارت دین و سپس کنترل مابعد طبیعی نسبت به عقل و زبان او» تعریف شده است.^{۱۷} عبارت است از «رهانیدن از دریافتهای دینی و شبه دینی، و از هم پاشیدن همهٔ جهانیینیهای بسته، و شکستن همهٔ اسطوره‌های فوق طبیعی و نمادهای مقدّس... از اعتقاد به جبر رهانیدن تاریخ، اکتشاف این امر به توسط انسان که او با قرار گرفتن جهان بر روی دستهایش بر جای مانده است، و اینکه دیگر نمی‌تواند سرنوشت را برای دیوانگیهایش از لحاظ آنچه با او می‌کند در معرض سرزنش قرار دهد این است که توجه خود را از جهانیهای ماورا به این جهان و این زمان برمی‌گرداند».^{۱۸} دنیوش نه تنها جنبه‌های سیاسی و اجتماعی زندگی را شامل می‌شود، بلکه نیز به صورتی اجتنابناپذیر جنبه‌های فرهنگی را نیز در برمی‌گیرد، چه آن بر زوال و ناپدید شدن تعیین دینی نمادهای تکامل فرهنگی دلالت و اشاره دارد.^{۱۹} مستلزم یک «فرایند تاریخی است که تقریباً به صورت یقینی انعکاسناپذیر است، و در آن جامعه و فرهنگ از سر فرود آمدن در برابر نظارت دینی و جهانیینیهای ما بعد طبیعی بسته رهائی یافته‌اند».^{۲۰} این یک «توسعه و گسترش آزادکننده است»، و محصول نهائی دنیوش

(۱۷) به وسیلهٔ متکلم هلندی، کورنلیس فان پورسِن Cornelis Van Peursen، که استاد فلسفه در دانشگاه لیدن بود. این تعریف به توسط هاروی کاکس Harvey Cox متکلم هاروارد در کتابش شهر دنیوی *The Secular City*، نیویورک ۱۹۵۶، ص ۲ نقل شده بوده است (رجوع کنید به همان کتاب، صفحه ۱۳، پاروقی شماره ۱).
(۱۸) کاکس، همان کتاب، ص ۲ و ۱۷.
(۱۹) همان کتاب، ص ۲۰. ۲۰. همان جا.

نسبیت‌گری تاریخی.^{۲۱} پس بنا بر نظر آنان، تاریخ فرایندی از دنیوش است.^{۲۲} اجزاء تمام کننده در ابعاد دنیوش عبارت است از رهائی از طلسم سرخوردگی طبیعت، تقدیسزدائی از طبیعت، و سلب تبرک و تقدس از ارزشها.^{۲۳} مقصود آنان از «رهائی از طلسم سرخوردگی طبیعت» - که مفهوم به وام گرفته شده از جامعه شناس آلمانی ماکس وبر Max Weber، است^{۲۴} - آزاد کردن طبیعت از تکلفات و سربارهای آن است؛ و این امر مستلزم از هم پاشیدن ارواح روحیگرانه (animistic spirits) و خدایان و جادو از جهان طبیعی است، و جدا کردن آن از خدا و متمایز شناختن انسان از آن به صورتی است که انسان دیگر به طبیعت به عنوان یک وجود الاهی به صورتی نظر نداشته باشد که آزادانه بتواند بر روی طبیعت عمل کند، و آن را بنا بر نیازها و نقشه‌های خود به کارگیرد، و از این راه آفریننده تغییر تاریخی و «رشد و توسعه» شود. مقصود آنان از «تقدیسزدایی» از سیاست، حذف کردن قدسیت قانونی از قدرت و سلطه است که شرط لازم تغییر سیاسی و بنا بر آن تغییر اجتماعی لازم برای ظهور یک فرایند سیاسی است. از «تقدیسزدایی» از ارزشها مقصود آنان زودگذر و نسبی کردن همه آفریده‌های فرهنگی و هر نظام و دستگاه ارزشی است که برای آنان مستلزم دین و جهانبینی‌هایی می‌شود که اهمیت پایانی دارد، و چنان است که از این راه تاریخ و آینده برای تغییر باز می‌ماند، و انسان آزاد است که تغییر را بیافریند و خود را در فرایند «تکاملی» غوطه‌ور سازد. داشتن چنین ایستاری نسبت به ارزشها خواستار آن است که انسان دنیوی از نسبی بودن نگرشها و باورهای خویش آگاهی داشته باشد؛ وی می‌بایستی با این اعتقاد زندگی کند که قواعد و مقررات اخلاقی رفتار که راهنمای زندگی خود اوست، با گذشت زمان و عوض شدن نسلا تغییر پیدا می‌کند. داشتن چنین ایستاری مستلزم چیزی است که به نام بلوغ (maturity) خوانده می‌شود، و بنا بر این دنیوش نیز فرایندی از «تکامل» خودآگاهی

(۲۱) همان کتاب، ص ۳۶-۳۰.

(۲۲) همان کتاب در جاهای متعدّد، و رجوع کنید به ص ۱۰۹. (۲۳) همان کتاب، ص ۲۳-۲۱. (۲۴) اصطلاح «طلسمزدائی از جهان» را فریدریک شیلر به کار برده و وبر از او نقل کرده است. اصطلاح دیگری که وبر در این باره به کار برده عقلانیش (rationalization) است. رجوع کنید به وبر، مقالاتی در جامعه شناسی Essays in Sociology، نیویورک ۱۹۵۸، نیز کتاب دیگرش جامعه شناسی دین (Sociology of Religion) بوستون، ۱۹۶۴. رجوع کنید به فصلهای III و V کتاب نخستین؛ و برای مفهوم عقلانیش وبر، توضیح تالکوت پارسن (Talcott Parson) را درباره آن در مقدمه‌ای بر کتاب دوم، ص xxxi-xxxiii ببینید.

انسان از «کودکی» تا «بلوغ» است، و همچون «برداشتن وابستگی و اطاعت دورانهای کودکی و نوجوانی از هر تراز اجتماع است... فرایند بالغ شدن و پذیرفتن مسئولیت».^{۲۵} آنان می‌گویند که این تغییر ارزشها نیز عبارت از نمودهای «بازگرد» است که در «محل تقاطع اثر تاریخ بر انسان و عمل انسان بر روی تاریخ» صورت می‌گیرد و آن را «مسئولیت و پذیرفتن مسئولیت محاسباتی زمان بلوغ» می‌نامند.^{۲۶} اکنون ما باید متوجه این واقعیت باشیم که آنان سبب پیدا شدن تمایزی میان دنیوش و دنیویگری هستند، و می‌گویند در صورتی که اولی مستلزم پیوستگی و ادامه دهانه بازی فرایندی است که در آن ارزشها و جهانیها پیوسته، با تغییر «تکامل» تاریخ در معرض تجدید نظر قرار می‌گیرند، دومی، همچون دین، طرحهایی از یک جهانی بسته و مجموعه قطعی و مطلق و نهایی ارزشهای قرار گرفته هم‌ردیف؛ یک هدف تاریخی نهایی قرار دارند و برای انسان از اهمیتی نهایی برخوردارند. دنیویگری، بنا بر نظر ایشان، بیان‌کننده یک اندیشه‌ورزی (ایدئولوژی) است.^{۲۷} در صورتی که اندیشه‌ورزی یعنی دنیویگری، شبیه فرایند یعنی دنیوش است، و همچنین طبیعت را از طلسم گرفتاری بیرون می‌آورد و سیاست را قدسیّت‌زدائی می‌کند، هرگز به صورت کامل تبرک و قدسیّت ارزشها را از میان نمی‌برد، چه دستگاه ارزشهای خودش را به کار می‌برد، بدان جهت که قصد آن دارد که خود به صورت مطلق و نهایی در نظر گرفته شود، برخلاف دنیوش که همه ارزشها را به صورت نسبی در می‌آورد و گشودگی و آزادی لازم را برای عمل انسان و برای تاریخ فراهم می‌آورد. به همین دلیل آنان به دنیویگری همچون تهدیدی برای دنیوش نگاه می‌کنند و بر آن اصرار دارند که باید هوشیارانه مراقب باشند و از اینکه به صورت اندیشه‌ورزی درآید جلوگیری به عمل آورند. آنان چنان می‌اندیشند که دنیوش کارهای درونی «تکامل» انسان را بیان و توصیف می‌کند. زمینه‌ای که دنیوش در آن حصول پیدا می‌کند، تمدن شهری است. ساختار زندگی عمومی، به اعتقاد ایشان، از حالت ابتدائی به تدریج «تکامل» یافته و به صورت قبیله‌ای و دهکده‌ای و شهرکی و شهری رسیده است - از گرد هم جمع شدن اجتماعی تا توده پیچیده اجتماع؛ و در وضع و حالت زندگی بشری، یا

(۲۶) همان کتاب، ص ۱۲۳.

(۲۵) کاکس، کتاب نامبرده، ص ۱۰۹؛ ۱۱۹.

(۲۷) همان کتاب، ص ۲۱.

مرحله «تکامل» انسان از حالات «کودکانه» تا «بلوغ». تمدن شهری زمینه‌ای است که در آن حالت «بالغ شده» صورت‌پذیر می‌شود؛ زمینه‌ای که در آن دنیوش جایگزین می‌شود، و همچنین سرمشق قرار گرفتن شکل تمدن و نیز سرمشق شدن آن صورت می‌گیرد.

تعریفی از دنیوش که ماهیت طبیعی آن را درست برای فهم توصیف می‌کند، کاملاً متناظر است با آنچه در زندگی روحی و عقلانی و استدلالی و فیزیکی و مادی انسان باختری و تمدن او می‌گذرد؛ و تنها در آن هنگام راست و درست است که برای توصیف طبیعت و شرط وجودی فرهنگ و تمدن باختری به کار رود. این ادعا که دنیوش ریشه در ایمان کتاب مقدس دارد و ثمره‌ای از انجیل است، اصل و اساسی در واقعیت تاریخی ندارد. ریشه‌های دنیوش نه در ایمان انجیلی، بلکه در تفسیر ایمان انجیلی به توسط انسان باختری قرار دارد. نه ثمره انجیل بلکه ثمره تاریخ طولانی تعارضهای فلسفی و ما بعد طبیعی در جهانینی عقلانی محض انسان باختری است. وابستگی تفسیر و جهانینی به یکدیگر، در تاریخ عمل می‌کند و همچون یک «رشد» به نظر می‌رسد؛ در واقع منطقاً در تاریخ چنین بوده است، بدان جهت که برای انسان باختری حقیقت، یا خود خدا، با گذشت زمان و تاریخ در خود انسان تجسم پیدا کرده است.

در میان همه دینهای بزرگ جهان، تنها مسیحیت مرکز پیدایش خود را از بیت المقدس به رم انتقال داد، و با این کار باختری شدن مسیحیت و نفوذ تدریجی و متوالی عناصر باختری در آن در دوره‌های مختلف آغاز شد، و تاریخ آن یک نیروی حرکت به سوی دنیوش را پدید آورد و به آن شتاب بخشید. از دیدگاه مسلمانان، پیوسته دو گونه مسیحیت وجود داشته است: یکی مسیحیت آغازی و صحیح، و دیگری روایت باختری آن. مسیحیت اصلی و درست با اسلام توافق و تطابق دارد. کسانی که پیش از اسلام به تعلیمات اصلی و واقعی مسیح (علیه السلام) ایمان داشتند، مؤمنان واقعی (مؤمن، مسلم)، بودند. آنان پس از ظهور اسلام، اگر از اسلام آگاه می‌شدند و ایمان و اطاعت (اسلام) آنان صادقانه بود، به صف اسلام می‌پیوستند. و کسانی که از همان آغاز وضع را دگرگون ساخته و از پیروی درست و واقعی تعلیمات مسیح (علیه السلام) خارج شده بودند، مبتکران و آغاز کنندگان مسیحیت باختری شدند، یعنی مسیحیانی که امروز با آنان روبه رو هستیم. از آنجا که کتاب مقدس ایشان، انجیل، به صورت جزئی از آنچه واقعاً به مسیح (علیه السلام) وحی شده بود گرفته شده است، قرآن آنان را در طبقه مردمان

دارای کتاب (اهل الکتاب) معرفی کرده است. در میان اهل کتاب، و با اشاره به مسیحیت غربی، آن کسانی که باطناً اعتقادی به آموزه تثلیث و تجسد و فدیة و نظایر اینها ندارند، و به خدای یگانه و پیامبری عیسی (علیه السلام) مؤمنند که برای آنان دعا و نماز قرارداد و به کارهای نیکی پرداخت که پیروانش نیز چنان می‌کنند، و با این همه از وجود اسلام ناآگاه مانده‌اند، از جمله آن کسانی که در قرآن مجید نزدیکی و محبت نسبت به مسلمانان دارند.^{۲۸} تا به امروز مسیحیان از این قبیل و مردمان دیگری از اهل کتاب شبیه به آنان در میان افراد نوع بشر یافت شده‌اند؛ و به این گونه کسان است که در قرآن حکیم عنوان مؤمن (باور دارنده) داده شده است.

به سبب اشتباهی که بر اثر نفوذ عناصر باختری پیدا شده، دین از آغاز گسترش به شدت در برابر تعلیمات مسیحیت به مقاومت برخاسته و تعلیمات صحیح آن را به صورتی رقیق و کمرنگ معرفی کرده است. نه عبرانیان و نه مسیحیان آغازین، هیچ کدام از «اصولگیری» (رادیکالیسم) دین بدان صورت که در معنی تازه خود پس از گسترش دنیوش به عنوان مسیحیت باختری پیدا کرده، هیچ یک خبری نداشتند، و تفسیر تازه مبتنی بر خواندن - یا بد خوانده - پیدا کرده است، و تجربه معاصر و آگاهی یافتن از روح و اندیشه گذشته چیزی جز حدس نیست. گواهی تاریخ، مسیحیت آغازین را به صورتی استوار مخالف با دنیوش نشان می‌دهد، و این مخالفت برخاسته از خوار شمردن طبیعت و بی بهره کردن آن از اهمیت روحانی و خداشناختی آن است، در سراسر تاریخ شکست خوردن نبرد آن بر ضد نیروهای دنیویسازی سنگربندی کرده به صورتی محالما در آستانه مسیحیت باختری ادامه یافت. جدا شدن کلیسا و حکومت از یکدیگر، و نیروهای دینی و زمینی، هرگز نتیجه کوشش مسیحیت برای به وجود آوردن دنیوش نبود؛ برخلاف، نتیجه ایستار فلسفی دنیوی باختری در مقابل چیزی بود که آن را تخطی و دست اندازی ضد دنیوی مشتمل بر اضداد کلیسا و بنا شده بر روی تعلیمات گلچین شده دین می‌دانست. این جدا شدن برای مسیحیت به منزله یک وضع موجود در شکست خوردن جنگ بر ضد نیروهای دنیوی به شمار می‌رفت؛ و هنگامی که آن وضع موجود به تدریج فرسوده و فاسد شد، سرانجام به صورتی درآمد که در زمان حاضر کمتر زمینه‌ای

برای دین بر جای مانده است که بتواند در آن نقشی مهم و اجتماعی در کشورهای دنیوی جهان باختری ایفا کند. علاوه بر این کلیسا در آن هنگام که قدرت را به دست داشت، همیشه با هشپاری و مراقبت در آن می‌کوشید که بر ضد تحقیق علمی و عقلانی محض حقیقت به مخالفت برخیزد، که در پرتو اوضاع و احوال فراهم آمده در زمان حاضر، آن گونه تحقیق علمی و پژوهش عقلانی که در باختر زمین گسترش یافته، با وجود این، به صورت جزئی قابل اثبات به نظر می‌رسد. برخلاف دنیوش، مسیحیت همیشه درباره پیروی از یک جهانیینی ما بعد طبیعی «بسته» سفارش می‌کرده است، و آن در حقیقت به «سلب تقدیس» از ارزشهای مشتمل بر بتان و شمایلها و مجسمه‌ها پرداخته است؛ آنها را در قالب خود جذب می‌کرده است. علاوه بر این خود را آگاهانه در مشروع ساختن قدرت و اعتبار سیاسی وارد می‌ساخته که لعنت و تکفیر برای فرایند دنیوی کردن محسوب می‌شود. باختری شدن مسیحیت، پس از آن، به دنیوش آن پرداخت. دنیوش نتیجه بد به کار بردن فلسفه یونانی در خداشناسی و علم کلام و ما بعد طبیعه‌ای است که در قرن هفدهم به صورت منطقی به انقلاب علمی آغاز شده به توسط دکارت منجر شد که درهای شک شکاک‌گیری (skepticism) را گشود؛ و به دنبال آن در قرنهای ۱۸ و ۱۹، این درها بر روی بیخدائی (atheism) و لادریگری (agnosticism) باز شد؛ بر روی سودمندیگری (utilitarianism) و تاریخیگری (هیستورلیسیسم). مسیحیت در آن کوشیده است که در مقابل دنیوش مقاومت نشان دهد، ولی در این کار شکست خورده، و خطر در آن است که چون گرفتار شکست شده، متکلمان صاحب نفوذ نوین به مسیحیان اصرار کنند که به دنیوش ملحق شوند. ادعای وهمی ایشان به اینکه آن فرایند تاریخی که جهان را به صورت دنیوی در آورده، ریشه‌هایی در ایمان مسیحی دارد و ثمره‌ای از انجیل است، می‌بایستی همچون راهی خردمندانه برای کوشش در رها ساختن مسیحیت غربی از حیص و بیصهای (dilemmas) خود ساخته‌اش بوده باشد. در صورتی که بدون شک راهی ساده و بی‌تزویر به نظر می‌رسد، منهدم‌کننده خود نیز هست، چه این ادعا مستلزم وارد آوردن این اتهام است که در مدت دو هزار سال گذشته نسبت به زمان حاضر، مسیحیان و از جمله ایشان حواریان مسیح و قدیسان و متکلمان و نظریه‌سازان و دانشمندان، انجیل را نفهمیده و آن را بد تفسیر کرده‌اند، و بدین گونه مرتکب اشتباهی بزرگ شده‌اند، و مسیحیت را در جریان تاریخ عقلی و روحی خویش

گمراه کرده‌اند. و این در واقع همان چیزی است که آن کسان می‌گویند که چنین ادعایی را دارند. اگر آنچه می‌گویند با ارزش پذیرفته شود، دیگر چگونه آنان و مسیحیان به صورت عام می‌توانند یقین پیدا کنند که آن مسیحیان قدیم و پیروان ایشان در طول قرن‌ها که بد فهمیده بودند، چگونه بد تفسیر کردند و گرفتار اشتباه شدند و مردمان را در کاری به این بزرگی و اهمیت اجتماعی به گمراهی کشاندند و آن را به عمد پیام دنیوی مهم و قاطع انجیل و دنیوی کردن (دنیوش) و وظیفه دنیوی کردن کلیسا دانستند، نیز به همین گونه درباره موضوعی حیاتی از دین و خود اعتقاد گرفتار بد فهمی و بد تفسیر کردن و دچار اشتباه شدن و مردمان را به گمراهی کشاندن و گرفتار اشتباه نکرده‌اند؛ و درباره آموزه تثلیث؛ و درباره آموزه تجسد؛ و درباره آموزه فدییه و باز خرید، و درباره گزارش دادن reporting و صورتبندی formulation و متصوّر سازی conceptualization وحی؟ از آنجا که می‌بایستی این مطلب و باور کردن آن برای آنان حایز اهمیتی بوده باشد تا به آن باور کنند که خبر و گزارش مسیحیان قدیم درباره ماهیت خدا که خود را بر ایشان آشکار کرده است صحّت دارد، دیگر برای آنان حل این مسئله با متشبّث شدن به اعتقاد به «تکامل» انسان و تاریخیگری و نسبیّت حقایق بنا بر آزمایش و خود آگاهانه بودن هر مرحله از «تکامل» بشری و تاریخ بیحاصل خواهد بود، چه ما نمی‌توانیم پاسخی تنها مبتنی بر آزمایش شخصی و خودآگاهی و حدس «علمی» به دست آوریم که با آن هیچ ملاکی برای شناخت و رسیدن به یقین همراه نیست. آنچه آنان می‌گویند چنین معنی می‌دهد که خدا وحی خود را بر ایشان نازل کرد یا خود را به آنان نشان داد، و این در آن هنگام بود که انسان مرحله کودکی «تکامل» را می‌پیمود. انسان «کودک» سپس وحی را تفسیر کرد و آن را به صورتهای معمائی و آموزه‌ای برای بیان ایمان و باور داشتن خود به آن در آورد. سپس در آن هنگام که انسان «به مرحله بلوغ رسید»، این مطلب را دریافت که متصوّر سازی «انسان» کودکان دیگر برای او کافی نیست تا بتواند ایمان خویش را در وقت لازم بیان کند، و بنا بر این باید آنها را با رشد خود گسترش دهد، و گرنه آنها غیرکافی و ناشایسته به جای خواهند ماند. بنا بر این آنان چنین عقیده دارند که متصوّر سازی اعتقادی و آموزه‌ای «تکامل پیدا می‌کند»، ولی این «تکامل» بدان جهت نیست که از آغاز بالضروره شایسته و لایق نبوده‌اند، بلکه بدان سبب است که چون انسان «تکامل» پیدا می‌کند، اگر آنان نیز به همین گونه «تکامل» پیدا نکنند، غیرشایسته و نامناسب خواهند

بود. به نظر ما این گونه بحث کردن درباره مسئله قابلیت اعتماد و معتبر بودن گزارش وحی را حلّ نمی‌کند، و اگر آن ساخته یک انسان «در مرحله کودکی» بوده باشد، هر چه بیشتر چنین است. علاوه بر این چنین راه کامل کردن دین با نظریه تکاملی رشد، چنان می‌نماید که ما را به صورت منطقی به استدلال دوری می‌کشاند. چرا باید خدا وحی خود را به یک انسان «در مرحله کودکی» نازل کند، یا خود را بر او آشکار سازد و نه بر یک مرد «بالغ» مخصوصاً در آن هنگام که خدای آفریننده انسان، می‌بایستی بداند که کدام مرحله از رشد برای دریافت وحی به توسط او شایسته‌تر است؟ حتی یک انسان هرگز پیغامی را بدین گونه برای یک کودک روانه نمی‌سازد، و خود را به صورتی پرمعنی بر او آشکار نمی‌کند. ممکن است آنان چنین پاسخ دهند که خدا وحی خود را بر انسان بالغ نازل نکرد و خود را در برابر او آشکار نساخت، بلکه به جای آن با انسان «کودک» چنین کرد، درست برای آنکه فرایند بلوغ آن کودک بر وی چنان بگذرد که چون به مرحله «کمال» و «بلوغ» می‌رسد، توانائی آن را داشته باشد که معنی و هدف واقعی آن را بفهمد. ولی پس از آن، حتی در مرحله ادّعائی «بلوغ» در این عصر و دوران نوین و دنیوی، انسان باختری هنوز به صورتی غیرشایسته از خدا خبر می‌دهد، و هنوز برای دست یافتن به معنائی برای خدا کورمالانه عمل کند. سپس چنین به نظر می‌رسد که انسان غربی که به این روایت از مسیحیت اعتقاد دارد، می‌بایستی یا این را بپذیرد که انسان هنوز در مرحله «کودکی» خود قرار گرفته است، یا اینکه وحی یا قابل تصورسازی معنی و هدف از آغاز بالضروره ناتمام و غیرکافی است. از لحاظ خود وحی، برای ایشان غیرممکن است که پس از شک به یقینی قاطع دست پیدا کنند که به صورتی قابل اعتماد صورتبندی و گزارش شده باشد، چه گذشته از گزارش قدیس برناباس و گزارشهای هم‌ارز آباء یسوعی پیش و پس از نیقیه، گزارشهایی وجود دارد مخالف با گزارشی که بر روی آن متصورسازی روایت «رسمی» مسیحیت اکنون شناخته ما بنا شده است.

انسان باختری همیشه تمایل به آن دارد که به فرهنگ و تمدن خود همچون پیشتاز فرهنگی بشر نگاه کند؛ و تجربه و آگاهی خود را از جمله آنهایی بداند که از «تکامل یافته‌ترین» نوع است، و چنان است که گوئی ما همه در فرایندی کند و خسته کننده به دنبال آنان روانیم، و در موقع به همان تجربه و خودآگاهی دسترس پیدا خواهیم کرد. با این وضع است که آنان، با معتقد بودن به نظریه‌های بیمعنی و عبث خود در دوره تکامل

بشری، به تاریخ و تکامل بشری و دین و آزمایش دینی و خودآگاهی نگاه می‌کنند. ما ارزش و اعتبار صحت داشتن ادعای ایشان را، با نظر داشتن به دینوش و آزمایش و خودآگاهی و اعتقاد آنان، طرد می‌کنیم. دنیوشی که ماهیت حقیقی خود را در آن هنگام آشکار می‌سازد که به کار توصیف کردن انسان باختری و فرهنگ او می‌پردازد، نمی‌تواند در آن صورت همچون کاری صحیح و دارای حقیقت پذیرفته شود که قصد آن توصیف هر چیز است که برای جهان و انسانی که در آن است اتفاق می‌افتد، و مدعی آن است که اسلام و مسلمان، و حتی شاید همه دینهای شرقی و متدینان به آنها را نیز شامل می‌شود. اسلام به صورت کلی چسباندن مفاهیم دنیوی، یا دنیوش، یا دنیویگری را به خود طرد می‌کند، از آن جهت که به آن تعلق ندارند و از هر لحاظ نسبت به آن بیگانه محسوب می‌شوند؛ آنها فقط نسبت به تاریخ عقلی آزمایش و آگاهی دین مسیحی باختری صورت امری طبیعی پیدا کرده‌اند و به آن تعلق دارند. ما، بر خلاف مسیحیت باختری، برای تأیید ما بعد طبیعی و کلامی سخت متکی به نظریه‌های فلاسفه و دانشمندان ما بعد طبیعه و دیرینشناسان و مردمشناسان و جامعه‌شناسان و روان‌تحلیلگران (پسیکانالیستها) و ریاضیدانان و زبان‌شناسان و دیگر دانشمندان نیستیم که اغلب آنان، اگر نگوئیم همه آنان، از زندگی دینی برخوردار نیستند، و بدون شک و تردید نه چیزی از دین می‌دانند و نه به آن باور دارند؛ کسانی که یا شکاک (akeptic) بوده‌اند، یا از لادریان (agnostics) یا از بیخدایان، و همه شکاکان. در مورد دین ما می‌گوییم که برای شناختن آن خود و خویشتن انسان عنوان موضوع «اختبار و تجربه» اختباریگری (empiricism) خود او را پیدا می‌کند، بدان صورت که تحقیق و رسیدگی دقیق نسبت به شخص خود همچون علمی می‌شود که بر تحقیق و مشاهده از خود به توسط خودش در جریان ایمان و اطاعت صمیمانه نسبت به شریعت و قانون وحی شده است. بنا بر این، شناخت درباره دین و آزمایش دینی، تنها با تحقیق عقلی محض و تفکر صورت‌پذیر نمی‌شود. ما بعد طبیعه بدان گونه که ما آن را می‌فهمیم، یک علم وجود و هستی است که نه تنها مستلزم مشاهده و تفکر عقلانی است، بلکه بر شناختی متکی است که از طریق فداکاری و وفاداری عملی نسبت به آن هستی به دست می‌آید که ما او را مشاهده می‌کنیم و صمیمانه با اطاعت مطلق از وی مطابق با نظامی آشکارا تعریف شده و قانونی وحی شده اطاعت و فرمانبرداری ابراز می‌داریم. اعتراض ما به اینکه قدرتهای آنان، که افکارشان مبتنی بر صورتبندی و تفسیر

واقعیت‌های زندگی و وجود بشری است، بدان جهت قابل اعتماد کردن و پذیرفتن به صورت یک دین نیست، بلکه مربوط به زمینه‌ای است که در بالا از آن سخن گفتیم و از همین جهت پذیرفتنی و به اندازه کافی معتبر است. ما از آن جهت دین را تنها در نظر می‌گیریم که نمی‌توانیم از نتیجهٔ دنیوش، بدون اینکه پیش از آن به دین متشبث شده باشیم، سخن بگوییم، و سبب آن این واقعیت است که دین عنصر بنیادی در زندگی و وجود بشری است که دنیوش برضد آن به کار برخاسته است. حال در مورد آنان چنان به نظر می‌رسد که تعریف کردن از دین را جز از طریق تاریخی و ایمان به صورت مبهم بیان شده دشوار دیده‌اند، و به جای تعریف و تحدید دین به تعریف و تحدید قدرتهای دنیوی پرداخته‌اند که در هنگام سخن گفتن از دین به آن همچون بخشی از فرهنگ و سنت اشاره می‌کنند؛ همچون نظامی از باورها و عملها و ایستارها و ارزشها و آرزوها که از تاریخ آفریده شده‌اند و از مواجهه و برخورد انسان با طبیعت، و اینکه در تاریخ تکامل پیدا می‌کنند و در معرض فرایند «رشد و توسعه» قرار می‌گیرند، درست به همان گونه که خود انسان «تکامل» می‌یابد و در معرض فرایند «رشد» قرار می‌گیرد. در این راه دنیوش، بدان گونه که آن را تعریف کرده‌اند، به توسط کسانی از ایشان که خداپرست بوده باشند، خود را با مسئله‌ای دشوار مواجه می‌بینند، چه انسان چنان باور می‌کند که باور و ایمان و اعتقاد او در قالب خاصی ریخته شده است - که بنا بر نظر بیخدایان پنداری بیش نیست - واقعی و ابدی است؛ در صورتی که از لحاظ واقعیت - لااقل بنا بر نظر خداپرستان نوین - می‌بایستی تغییر و «رشد پیدا کند»، به همان گونه که انسان و تاریخ «رشد پیدا می‌کند».

حال این نگرش که دین در خط «تکامل» انسان «رشد پیدا می‌کند» از لحاظ ایشان درست است، درست به همان گونه که دنیوش درست است و همچون یک رشد تاریخی در آزمایش و وجدان و خودآگاهی آنان دیده شده است.^{۲۹}

این را از آن جهت می‌گوییم که، از دیدگاه اسلام، هر چند مسیحیت باختری مبتنی بر

۲۹) حتی فلسفه در مغربزمین رفته رفته به آنجا رسیده است که نمی‌تواند پاسخی قاطع به پرسش دایمی خود دربارهٔ حقیقت و صدق بدهد. فلسفه در آن می‌کوشد که تنها «چشم‌انداز حقیقت» عصری را که در آن بحران حقیقت وقوع پیدا کرد روشن سازد، و بنا بر این اکنون همچون یک «علم باز» در نظر گرفته می‌شود. طرفداران این نگرش آشکارا نمایندگان روح دنیوش به شمار می‌روند که خواستار «باز بودن» در هر رؤیت حقیقتند. مثلاً رجوع کنید به جی. ا. راوچ، گزینه‌های فلسفی معاصر و بحران حقیقت، G. A. Rauche, *Contemporary Philosophical Alternatives and the Crisis of Truth*، لاهه، ۱۹۷۰.

وحی است، یک دین وحی شده بدان معنی که اسلام چنین است نیست. بنا بر این اسلام برترین و زنده‌ترین آموزه مسیحیت باختری همچون تثلیث و تجسد و بازخريد و فديه و ديگر جزئیات اعتقادی مربوط به آنها، آفریده‌های فرهنگی است که قرآن مجید به صورت قطعی و صریح منکر رسیدن آنها از طریق وحی شده است. نه تنها قرآن، بلکه منابع پیدا شده در داخل مسیحیت نخستین، به همان گونه که اشاره کردیم، منکر اصل الهام و وحی داشتن آنها به صورتی بوده‌اند که این انکارهای به صورت تاریخی معتبر به عنوان مدرک و دلیلی خلاصه شده، معرف زمینه‌های سنگینی برای شک داشتن در قابلیت اعتماد داشتن و درست بودن گزارش و تفسیر بعدی و تصوری از وحی فراهم آورده باشد.

قرآن کریم در حقیقت تأیید کرده است که عیسی (علیه السلام) را خداوند متعال به پیامبری مبعوث کرد، با وحی شناخته شده به صورت الانجیل، ولی در عین حال منکر صحّت وحی بدان صورت بودند که پیروان بعضی از ادیان و حواریان عیسی (علیه السلام) اظهار داشته‌اند.

در قرآن مجید عیسی (علیه السلام) همچون پیامبری برای بنی اسرائیل فرستاده شد و وظیفه او این بود که انحراف آنان را از پیمانی که با خدا بسته بودند اصلاح کند، و آن پیمان با پیمان دیگری مورد تأکید قرار گرفت؛ در این پیمان تازه خبرهای خوشی (انجیل) از نزدیکی زمان رسیدن دین جهانی (اسلام) آمده بود که می‌بایستی به توسط معلّمی بزرگ استقرار پیدا کند که نام احمد (محمد) دارد. پیمان دوم چنان مقرر شده بود که تا ظهور اسلام معتبر است، و در این هنگام وحی کامل و نهائی همه و حیهای پیشین را در میان نوع بشر لغو خواهد کرد.^{۳۰} بدین گونه خداوند در قرآن کریم مسیح (علیه السلام) را مأمور استقرار بخشیدن به یک دین تازه به نام مسیحیت قرار داده است. چند نفر دیگر از شاگردان و حواریان، و از جمله آن پاول (بولوس) بودند که از وحی نخستین انحراف پیدا کردند و از تعلیمات صحیح مبتنی بر آن دور شدند، و به آن آغاز کردند که از دین تازه‌ای تبلیغ کنند و مقدمات را برای به راه افتادن دین تازه‌ای فراهم آورند که بعدها به نام

۳۰ رجوع کنید به المائدة (۵): ۴۹؛ ۷۵؛ ۷۸؛ ۱۲۱-۱۱۹؛ آل عمران (۳): ۵۱-۴۹؛ ۷۷-۷۹؛ النساء (۴): ۱۵۷؛ ۱۷۱؛ التوبة (۹): ۳۱-۳۰؛ الرعد (۱۳): ۳۸-۳۹؛ الصّفّ (۶۱): ۶؛ ۹؛ البقرة (۲): ۱۰۶؛ ۱۴۰-۱۳۵؛ صبا (۳۴): ۲۸.

مسیحیت خوانده شد. در آغاز نام «مسیحی» برای متدین به این شناخته نبود، و این دین با گذشت زمان انتشار یافت تا اینکه نشانیها و مشخصات و صفات آن شکل به خود گرفت و تثبیت یافت و به روشنی شناخته شد. به صورت دین یک فرهنگ و تمدن درآمد که در جهان به نام مسیحیت معروف بود. این واقعیت که مسیحیت نیز قانون وحی شده (شریعت) نداشت، در تعلیمات و گفته‌ها و اعمال نمونه (یعنی سنت) یسوع (علیه السلام) بیان شده بود، و این خود مهمترین اشاره به آن است که مسیحیت که همچون دینی تازه آغاز پیدا کرد، به توسط بانی فرض شده آن چنین ادعائی نداشت، و نه خدا که او را فرستاده بود انجام چنین مأموریتی را بر عهده او قرار داد. بنا بر این مسیحیت، از آن لحاظ که آفریده انسان است، به تدریج نظام مراسم و آداب خود را با اخذ از فرهنگها و سنتهای دیگر یا ساختن از جانب خود گسترش داد؛ و در مراحل متوالی معتقدات خود را، همچون در نیقیه و قسطنطنیه و خلکیدون، تصفیه کرد و روشن ساخت. چون قانونی وحی شده نداشت، قوانین رومی را به خود جذب کرد؛ و چون از جهانیینی مناسبی برخوردار نبود که از وحی سرچشمه گرفته باشد، آن را از فکر و اندیشه یونانی-رومی به عاریت گرفت، و بعدتر از آن یک خداشناسی و فلسفه ما بعد طبیعی ساخته و پرداخته به وجود آورد. به تدریج به ایجاد جهانشناسی مسیحی مخصوص به خود پرداخت، و هنرها و علوم آن در داخل بینش یک جهان مسیحی متمایز و جهانیینی آن رشد و تکامل پیدا کرد.

مسیحیت باختری، از قدیمترین تاریخ خود، به همان گونه که اشاره کردیم، در تحت سلطه نفوذهای رومی و همراه با آن لاتینی شدن نمادها و مفاهیم عقلانی و خداشناختی آن قرار گرفته بود که ریشه در فلسفه و جهانیینی ارسطوئی و عناصر دیگر غربی داشت، و به تدریج طبیعت را از گرفتاری از طلسم بیرون آورد و آن را از اهمیت روحانی محروم ساخت. این محرومیت و حوادث طبیعت از آن جهت که «چیزی» بدون داشتن معنی مقدس بود، در واقع عنصر مهم در آغاز پیدا شد فرایند دنیوش در مسیحیت غربی و جهان باختری به شمار می‌رود. مسیحیت از داشتن و به صورت مسیحی در آوردن این عناصر بی بهره بود، و ندانسته، و سپس از روی ناچاری، روا داشت که گسترشهای دنیویساز به وجود آمده به توسط نیروهای خارجی در آغوش خود آن بیرحمانه و سنگدلانه در امتداد خطوط منطقی فلسفه و خدا شناسی و ما بعد طبیعه و علم پیش

روند، و سرانجام ضربه بحرانی و خطرناک آن، تقریباً بسیار دیر، در ازمنه نوین صورتپذیر شد. مفهوم باختری دین در نگرش ما در زیر نوع و گونه دین تبلیغ شده خدایی، بدان معنی قاطعی که قابل تطبیق بر اسلام است، قرار نمی‌گیرد. برای اشاره کردن به یک مثال علمی، طبقه‌بندی ناتان سودربلوم از مسیحیت به عنوان دین ابلاغ شده الهی با گونه‌شناسی دین او سازگار نیست.^{۳۱} برای ما به صورت عمده یک شکل سفسطه‌آمیز از دین فرهنگی است که وجه‌تمایز آن تنها این واقعیت است که مدعی مالک بودن کتابی وحی شده است که، هر چند این سخن به صورت جزئی راست است، با وجود این مقصود از آن چنین نبوده و این اجازه را نیافته بوده است که همه افراد نوع بشر به آن کتاب به همان گونه دعوت شوند که یک کتاب دینی وحی شده از آغاز پیدایش خود مردمان را به پیروی از آن دعوت می‌کند، بدون آنکه منتظر «انتشار» و گسترش بیشتر آن در خود دین و قوانین مقدس آن باقی بماند. یک دین وحی شده، بدان گونه که ما آن را می‌فهمیم، از همان آغاز کفایت و شایستگی آن برای نوع بشر کافی و کامل است. قرآن مجید می‌گوید که اسلام از پیش کافی و وافی برای نوع بشر ساخته شده، و این ادعای رسیدن به کمال و تمامیت از همان آغاز تاریخ آن صورت تحقق پیدا کرده است. نام اسلام از همان ابتدای تاریخ آن به این دین داده شده بود، و به همین گونه نام مسلم نیز از همان زمان به متدینان به این دین اختصاص یافت. خود رسیدن وحی در طول زندگی رسول خدا صلوات الله و سلامه علیه صورت اتمام پیدا کرد، و شخص او در دوران حیات خویش به تفسیر آن می‌پرداخت و قانون مقدس آن نمونه‌هایی در تعلیمات و افکار و گفته‌ها و اعمال سرمشق وی (سنت) داشت. حتی اصحاب و یاران و معاصران وی به طریقی عمل می‌کردند که خدا وحی کرده بود و ملاک و استانده‌ای (استانداردی) برای آیندگان به شمار می‌رفت؛ و هنگامی که پیامبر خدا (ص) در میان ایشان بود، مسلمانان درباره مسائل پیش آمده در ضمن انجام دادن روزانه وظایف دینی خویش از او پرسش می‌کردند و از رفتار و روشی که باید انتخاب کنند آگاهی به دست می‌آوردند، و او صلوات الله و سلامه علیه راه راست را برای عمل و راهنمایی در اختیار ایشان قرار می‌داد، و آیندگان از پاسخهای داده شده به این گونه پرسشها دستوری برای زندگی به

۳۱ رجوع کنید به کتب وی، مبحث وحی. Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, لندن، ۱۹۳۳.

دست می آوردند. همه آنان رفتاری درست و به صورتی آگاه از روش عمل آن داشتند، و این نشانه‌ای از آگاه بودن ایشان بر این امر بود که دین آنان آخرین وحیی است که از خداوند متعال می‌رسد، و آخرین دین برای نوع بشر، و حامل آن آخرین پیامبری است که در میان افراد نوع بشر ظهور پیدا می‌کند. آن عصر در تاریخ به صورت ملاکی برای آینده در آن درآمد و چنان می‌نمود که حقیقت و ارزشهای آینده که همگان را به آن رهبری می‌کنند همه در آنجا قرار گرفته‌اند، بدان سان که اسلام و زمان پیغمبر بزرگوار آن (صلوات الله و سلامه علیه) همیشه شایسته و همیشه کافی و همیشه «نوین» یا نو است، و همیشه بر زمان از آن جهت سبقت دارد که مافوق تاریخ است. از این راه اصول اساسی آنچه دین را یک امر واقعاً وحی شده می‌سازد، تمام و کامل شد، و به همین دلیل است که ما می‌گوییم اسلام از تحقق یافتن خود از نخستین لحظه وجود فعلی خویش آگاه و با خبر بوده است. و به همین مافوق تاریخ است و مطیع آن گونه از «تکامل» و «رشد» و توسعه «خود یافته» نبوده است که مسیحیت آن را تجربه کرد و به این تجربه ادامه خواهد داد. با وجود آنکه بعضی از ما هنوز اصطلاحات «سنت» و «سنتی» (traditional) را در زمینه اسلام به کار می‌بریم، این اصطلاحات به آن گونه از سنت اشاره‌ای ندارد که منشأ آن فعالیت آفریننده بشری بوده باشد و در تاریخ تکامل پیدا کند و به نام فرهنگ (culture) خوانده می‌شود.^{۳۲} آنها همیشه به پیامبر بزرگوار (صلوات الله و سلامه علیه) اشاره دارد، و به راههای دینی و به روشهای پیامبری که بر «سنت» ابراهیم بوده‌اند؛ و این سنت با وحی و تعلیم از جانب خدا آغاز شد، نه آنکه به توسط انسان معمولی به وجود آمده و دست به دست گشته باشد تا از گذشتگان به آیندگان برسد. بنا بر این، ما که اکنون از آن راه و روش دینی پیروی می‌کنیم، در واقع پیرو آن «سنت» به شمار می‌رویم. چون اسلام دینی مافوق تأثیرهای «تکامل» بشری و تاریخیگری است، ارزشهای تجسم یافته در آن مطلق است؛ و این بدان معنی است که اسلام از بینش مطلق مخصوص خود نسبت به خدا و جهان و حقیقت و بشر برخوردار است؛ و از تفسیر وجودشناختی و جهانشناختی و روانشناختی آن؛ و از جهانبینیهای مخصوص به آن و این بصیرت و بینش که آینده و آخرت اهمیت نهائی برای نوع بشر دارد. و بنا بر این چون چنین است، مفهوم

(۳۲) مقصود ما در اینجا اشاره و ارجاع به مفهوم نقل است.

تقدیسزدائی ارزشها را، در صورتی که به معنی نسبی بودن همه ارزشهای گرفته شده باشد که پیوسته در تاریخ تکرار می‌شود، کاملاً طرد می‌کند؛ و این به معنی ارزشهایی است که بر ضد اسلام در گردش است، و بر ضد حقیقتی که به صورت جزئی در دنیای دیگر دینهای جهانی و در سنتهای نیکوی انسان و جامعه او (المعروف) وجود دارد. برای اسلام تقدیسزدائی از هر نظام ارزشی که نیازمند تقدیسزدائی است، نمی‌تواند وجود داشته باشد، بدان جهت که در اسلام همه نظامهای ارزشی که نیازمند تقدیسزدائی بود، و همه آفریده‌های فرهنگی ساخته انسان و از جمله بتها و شمایلها، از پیش به توسط اسلام به تقدیسزدائی شده و نیازی به «تکامل» ارزشها یا نسبی بودن آنها وجود ندارد، چه ارزشهای آنکه مشتمل بر ارزشهای جزئی موجود در دیگر دینهای جهانی و بر وجود خیر و نیکی می‌شد، پیش از آن برای نوع بشر جنبه نهائی داشت. و نیز چنین است در حالت «تقدیسزدایی» از سیاست و قدرت سیاسی و اقتدار. در اسلام، حتی بیش از آنچه در مسیحیت دیده می‌شد، تقدیسزدائی از سیاست در اصل اندیشه‌ای بود که به تدریج در تاریخ تحقق پیدا کرد؛ از همان آغاز شناخته بود و با خود اسلام آغاز شد. اسلام واقعاً از سیاست تقدیسزدائی کرد، ولی نه تا حدی که آنان در نظر دارند، چه اسلام خود بنا شده بر قدرت الاهی و قدرت مقدس پیامبر اکرم (صلوات الله و سلامه علیه) بود که کمتر از اندیشیدن درباره قدرت خدا نبود، و بر قدرت آن کسان که از نمونه او تقلید می‌کنند. بنا بر این هر مسلمان به صورت فردی، و همه مسلمانان به صورت گروهی در اجتماع و در ملت و در جامعه (امت)، برای هر فرد و هر حکومت و دولت منکر قدسیت حقانی بودند مگر اینکه عمل آن فرد یا دولت یا حکومت مطابق با عمل پیامبر اسلام (صلوات الله و سلامه علیه) می‌بوده باشد. از امر و نهی وحی شده خدا پیروی کند. در واقع فرد مسلمان بدهکار اطاعت و فرمانبرداری و بیعت کردن واقعی، حتی به یک شاه قانونی و دولت نیست؛ بیعت و تبعیت واقعی وفادارانۀ او مخصوص خدا و فرستاده او است و نه نسبت به دیگران. و همین مطلب از لحاظ رهائی از طلسم فریبندگیهای طبیعت صحت دارد، که مهمترین جزء ترکیب شونده در ابعاد دنیوش است. رهائی از طلسم فریبندگیهای طبیعت که سبب ویرانی و نابسامانی و آشفتگی دنیوش را پدید آورد که هنوز مشغول چپاول و ویران ساختن جهان باختری و مسیحیت در زندگی معاصر است؛ و از آنجا که بحران پدید آمده حاکی از فال بد و شومی برای آینده بشر و جهان او است -

و می بینیم که دنیوش به صورت یک بحران جهانی درآمده - من چنان فکر می کنم که شایسته آن است تا به اختصار، و به صورتی عام ولی کاملاً صحیح، طرحی از سیمای برجسته نماینده آغازها و تاریخ رشد آن در جهان باختری در اینجا در اختیار خواننده قرار گیرد.^{۳۳}

پیش از طلوع مسیحیت، در دوران اولمپی باستانی، طبیعت جدا از خدایان نبود. ولی در آن هنگام که انحطاط و فساد به آن آغاز کرد که در میان یونانیان شیوع پیدا کند، خدایان به تدریج از طبیعت محو شدند، و بدین گونه طبیعت پس از آن از اهمیت روحانی تهی شد. در آغاز جهانشناسی یونانی، همچون جهانشناسیهای دیگر اقوام باستانی، آمیخته با نیروهای روحانی بود که بر جهان فرمانروائی می کردند و نگاهدار و پشتیبان آن به شمار می آمدند. فلاسفه در صدد برآمدند تا اصلی را که در آن نهفته است - و به نام آرچه (arche) خوانده می شد - اکتشاف کنند که آن را جوهری روحانی تصور می کردند که زمینه حقیقت و واقعیت را تشکیل می دهد. به تدریج که خدایان از حوزههای منسوب به آنان در طبیعت بیرون رانده شدند، فلسفه یونانی از اینکه ترجمه و تفسیر نمادی طبیعت بوده باشد کناره گرفت، و هر چه بیشتر به توضیح دادن طبیعت در زمینه طبیعتگرانه آشکار و از طریق اصطلاحات عقلی محض پرداخت و منشأ و واقعیت آنها را بیشتر از طریق نیروها و سببهای طبیعی مورد توضیح قرار داد. هنگامی که ارسطو فلسفه یونانی را به جهان رومی وارد کرد، و مقدر چنان بود که مسیحیت پس از آن صورتبندی شود و به عنوان امپراطوری روم و مغربزمین در آنجا استقرار پیدا کند، این عقلیگری محض و طبیعتگری ملازم با آن، طبیعت را از معنی روحانی آن برهنه کردند و چنان شد که عقل تنها می توانست به شناخت دست یابد و در اعماق به پژوهش و تحقیق پردازد، در صورتی که پیش از آن عوامل دیگری در تفسیر جهانبینیهای روحی دخیل بود. بدون شک اشکال دیگری از فلسفه که به اهمیت روحانی طبیعت معتقد بودند، و از یک عقلیگری مشاهده ای یا ما بعد طبیعه سخن می گفتند. هنوز در جهانهای یونان و روم هر دو وجود داشت، ولی ارسطویگری بر آنچه مانده بود تسلط پیدا کرد، و چنان شد که در

۳۳) طرحی که پس از این می آید، طرح خلاصه ای است که در صفحات ۳۰ تا ۳۵ به صورتی شتابزده آمده است. برای بحث بیشتر درباره این موضوع، رجوع کنید به سید حسین نصر، انسان و طبیعت (Man and Nature) لندن، ۱۹۷۶.

هنگام ظهور مسیحیت در صحنه عقلیگری و طبیعتگری بر زندگی و فکر و عقل اقوام لاتینی فرمانروائی و استیلا پیدا کرد. خود مسیحیت نیز در زیر نفوذ این چهره طبیعتگرانه طبیعت تهی از معنایی نمادین قرار گرفت، و برای واکنش نشان دادن در برابر این نفوذ، به خوار شمردن کشور طبیعت و سخت غافل ماندن از آن به سود کشور خدا پرداخت که هیچ گونه ارتباطی با جهان طبیعت ندارد. و به همین سبب است که تنها ارتباطی که ممکن بود در میان دو کشور در مسیحیت برقرار شود، به صورت منطقی می‌بایستی ارتباط فوق طبیعی بوده باشد. عناصر یونانی جهانشناسی که بر نقش بالای عقل همچنین وسیله‌ای می‌نگریست که انسان می‌تواند به توسط آن اهمیت روحانی طبیعت را، در آنجاها که هنوز غلبه با آن بود مورد تأکید قرار دهد، هنوز شایع و غالب بود، و همین آشکارا به مواجهه با خداشناسی مسیحی انجامید که در تحت سلطه عقلیگری طبیعتگرانه قرار گرفته بود. نتیجه این مواجهه دینی - فلسفی آن بود که علم کلام و خداشناسی مسیحی به آن آغاز کند که از نقش عقل و بنا بر آن نیز شناخت و علم حقیقت روحانی بکاهد، و در عین حال درباره ایمان آوردن بدون چون و چرای فراهم آمده نه از طریق به کار بردن عقل و استدلال، بلکه از راه اراده محض بشری که عشق را شالوده ایمان می‌داند، تأکید کند و اصرار ورزد. بدین گونه شناخت و یقین، که هر دو سیماهایی از یک حقیقت است و جوهر عقل را می‌سازد، به مقام پایینتری در مقایسه با مقام آن در یک خداشناسی عقلی محض تنزل کرد. ما شعور (intelligence) یا عقل (intellect) را از فهم عقلی (rational mind) یا استدلال و تعقل (reason) بدین گونه متمایز نشان داده‌ایم تا حالتی را که در تاریخ عقلانی باختری پیش آمده بود در معرض توضیح قرار دهیم. ولی، به نظر ما، شعور هم عقل است و هم تصویر آن در فهم بشری که هم فعالیت دماغی را می‌آفریند و هم به آن سازمان می‌بخشد، یعنی همان استدلال و تعقل (ratio یا reason) که ما آن را نیز به نام عقل می‌خوانیم. این واقعیت که ما اصطلاح واحدی را برای معرفی کردن هر دو مفهوم به کار می‌بریم، نشان می‌دهد که ما نه عمل تقسیم به دو را انجام می‌دهیم و نه میان فعالیت‌های هر دو سیمای یک اصل شناختن در بشر میان آنها جدایی می‌اندازیم. بنا بر این آشکار است که هنگام به کار بردن اصطلاح واحد «rational» در زبان انگلیسی برای توصیف یک سیمای اسلام، مقصودمان همان چیز نیست که در هنگام

به کار بردن همین اصطلاح در ضمن بحث از تاریخ عقلانی باختری و نفوذ آن در خداشناسی مسیحی و رشد مسیحیت، همچون در حالت بالا، مورد نظر ما است. آنچه در اسلام «معقول» در نظر گرفته می‌شود، تنها به تفسیر منطقی و منظم و عاقلانه واقعیت‌های آزمایش تعلق ندارد؛ یا اینکه داده‌های تجربه را برای استدلال قابل فهم و قابل استفاده قرار دهد؛ یا اینکه واقعیت‌ها و داده‌ها و روابط میان آنها را تلخیص کند؛ یا چنگ زدن به طبیعت به وسیله عقل، و پرداختن به عمل قانونسازی که عقل بر روی طبیعت انجام می‌دهد. چون استدلال عقلی و دلیل تصویری از عقل است، وظایف آن در هماهنگی با عقل است، که جوهری روحانی و ذاتی قرار گرفته در اندامی روحانی است که به نام «قلب» خوانده می‌شود. بنا بر این فهم حقایق روحانی نیز در داخل سرزمین عقل و استدلال قرار دارد و بالضروره از فهم و استدلالی آنها جدائی اختیار نکرده است. در حالت علم کلام و خداشناسی مسیحی و لغت‌های لاتینی شده آن دو اصطلاح *intellectus* و *ratio*، به ترتیب متناظر با شناخت حکمتی *sapiential* و علمی، چنان فهمیده شده‌اند که با یکدیگر مطابقت ندارند، و هر یک از آن مدّت زمانی از دورانهای تاریخی خود بر دیگری ترجیح و برتری داشته است؛ کلمه *intellectus* در دوران اوگوستین و کلمه *ratio* در دوران آکوئیناس. علم کلام مسیحی نقش حکمتی را از آن حذف کرد و نقش علمی (*rational*) محض را مورد تأکید قرار داد، که تنها می‌تواند برای طبیعت محروم شده از اهمیت روحانی عمل کند و پیرو منطق طبیعت‌گرانه خود تا رسیدن به نتیجه باشد. پس از آنکه *rational* کمابیش از *intellectual* جدائی پیدا کرد، جهان طبیعت همچون یک شیء مادی و فیزیکی مشاهده شد که هیچ ارتباطی با حقیقت روحانی و حق قرار گرفته در زیر آن نداشت. بدین گونه طبیعت، چون هیچ مورد استعمال و حتی مانع پدید آوردن در برابر تلاش مسیحی برای رسیدن به جهان روح نداشت، طرد شد. و بنا بر آن، ناگزیر می‌بایستی ارسطوییگری در علم کلام و ما بعد طبیعت مسیحی جذب شود، و این جذب شدن فلسفه ارسطویی در علم کلام مسیحی بالاخره در قرن سیزدهم صورت‌پذیر شد که آکوئیناس کاری را تمام کرد که در تاریخ عقلی باخترزمین به نام ترکیب توماسیگرانه (*Thomistic Synthesis*) خوانده شده است. فلسفه و علم کلام عقلی و استدلالی، بدون ملاکی عقلانی، طبعاً به شک کردن درباره وجود چیزهائی شد که اوکام، اشتقاق آنها را از ما بعد طبیعت وجود و هستی توماسی، به زودی به اثبات

رسانید.^{۳۴} در ضمن رشد علم در مغربزمین، نتیجه منطقی این عقلیگری و دنیوش طبیعت، با انقلاب کوپرنیکی در فیزیک که بنا بر آن مرکز بودن زمین در جهان باطل شناخته شد، و در نتیجه آن خود انسان در این زمان کاهش یافت، به خوبی و روشنی آشکار شد. و سرانجام به این نتیجه رسید که آدمی از داشتن اهمیت جهانی محروم ماند؛ او از آسمان به زمین سقوط کرد و متعالی بودن وی در معرض انکار قرار گرفت. پیش از آن در جهان بینی مسیحیت باختری، انسان فرود آمده از آسمان بر زمین تصور می شد، و این زمینی شدن چنان می نمود که با هدف نجاتبخش منسوب به آموزه باز خرید و فدیة و رهائی از عذاب سازگاری دارد. شاید آنچه در دنیویگری برای رشد علم در جهان مغربزمین اهمیت بیشتر داشته، انقلاب دکارتی در قرن هفدهم بوده است که یک دوگانگی میان ماده و روح به صورتی برقرار کرد که، بنا بر آن طبیعت برای تحقیق و رسیدگی و خدمت به علم دنیوی باز شناخته شد و مرحله ای را به وجود آورد که در آن صحنه برای انسان تنها در حالی قرار گرفته بود که جهان را بر روی دستهای خود داشت. فلسفه با تصمیم و به صورت منطقی همراه با علم دنیویساز رشد و پیشرفت پیدا کرد. انسان به آن پرداخت تا چنان باشد که هر چه بیشتر این تصور پیدا شود که با قوت و نیرومندی از انسانیت و فردیت و آزادی خویش سخن می گوید. پیش از آن از خدایان طبیعت آزاد شده بود که همه از حمله های عقلی سخت او گریختند و سبب آن شد تا کار کردن بر روی طبیعت برای او طبیعی شود، و اکنون ادعای او به وسیله یک فلسفه و علم دنیویساز در صدد آن برآمد تا آزادی خویش را از خدای جهان چنان به دست آورد که بتواند آزادانه بر روی طبیعت عمل کند و در برابر آن بایستد. با آنکه در قرنهای ۱۷ و ۱۸ فلاسفه مسیحی هنوز به امکان وجود یک علم ما بعد طبیعه باور داشتند که با آن بتوانند حقایق روحانی همچون خدا و روح و فنا ناپذیری آن را تفسیر کنند و واقعیت آنها را به اثبات برسانند، تمایل و روشهای اندیشه و منطق دنیوی، چنان که پیش از این به اختصار دیدیم، قبل از آن در ساختار ما بعد طبیعی، لا اقل از قرن ۱۳ به بعد نفوذ پیدا کرده بود. در قرنهای ۱۵ و ۱۶، در دوره ای که به نام رونسانس شناخته شده، انسان باختری چنان

(۳۴) رجوع کنید به پیش از این، ص ۸-۱۱. و همچنین به ص ۹-۱۵۲ از کتاب آینده اعتقاد دوارت، Dewart, *The Future of Belief*

می نمود که پیش از آن علاقه‌مندی به مسیحیت را به عنوان یک دین از دست داده است. مردمان مشتاقانه به پیجوئی و جستجو از شناخت و تجدید حیات تمدن باستانی پرداخته و به آن آغاز کرده بودند که خود را بار دیگر با چیزی آشنا کنند که برای آنان محصول یک دوره فساد به شمار می‌رفت، و دورانی بود که در آن مسیحیت محصور به نظر می‌رسید. آنان درباره اهمیت منابع باستانی تازه کشف شده سخن می‌گفتند، و روشهای استانده قرون وسطائی را طرد می‌کردند. با «اکتشاف» جهان و انسان، به لرزش و ارتعاش درآمده بودند، و علاقه‌مندی به علم کلام و ما بعد طبیعه قرون وسطائی را به عنوان مفسر واقعیت، به سود تفسیر علمی نو یا «نوین» از دست می‌دادند. در این تفسیر انسان و جایگاه او در جهان مورد تأکید قرار می‌گرفت. خود نام رونسانس که به معنی «زاده شدن» است، قطعاً منعکس کننده جو عقلانی دورانی است که در آن انسان باختری خود را تولد یافته در جهانی تازه و امکاناتی تازه تصور می‌کرد؛ قدرتها قابلیت‌های او تحقق می‌یافت. از قرن ۱۷ تا قرن ۱۹ دوران روشنگری اروپائی ادامه داشت، و در واقع امتدادی از رونسانس محسوب می‌شد. از خصوصیات این دوره شوق و ذوقی است که برای مادی ساختن و دنیوی کردن انسان کامل مطلوب در جامعه‌ای با کمال مطلوب به وجود آمده بود. فیلسوفان طبیعت‌گرا درباره قانون طبیعی و دین طبیعی چیز می‌نوشتند، و درباره انسانیت و آزادی و آزادمندی و عدالت تأکید می‌کردند. اندیشه‌های ایشان در امریکا به صورت واقعیت درآمد و فلسفه بنیادی استقلال شد. اگر رونسانس (renaissance) به معنی «زاده شدن» باشد، بنا بر آن روشنگری (enlightenment) اشاره به انسان غربی «آمده از عصر» ایام کودکی است که در آن عقل وی نیازمند به کمک دیگران بود، ولی اکنون چندان بلوغ و رسیدگی پیدا کرده است که خود به راهنمایی خویشتن می‌پردازد. بنا بر این، در آن هنگام که فیلسوفان مسیحی در صدد ایجاد کردن یک علم ما بعد طبیعه برآمدند، در واقع - به سبب آن عناصر دنیوی که از قرن‌ها پیش در واقع وارد ساختار ما بعد طبیعی آنان شده بود - تنها کاری که کردند راهنمایی ما بعد طبیعه خود به طرف انحلال و متلاشی شدن نهائی بود که در حقیقت از درون به توسط همان عوامل لنگر انداخته در آن فساد پیدا کرده بود. مسیحیت سرانجام در معرض این ملامت قرار گرفت که تاوان و جریمه اعتماد انسان غربی رابه دین «وحی شده» پرداخته است. پس از کانت در قرن هجدهم متافیزیک (ما بعد طبیعه) غیر لازم به نظر می‌رسید، و در هدایت کردن

به حقیقت و واقعیت که می‌بایستی به توسط اشخاص عقلی و استدلالی طرد شود فریبده می‌نمود، به همان گونه که به توسط فلسفه ثابت شد که واقعیت‌های روحانی و حقایق نمی‌تواند شناخته شود و به اثبات برسد، و اینکه هیچ کس نمی‌تواند نسبت به وجود آنها یقین حاصل کند. و این ثمره فلسفه و علم و دنیویساز است که نسبت به یکدیگر تا ریشه درخت مسیحیت بیگانه بودند، و سرانجام انسان غربی را به آن برانگیخت تا به تکامل و تاریخ‌نگری بشری باور کند. اکنون در زمان ما، اعتقاد و دنیوش دست به دست یکدیگر تقریباً جایگزین مسیحیت غربی در قلب و عقل انسان باختری شده‌اند. رهائی از طلسم طبیعت و خاکی و زمینی شدن انسان، در حالت پیشین، به این نتیجه رسیده است که طبیعت را به شیئی سودمند تبدیل کند که تنها فایده و اهمیت عملی آن برای انسان در کارهای علمی و فنی است؛ و در حالت دوم، در تنزل مقام انسان از طبیعت متعالی خود به عنوان روح و طرف تأکید قرار دادن جنبه انسانی و هستی خویش، و شناخت دنیوی و قدرت و آزادی او، که وی را به خدا ساختن خویش برانگیخته، و در نتیجه تنها به تلاش‌های عقلانی شخصی خود برای تحقیق در آغازهای وجود خویش و سرنوشت نهائی آن اعتماد کرده، و بر روی شناخت که بدین گونه به دست آمده است، ملاکی برای داوری کردن درباره درستی و یا نادرستی ادعاهای خویش به وجود آورده است.

آشکار است که رهائی از طلسم طبیعت در صورتی که به آن معنی در نظر گرفته شود که از رشد تاریخی فلسفه و علم دنیوی و نفوذ آن بر روی علم کلام مسیحی بدان گونه که پیش از این گفتیم به دست آمده است، به یقین مخالف با نگرش اسلام درباره طبیعت است. قرآن کریم با اصطلاحات و تعبیراتی نه غیر یقینی اظهار داشته است که سراسر طبیعت همچون کتابی بزرگ و باز شده است که باید خوانده و تفسیر شود. و قرآن مجید همچنین می‌گوید که آن کسان از افراد بشر که از عقل و بنیث و فهم و تشخیص و شناخت بهره‌مند باشند، مقصود و معنی آن کتاب را می‌دانند، چه طبیعت همچون کتابی است که با ما درباره آفریننده سخن می‌گوید؛ او با انسان همچون وحیی از جانب خدا «تکلم می‌کند» توصیف قرآن از طبیعت و انسان - هر دو از لحاظ تجلی و آشکار بودن خارجی و پنهانی و پوشیدگی درونی - همچون آیات (کلمات، جمله‌ها، علامتها، نمادها)، از آن لحاظ خود توضیح دهنده خویشند. طبیعت معنای کیهانی دارد و می‌بایستی - به سبب

ارتباط نمادی آن با خدا - محترم شمرده شود.

انسان، بنا بر گفته قرآن شریف، جانشین (خلیفه) و وارث مملکت طبیعت است. و این بدان معنی نیست که وی باید آن اندازه گستاخ باشد که خود را «در آفرینش شریک خدا بداند» که بعضی از نوینگران و حتی متکلمان مسیحی سنتی باختری چنین می‌اندیشند. وی باید با طبیعت به حق و درست رفتار کند؛ لازم است که میان او و طبیعت هماهنگی وجود داشته باشد. چون وی به نظارت و مباشرت مملکت طبیعت که به خداوند متعال تعلق دارد برگزیده شده است، می‌بایستی به آن نگاه کند و آن را به صورت مشروع به کار برد، نه اینکه ویرانی را در آن شایع سازد و پریشانی و نابسامانی بر روی آن پدید آورد. اگر طبیعت همچون کتابی باز و گسترده است، می‌بایستی که ما معنی کلمات آن را بفهمیم و آزمایشها و هدفهای نهائی آن را باز شناسیم و فرمانها و دعوتها و تعلیمات آن چنان عمل کنیم و آنها را بشناسیم، و چنان عاقلانه به انجام دادن آنها پردازیم که در نتیجه با شناخت طبیعت و اعتراف شاکرانه، به بخشندگی عظیم و حکمت صانع بی‌همتای آن پردازیم.

هر چند مایه تأسف است، ولی شگفت‌انگیز نیست که بوناواتور باگنورژیوی، یکی از معاصران آکوئیناس، هرگز به گسترش این معنی مهم و نمادی طبیعت در علم کلام مسیحی اشاره‌ای نکرده، چه وی نیز گفته است که طبیعت همچون کتاب بازی است، و کسانی که معنی کلمات را می‌دانند می‌توانند آن را بخوانند و ترجمه کنند. این ملاحظه قابل توجه به توسط او بدون شک متضرع از قرآن شریف است که ترجمه لاتینی آن در دسترس او قرار داشته است. ولی این مایه شگفتی نیست که وی به گسترش این اندیشه در علم کلام مسیحی از آن جهت پرداخته است که مسیحیت باختری در آن هنگام تمایل به آن نداشت که نسبت به طبیعت همچون یک موضوع بحث و تحقیق عقلانی نگاه کند. علاوه بر این، و با اشاره به عقل، بوناواتور پیرو برجسته اوگوستین بود که درباره اهمیت عقل در انسان همچون اندامی برای مشاهده کردن عالیتین حقایق نظر می‌کرد. در آن زمان آکوئیناس به صورتی ژرف گرفتار دفاع کردن از ارسطو در برابر اوگوستینیگری و افلاطونیگری و نو افلاطونیگری بود که در میان مکتبهای ابن رشدی و ابن سینائی در دانشگاه پاریس رواج داشت. پیروزی نهائی نصیب آکوئیناس شد، و اوگوستینیگری با همه تأکید آن بر روی عقل به پیروزی رسید. تنها در زمان ما توجهی به ملاحظه بوناواتور

صورت گرفته است،^{۳۵} ولی این توجه تنها از راهی بیشتر اتّفاقی و بدون اشاره کردن به مرکزیت و اهمیّت آن بوده است. بیرون آمدن از طلسم طبیعت بدان معنی آنان در نظر دارند، طبیعت را از هر اهمیّت کیهانی برهنه ساخته و ارتباط آن را با خدا بریده است؛ انسان را از بزرگداشت و احترامی که برای طبیعت قائل بود، به حدّی محروم ساخته است که برخلاف زمانی که با هراس به آن می‌نگریست و از بیرحمی و کینه‌جویی آن بیمناک بود، اکنون هماهنگی میان انسان و طبیعت را از میان برده است. زمینی و دنیوی شدن انسان، و مادّی شدن و انسانی شدن وی، او را بر آن داشته است که ارزشهای خویش را تقدیسزدائی کند؛ به خود جنبهٔ خدائی بدهد و بدون داشتن قدرت واقعی و حکمت به ایفای نقش آفریدگار پردازد، و همین امر او را نسبت به طبیعت غیر عادل و ستمگر ساخته است - و این هر دو از طبیعت بشری است که مشتمل بر روح و جهان طبیعت است. درست است که قرآن کریم نیز از زمان بیرون آمدن به صورت وحی طبیعت را از طلسم و شیفتگی بیرون آورده است، و ما می‌توانیم آیات مقدّس بیشتری را که بر این واقعیّت گواهی می‌دهند، و بدون پرداختن به تفسیر آنها بیش از متکلمان مسیحی باختری نوینگر که از انجیل می‌توانند بیاورند ارائه دهیم؛ و با وجود این هرگز به آن مجبور نخواهیم بود که از سازگار کردن معنی وحی با دنیوش به صورتی نومید شویم که در آن آیات مقدّس نتوانیم ریشه‌های دنیوش را پیدا کنیم، یا اینکه دنیوش ثمره‌ای از قرآن حکیم است. اسلام طلسم طبیعت را گشوده است، ولی تنها بدین معنی و از این لحاظ که اوهم روحگرانه (animistic) و جادویی و باورها و خدایان دروغین را از طبیعت بزداید که آنها البته به آن تعلق ندارند. اسلام به صورت کامل طبیعت را از اهمیّت روحانی محروم نساخته، چه آن را می‌توان در آفرینش آسمان و زمین و آنچه در میان آنها قرار گرفته است مشاهده کرد؛ در خورشید و ماه و ستارگان؛ در دنبال هم آمدن شب و روز؛ در بادهایی که گیاهان را ثمربخش می‌سازند و در بارانهای حیاتبخش و در آسمانهای

(۳۵) و این درگردهمائی بین المللی هفتصدمین سال درگذشت بوناواتور، در تاریخ ۲۶-۱۹ سپتامبر ۱۹۷۴ اتّفاق افتاد که من در آن شرکت داشتم و یکی اعضای آن بودم. تا آنجا که من می‌دانم، تنها یک کتاب است که موضوع بحث آن مفهوم طبیعت به عنوان کتابی از خدا است، و چنان می‌نماید که این کتاب تنها تحلیل جدّی و منظم موضوع در زمانهای جدید به شمار می‌رود: و. راوخ، پژوهش اصولی و منظم بوناواتورا دربارهٔ مفاهیم و اندیشه‌های مندرج در کتاب خدا، *Das Buch Gottes Eine Systematische Untersuchung über des Buchbegriffs bei Bonaventura* مونیخ، ۱۹۶۱.

سایه افکن بر زمین و دریاها و کوههای سر به فلک برکشیده؛ در رودخانه‌ها و در میدانها و در بسیاری از رنگها و صفات گوناگون؛ در دانه‌ها و میوه‌های خوراکی بیرون آمده از زمین و مایه زندگی بشر و در جانوران و گیاهان و کانیها؛ در آدمی و همسرش که از جنس خود او است و محبتی که در میان آنان برقرار ساخته است؛ در آفرینش و تکوین ما، و کشتیها و ساختمانها و کارخانه‌ها؛ در هر چیز که در افقهای دور دست ما و در خویشتن خود ما قرار گرفته است - که همه آیات و نشانه‌هایی بر وجود خدا است.^{۳۶} نمود و پدیده اسلام و برخورد آن با تاریخ فرهنگها و تمدنهای جهان، همه در نظر ما بیرون آمدن خاص طبیعت را از طلسم، و تقدیسزدائی خاص سیاست، و دور کردن خاص تبرک و قداست را از ارزشها به ما نشان می‌دهد. نه تنها دنیوش همچون یک کل نشانه و تعبیری از یک جهانی کاملاً غیر اسلامی است، بلکه چیزی بر ضد اسلام است، و اسلام کاملاً تجلی صریح و ضمنی و اهمیّت نهائی دنیوی را طرد و انکار می‌کند؛ و بنا بر این مسلمانان می‌بایستی سخت و به جد آن را در هر جا که در میان خودشان و در ذهنهای خود بیابند، از خود دور کنند، چه سمی کشنده برای باور و اعتقاد صحیح است. نزدیکترین معادل مفهوم دنیوی که در قرآن برای دنیوش می‌توان یافت، الحیاة الدنیا یعنی «زندگی در این دنیا» یا «زندگی دنیوی» است. کلمه دنیا، مشتق از دان، به معنی چیزی است که به «نزدیک آورده شده»؛ و بدین گونه معنی این کلمه چیزی است که به نزدیک آزمایش حسّی و قابل فهم و آگاهی انسان آورده شده است. بنا بر این واقعیت که آنچه به نزدیک آورده شده - جهان - چنان است که گوئی ما را در خود فراگرفته و پایمال و مضمحل ساخته، و ما را از آگاه شدن از سرنوشت نهائی خودمان که در پی زندگی این جهانی خواهد آمد، یعنی آخرت غافل نگاه داشته است. چون آخرت در پایان زندگی این جهانی می‌آید، دور به نظر می‌رسد، و همین امر است که غفلت حاصل شده از آنچه «نزدیک» است بیشتر می‌شود. قرآن مجید می‌گوید که آخرت بهتر از زندگی در این جهان یعنی دنیا است؛ بیشتر دوام پیدا می‌کند و زندگی ابدی است. ولی قرآن کریم از ارزش این جهان نمی‌کاهد، و ما را از مشاهده و تفکر کردن درباره آن باز نمی‌دارد؛ ولی ما را از پریشانی و

(۳۶) رجوع کنید، مثلاً، به یونس (۱۰): ۵-۶؛ الحجر (۱۵): ۱۶؛ النحل (۱۶): ۳؛ ۵-۸؛ ۱۸-۱۰؛ ۴۸؛ ۶۵-۶۹؛ ۷۲-۷۴؛ ۷۸-۸۱؛ الانبیاء (۲۱): ۱۶؛ النمل (۲۷): ۵۰-۶۴؛ غافر؛ المؤمن (۴۰): ۶۱؛ ۶۴؛ الملک (۵۷): ۲-۵؛ و فصلت، السجده (۴۱): ۵۳.

آشفستگی حاصل از توجه بیش از اندازه به آن و غفلت کردن از بیدوامی زندگی در این جهان بر حذر می‌دارد. تأکید در حذر کردن از مفهوم «زندگی در جهان» یا «زندگی دنیوی» (الحیة الدنیا) همان زندگی در آن است، بدان گونه که جهان و طبیعت، بر گونه مفهوم دنیوی، در معرض تحقیر و خوار شمرده شدن قرار نمی‌گیرد. و به همین جهت است که ما گفتیم الحیة الدنیا نزدیکترین معادل کلمه «دنیوی» در دیدگاه جهانی اسلامی منعکس شده در قرآن مجید است.

حال چون جهان چیزی است که به نزدیک آورده شده، همان آیات الاهی است، و بنا بر این کاستن از ارزش و بد گفتن به جهان طبیعت، پس از شناختن آنها و هدفشان، گفتاری کفرآمیز است. رحمت و محبت و مهربانی خدا سبب آن بوده است که بخشش و آمرزش او به نزدیک ما آورده شود، و ما بهتر بتوانیم معنی آن را بفهمیم. بنا بر این برای کسانی که گرفتار هیبت آیات و هراسیدن از رؤیت آیات خدا شده‌اند، و آنها را که به خدا اشاره می‌کنند به جای او می‌پرستند، جای عذر خواهی باقی نمی‌ماند؛ یا آن کسان که خدا را می‌بینند و با وجود این آیات را بدان جهت طرد می‌کنند که در آنها چیزی جز مایه پریشانی و آشفستگی و گیجی نمی‌بینند؛ یا بار دیگر آن کسان که منکر خدایند، و آیات او را برای رسیدن به هدفهای خود شایسته می‌بینند، و آنها را چنان تغییر می‌دهند با پیچوئی از «رشد» موهوم مایه اغفال خودشان بخوانند. جهان نمی‌تواند چنان رشد کند که به صورت کامل پیشین خود درآید - تنها زندگی در جهان است که می‌تواند رشد و توسعه پیدا کند. برای جهان پایانی وجود دارد، به همان گونه که زندگی در این جهان نیز پایانی دارد. رشد زندگی در جهان همان چیزی است که به رشد آخرت می‌انجامد، بدان جهت که «رشد» بدون آنکه برای دست یافتن به هدفی باشد، هیچ معنائی ندارد.^{۳۷} گفتیم که دنیوش به صورت یک کل، نه تنها بیان یک جهانی غیراسلامی است، بلکه همچنین بر ضد اسلام اقامه شده است؛ و با وجود این به آن اشاره کردیم که اجزاء کامل کننده در ابعاد دنیوش - یعنی رهائی از طلسم طبیعت، تقدیسزدایی از سیاست، و تبرک و قداستزدایی از ارزشها - در صورتی که در چشم انداز خاص خویش دیده شوند، قطعاً بخشی از اجزاء ترکیب کننده را در عناصر بنیادی در بینش اسلامی حقیقت تشکیل

(۳۷) به پس از این، ص ۸۲-۸۰ مراجعه کنید.

می دهند، و تشخیص اسلام را در تجلی واقعی و حقیقی در تاریخ به وجود آوردن اثری می دانند که در بینش جهانی انسان انقلابی به وجود آورده است. ولی می بایستی در این باره تأکید کرد که اجزای کامل کننده‌ای که برای جهان باختری و انسان باختری و مسیحیت نماینده ابعاد دنیوش است، خود را در اسلام به همان گونه معرفی نمی کند، در صورتی که در «روش عمل» بر روی انسان و تاریخ شباهت بزرگی را نشان می دهند. به همان گونه که یک مسلمان و یک مسیحی به صورت بنیادی، از لحاظ موجودی بشری بوده و باور داشتن به دینهایی که شباهت نزدیک دارند شبیه یکدیگرند، ولی نمی توان گفت که، به سبب آنکه در خصوصیات بشری داشتن مثل یکدیگرند و شباهتهای آشکاری میان دینهای آنان وجود دارد، می تواند چیزی به نام اسلام مسیحی و یا مسیحیت اسلامی وجود داشته باشد، چه این اشتباه کردن دو دین با یکدیگر است. «مسیحیت اسلامی» یا «اسلام مسیحی» هر چه باشد، قطعاً نه مسیحیت است و نه اسلام. مسیحیت مسیحیت است و اسلام اسلام.

بنا بر این برای مسلمانان آشکارا خطا است - مخصوصاً برای گروهی از علما که از آنچه به اصطلاح تمایل «نوینگرانه» خوانده می شود پیروی می کنند که به توسط بعضی از دانشمندان و روشنفکران به وجود آمده است، و خود آن دانشمندان و روشنفکران که تجربه‌ای از شناخت و فرهنگ و تمدن غربی دارند، و از پایان قرن گذشته و آغاز قرن حاضر تا همین زمان بیجهت ترس و هراس بیش از حد از پیشرفتهای مغربزمین پیدا کرده اند - که در تلاشهای با حسن نیت ولی بد راهنمایی شده برای بالا بردن درجه فهم و تعقل مسلمانان و رساندن آنان به حد دستاوردهای نوین در علم فناوری (تکنولوژی) و علوم انسانی و حقایق اجتماعی - اقتصادی، به تلفظ کردن و بر زبان آوردن سخنان بیمعنائی همچون «سوسیالیسم اجتماعی» یا «سوسیالیسم در اسلام» بپردازند. آنان اسلام و سوسیالیسم (اجتماعیگری) را با یکدیگر اشتباه می کنند و به همین جهت مسئول اشتباه کردن مسلمانان و به بیراهه راهنمایی کردن و بیجهت سبب پیدا شدن اختلاف و کشمکش در میان آنان محسوب می شوند. سوسیالیسم یک اندیشه ورزی دنیوی جداگانه است و هرگز نمی تواند واقعیتی همچون «سوسیالیسم اسلامی» یا «سوسیالیسم در اسلام» وجود داشته باشد. اگر می خواهند این اندیشه را که بعضی از اجزای ترکیب کننده در ابعاد سوسیالیسم و اجتماعیگری شبیه چیزهایی است که در

اسلام وجود دارد، بیان کنند، در این صورت می‌بایستی این نظر خویش را از طریق دیگری اظهار دارند که سبب تفسیری ابهام‌آمیز نشود، همچون: «ابعاد اجتماعی و سیاسی و اقتصادی اسلام، یا تعبیرهای دیگری که بتواند با اندک تلاشی از عقل، به آسانی همچون تفسیری معتبر از جهان بینی اسلامی بوده باشد. ولی ناتوانی آنان در فهم این مطلب، و مصمم بودنشان برای نوشتن بدان صورت که عمل می‌کنند، آشکارا نقصان آشنائی ایشان را با شناخت و عمق آن از اسلام و فرهنگ و تمدن باختری هر دوران می‌دهد، و چون چنین شود، آنان تهدیدی برای جامعه اسلامی از لحاظ رفاه و راهیابی صحیح به شمار می‌روند. و بنا بر این، به همان گونه که هرگز نمی‌تواند یک «سوسیالیسم اسلامی» وجود پیدا کند، به همان گونه نیز نمی‌تواند یک «دنیویگری اسلامی» واقعی وجود داشته باشد؛ و دنیوش هرگز نمی‌تواند واقعاً بخشی از اسلام محسوب شود. پس آن اجزای ترکیب و کامل شونده که اثر فرهنگی آنها در مغربزمین به ابعاد دنیوش بستگی دارد، و لزوماً در انحصار فرهنگ و تمدن از آن جهت قرار ندارند که آنها نیز نقش مهم تاریخی و فرهنگی در تماس اسلام با تاریخ و فرهنگ بشری ایفا می‌کنند، می‌بایستی به سادگی در چشم‌انداز خاص اسلامی همچون جزء کامل کننده‌ای از ابعاد اسلامیّت (islamization) محسوب شوند.^{۳۸} اسلامیّت عبارت از آزاد شدن انسان است، نخست از سنت جادوگرانه و اسطوره‌شناسانه (mythological) و اعتقاد به روح برای همه چیز (animistic) و سنت ملی- فرهنگی متعارض با اسلام، و سپس از تحت نظر دنیوی بودن و زبان آن.

انسان مسلمان کسی است که عقل و زبان او در زیر نظارت و کنترل جادوگری اسطوره‌شناسی و اعتقاد به روح داشتن همه چیز و آن سنتهای ملی و فرهنگی او که مخالف با اسلام و دنیوش است قرار نگرفته باشد. او رهائی یافته از دو جهان بینی جادوئی و دنیوی است. ما ماهیّت مسلمانی و اسلامیّت را به صورت یک فرایند آزاد کننده و رهاییبخش تعریف کردیم. از آن جهت رهاییبخش است که چون انسان هم هستی و وجود فیزیکی دارد و هم روح، این آزادی و رهائی اشاره به روح او دارد، چه

۳۸) نیز رجوع کنید به صفحات ۱۷۲-۱۵۹ پس از این، ضمیمه پایان کتاب، درباره اسلامیّت: در مورد مجمع الجزایر مالزی و اندونزی.

انسان بدین صورت آن انسان واقعی است که همه اعمال خود آگاهانه و مهم سرانجام به او باز می‌گردد و اشاره دارد.

آزادی روح یا روان او تأثیری مستقیم بر روی وجود فیزیکی یا بدن او از این لحاظ دارد که صلح و صفا و هماهنگی را در درون خودش در تجلی آن همچون یک وجود انسانی، و همچنین میان او بدین صورت و طبیعت، فراهم می‌آورد.

وی در آزاد شدن بدین معنی، به طرف رسیدن به حالت نخستین خویش به راه می‌افتد، که هماهنگ با حالت هر هستی و وجود است (یعنی فطرت). و همچنین آزاد شدن از مدد رساندن به آن خواسته‌های طبیعی و فیزیکی است که تمایل به طرف بیعدالتی روا داشتن نسبت به خود واقعی و روح او دارند، چه انسان همچون موجودی طبیعی تمایل به فراموش کردن ماهیت واقعی خود پیدا می‌کند، و نسبت به هدف راستین خویش نادان می‌ماند و با آن غیر عادلانه رفتار می‌کند. مسلمانی فرایندی است که پیشروی و تکامل در آن به اندازهٔ پسروی و انتقال به ماهیت اصلی نیست؛ انسان به عنوان روح، از پیش کامل است، و از آن جهت که همچون موجودی فیزیکی فعلیت پیدا می‌کند، در معرض فراموشکاری و نادانی و بیعدالتی نسبت به خود قرار می‌گیرد، و بنا بر این لزوماً کامل نیست.

«تکامل» وی به طرف کمال پیشرفت وی به طرف تحقق بخشیدن به ماهیت نخستین طبیعت و ماهیت خویش یعنی روح است. بدین گونه از لحاظ فردی و شخصی و وجودی، اسلامیت اشاره به چیزی دارد که در بالا توصیف شد و در آن پیامبر بزرگوار ما برترین و کاملترین مثال است؛ اسلامیت، به معنای جمعی و اجتماعی و تاریخی، اشاره به جامعه‌ای دارد که برای تحقق بخشیدن به کیفیت و صفت اخلاقی آن کمال اجتماعی که در عصر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به توسط او و به راهنمایی الهی صورت گرفت، تلاش و کوشش کند.

ما اسلامیت را بدان گونه تعریف کردیم که نخست مشتمل بر اسلامیت زبان بوده باشد، و این واقعیت به توسط خود قرآن شریف، در آن هنگام که نخست در میان اعراب به صورت وحی آشکار شد به اثبات رسید. زبان و اندیشه و عقل ارتباطی نزدیک با یکدیگر دارند، و در واقع برای عرضه داشتن جهانی یا دیدن واقعیت آدمی به یکدیگر وابسته‌اند. و بدین گونه اسلامیت زبان، اسلامیت اندیشه و عقل را با خود همراه دارد، نه

به معنای دنیوی، بلکه بدان معنی که از آن سخن گفتیم.^{۳۹} اسلامی شدن زبان عربی بر اثر زبان وحی و رساننده فرمان خدا و بیان اصول دین و دنیا به بندگان خدا شدن، در میان زبانهای زنده نوع بشر به صورتی درآمد که تنها زبان وحی الاهی به نوع بشر محسوب می شود، و در این معنی «تازه» و کامل شده به بالاترین درجه - مخصوصاً از لحاظ لغات و اصطلاحات اسلامی - در معرض تغییر و در تحت تأثیر انقلابها و تغییرات اجتماعی قرار نمی گیرد. ارتقای مقام زبان عربی به عنوان زبانی که خداوند تبارک و تعالی با آن زبان قرآن مجید را به نوع بشر وحی کرده، سبب آن شده است که این زبان به صورتی تغییر ناپذیر و زنده برقرار بماند و قرآن پیوسته همچون استاندهای متعالی برای زبان عربی در نظر گرفته شود، و از لحاظ این زبان، قرآن همچون ملاکی زبانشناختی برای زبان عربی بوده باشد، و عالیترین و برجسته ترین تعبیرات آن را نمایش دهد.

بنا بر این، با توجه به معنای متعلق به اسلام، هر چنین معنایی در تحت فرمان معنیشناختی لغات قرآن کریم قرار گرفته است و نه تغییرات اجتماعی، و چنان است که وسیله شناخت کامل درباره اسلام برای همگان و همه نسلها فراهم آمده است، زیرا که چنین شناخت مشتمل بر معیارها و نمونه های اخلاقی و تحقیقی و زیبا شناختی و منطقی، از پیش به صورت امری تثبیت شده وجود پیدا کرده و چنان نیست که همچون انسان نیازمند به «تکامل» و «توسعه» بوده باشد.

اگر چنان پیش آید که احساس وجود نقص درباره امری مربوط به اسلام و ارتباط آن با اوضاع متغیر شود، این اشتباه و بد فهمی معنی در واقع نه از آن جهت پیدا شده است که اسلام نقصی دارد یا به موضوع مربوط نیست، بلکه بدان لحاظ است که کامل نبودن یا عدم ارتباط به وجود آمده، تنها از فراموشی (نسیان) برخاسته از نادانی (جهل) بوده است و می تواند با دانستن و به یاد آوردن درمان شود. نادانی سبب اشتباهکاری می شود، و نادانی و ستمگری از نتایج ترک مسلمانی است که در تاریخ میان مسلمانان وقوع پیدا کرده است. نا مسلمانی به سبب نفوذ مفاهیم بیگانه در افکار و اذهان مسلمانان است، در آنجا که باقی بمانند و در فکر و عقل مسلمانان نفوذ پیدا کنند. سبب فراموش کردن اسلام و وظیفه انسان در برابر خدا و پیامبر او است که وظیفه و واجب قطعی برای خویشتن

۳۹ رجوع کنید به پیش از این. صفحات ۲۸-۲۶ و ۴۰-۳۵.

راستین او به شمار می‌رود؛ و بنا بر این بیعدالتی (ظلم) نسبت به خود وی نیز هست. و آن سخت چسبیدن به باورهای پیش از اسلام و اوهام است، و بالیدن لجوجانه و اندیشه‌ورزی سنتهای فرهنگی پیش از اسلام؛ یا آن نیز دنیوش است.

پیش از این دیدیم که متکلمان باختری تمایزی میان دنیوش و دنیویگری قائل بودند که به نظر ایشان بسیار مهم می‌نمود، و در آن دنیویگری نه همچون نامی برای یک فرایند، بلکه همچون تبلوری از فرایند دنیوش در شکل و اندیشه‌ورزی خاص و مشخص به شمار می‌رفت. آنان به همین گونه بر این نظر بودند که هر گری (ism) یک اندیشه‌ورزی است. و این البته وابسته به آن است که اندیشه‌ورزی (ideology) به چه معنی فهمیده شده است و این ایسم برای چه اصطلاحی پسوند شده است. در نخستین مثال، اگر اندیشه‌ورزی به این معنی در نظر گرفته شود که دسته‌ای از اندیشه‌های کلی است، یا برنامه‌ای فلسفی بدون هیچ اشاره و ارجاعی به تفسیر و افزار قرار دادن آن به عنوان جهانی‌ی یک کشور و دولت، در آن صورت دنیوش، بدان صورت که آن را تصوّر کرده‌اند، یک اندیشه‌ورزی محسوب می‌شود؛ تمایز آن بوده است که جهانی‌ی یکی «بسته» است و از آن فردی دیگر «باز». با وجود این اگر اندیشه‌ورزی به معنی دسته‌ای از اندیشه‌های عام در نظر گرفته شود، یا برنامه‌ای فلسفی که در جهانی‌ی رسمی یک کشور و حکومت تعبیر پیدا می‌کند، در آن صورت دنیوش نیز چنین است، و این همان چیزی است که آنان به صورت یک اندیشه‌ورزی تصوّر کرده‌اند؛ چه آنان دنیوش را نه فقط همچون یک فرایند تاریخی در نظر گرفته‌اند که انسان در آن بی‌اراده غوطه‌ور شده است، بلکه انسان خود به صورتی فعال در پدید آوردن این فرایند عاملی مؤثر بوده است، و چنان است که هر نسل بشری یک برنامه فلسفی را عرضه می‌دارد که منعکس کننده یک جهانی‌ی رسمی پذیرفته شده به توسط دولت و کشور است، حتی اگر آن جهانی‌ی به شکل یک نسبت‌گیری دنیوی بوده باشد، و بدین گونه دنیوش، از دیدگاهی که آنان تصوّر کرده‌اند، تفاوتی با دنیوشگری (secularization) ندارد. در مثال دوم، می‌گوییم: چنان نیست که هر ایسم (گری) اندیشه‌ورزانه به معنای دوم مفهوم اندیشه‌ورزی است که در بالا مورد توضیح قرار گرفت. در واقع دومین معنی آن مفهوم از اندیشه‌ورزی که ما در اینجا با آن سر و کار داریم، بدان جهت که همان معنایی است که ایشان در خاطر دارند، ولی آن را به صراحت تعریف نکرده‌اند، چه سکولاریسم

(دنیویگری) و سکولاریزاسیون (دنیوش) هر دو را در راهی که آنان در نظر داشته‌اند، تقریباً به همان گونه با یکدیگر شباهت دارند که جهانی‌های مشابه جهانی‌هایی هستند که بر دولت و اجتماع قابل انطباقند.

پس بدین معنی، که همان معنای مورد نظر ایشان است، ما می‌گوییم که نه هر ایسم اندیشه‌ورزانه است، بدان جهت که وابسته به انتخاب مفهومی اصطلاحی است که این ایسم پسوند آن شده باشد. هنگامی که ایسم پسوندی برای یک اصطلاح دنیوی یا اساسی یا اجتماعی یا نفیی (nihil) شده باشد، به یک اندیشه‌ورزی اشاره دارد. ولی هنگامی که ایسم پسوند چیزی واقعی یا عقلانی باشد، دیگر به اندیشه‌ورزی بدین معنی اشاره‌ای ندارد. شاید در معنای نخستین توصیف شده در بالا چنین بوده باشد. با وجود این ما می‌توانیم یک عقلی‌گری اسلامی را تصوّر کنیم و از آن سخن بگوییم، و نه از یک دنیوش اسلامی؛ تا آن حدّ که تاکنون ما با اشاره‌های ضمنی موجود در معنی دوم مفهوم ایدئولوژی سر و کار داشته‌ایم، با آنکه بدون شک متضرّع از معنی اول آن است، شایسته توجّه مستقیم ما است، چه همین معنی و لحاظی است که در آن دنیویگری و دنیوش و دنیوشگری ما را بلافاصله با تهدیدی مواجه می‌سازند. جدا از تمایز فرهنگستانی به وجود آمده میان جهانی‌ «باز» تصوّر شده دنیوشگری در یک دست، و جهانی‌ «بسته» تصوّر شده با دنیویگری در دست دیگر، هر دو مخالف با آن جهانی‌اند که به توسط اسلام تصوّر شده است. تا آنجا که به مخالفت آنها با اسلام مربوط می‌شود، ما تمایزی میان آنها مشاهده نمی‌کنیم و به اندازه‌ای معنی در برابر ما قرار می‌دهند که بتوانیم تمایز خاصی میان آنها از دیدگاه داوری عملی قائل شویم. در واقع، علی‌رغم آنچه آن متکلمان در این باره می‌گویند که دنیوش ریشه‌هایی در ایمان مسیحی و دنیویگری ریشه‌هایی در فلسفه و علم باختری دارد - ادّعائی که ما نادرست بودن آن را به اثبات رسانیدیم و نشان دادیم که آنها هر دو ریشه‌هایی در فلسفه و علم و ما بعد طبیعه باختری دارند - یکی از آنها ممکن است، بنا بر منطق تاریخی‌گری و «تکامل»، در واقع با دیگری فرورفته باشد، به همین جهت در این کتاب، و مخصوصاً با اشاره به عنوان آن: اسلام و دنیویگری، اصطلاح سکولاریسم (دنیویگری) نه تنها با اندیشه‌ورزی‌های دنیوی همچون، مثلاً شیوع‌گری (کمونیسم) یا اجتماع‌گیری به اشکال مختلف آن ارتباط پیدا می‌کند، بلکه نیز همه تعبیرهایی از جهانی‌ را فرا می‌گیرد که دنیوش را تصویر می‌کنند،

و چیزی جز یک نسبی‌نگری دنیوش تاریخی نیست که من به آن نام دنیوشگری داده‌ام. بیشتر گفتیم که مسیحیت شریعت یا قانون وحی شده، همچون آنکه ما در اسلام داریم ندارد. و همچنین گفتیم که مفهوم روشنی از دین، جز از طریق اصطلاحات بیان کننده ایمان و اعتقاد، آن هم به صورت مبهم بیان شده، در آن یافت نمی‌شود، و این واقعیت، ارتباط با چیزی دارد که در جمله گذشته از آن سخن گفتیم. اعتقاد مسیحی رشد کرده، و این رشد از قدیمترین زمان وجود آن آغاز شده است؛ پیوسته در فرایندی از رشد وجود داشته است. تحقق این امر که دین رشد می‌کند، حتی در میان متکلمان، یک اکتشاف تازه است، و شاید همین دلیل آن باشد که هرگز برای آنان آسان نبوده یا حتی نخواهد بود که در آزمایش و آگاه شدن خویش از وجود و آزمایش آن، باور و اعتقاد و ایمان و دین را تعریف کنند. قدرتهای دنیوی آنان در واقع چیزی را در پیشاپیش آنان قرار داده بوده است که در واقع با توصیفهائی از دین برابری می‌کرده است، و همان را بعدها به نظام و دستگاہی از آموزه‌ها و پیمانها و شعائر تبدیل کردند و چنان فهمیدند که اینها با انسان همچون جزئی از فرایند تاریخی «رشد» و «تکامل» پیدا کرده است.

ژرفترین جنبه‌های دین نه علم کلام و خداشناسی، بلکه با علم تازه‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد که برای همین منظور به وجود آمده و به نام فلسفه دین نامیده شده است. خود کلمه religion (دین) مشتق از انگلیسی میانه religioum مأخوذ از فرانسه کهن religion و به دست آمده از لاتینی religio است که با ابهام اشاره به «قید و بندی میان انسان و خدایان» دارد، و چندان اطلاعی درباره معنی آن از لحاظ جنبه‌ای واقعی و بنیادی از زندگی بشر به ما نمی‌دهد. علاوه بر این، اندیشه پیمانی که به صورت مبهم در آن سوی «قید» موجود میان انسان و خدایان وجود دارد، به سبب ساختار خاص زبان، به صورتی مایه اشتباه، در هنگام انتقال به خدای جهانی یا دین واقعی تیره و تار شده است. بدون شک یک سازش و توافقی میان افراد نوع بشر وجود داشته است که بنا بر آن مقرر شده بوده است که مفهوم دین با گونه‌ای از قید استحکام پیدا کند، ولی این امر به صورتی آشکار در دینهای مختلف توضیح داده نشده است، و هیچ کتاب وحی شده‌ای از کتابهای اهل کتاب اشاره‌ای به یک پیمان اساسی و اصلی میان انسان و خدا نکرده است. تنها در قرآن کریم است که آشکارا به این مهمترین شالوده دین اشاره شده، و ما در فصل آینده از آن بحث خواهیم کرد.

III

اسلام: مفهوم دین و شالوده اخلاق و اخلاقی بودن

مفهوم مندرج در اصطلاح دین، که عموماً آن را به معنی مجموعه معتقدات و اعمال دینی و مذهبی می‌گیرند، به معنی همان مفهوم دینی بدان صورت نیست که در تاریخ دینی مغربزمین بدان گونه تفسیر و فهمیده می‌شود. هنگامی که ما از اسلام سخن می‌گوییم، دینی را در نظر داریم و می‌فهمیم که در آن همه دلالتها و اشارات ضمنی جدایی ناپذیر از اصطلاح دین^{۴۰} به صورت گردآمده در یک واحد دارای ارتباط منطقی و منعکس کننده معنایی باشد که در قرآن کریم و در زبان عربی که به آن تعلق دارد آمده باشد.

کلمه دین مشتق از ریشه عربی کلمه د ی ن است که چند معنی متفاوت با یکدیگر دارد، ولی این معانی از لحاظ مفهومی چنان با یکدیگر ارتباط دارند که معنی نهایی اشتقاق یافته از آنها خود را همچون یک واحد روشن و تصفیه شده از یک کل نشان می‌دهد. مقصود من از «کل» چیزی است که به صورت دین اسلام توصیف شده، و در درون خود همه امکانات مربوط به معنی ذاتی در مفهوم دین را جمع دارد. چون در این جا سر و کار ما با یک مفهوم اسلامی است که به واقعیتی ترجمه شده است که صمیمانه و به صورت ژرف در آزمایش انسان زیسته، و تفاوت و اختلاف ظاهری در معانی اساسی در واقع مربوط به مبهم بودن نیست؛ بلکه، نتیجه‌ای از اختلاف جبلّی و ذاتی در خود بشری

(۴۰) در این فصل تفسیر من از دلالت‌های ضمنی اساسی در اصطلاح دین، مبتنی بر کتاب استانده و رایج ابن منظور یعنی لسان العرب (بیروت، ۱۹۶۸، ۱۵ جلد) است که پس از این به صورت لغ از آن یاد خواهم کرد. برای آنچه در این صفحه و صفحه بعد یاد شده، رجوع کنید به جلد ۱۳: ص ۱۶۶، ستون ۲ و ۱۷۱، ستون ۲.

است که این الفاظ صادقانه آنها را منعکس می‌سازند. و قدرت آنها برای منعکس ساختن صادقانه طبیعت بشری، خود آشکارا روشنی و وضوح آنها را برای بیان حقیقت نشان می‌دهد.

معانی ابتدائی اصطلاح دین را می‌توان چهار دانست: (۱) وامدار بودن؛ (۲) اطاعت و فرمانبرداری؛ (۳) قدرت تشخیص عاقلانه و درست؛ (۴) میل طبیعی یا تمایل. در آنچه پس از این خواهد آمد، در آن خواهیم کوشید تا با اختصار به توضیح درباره آنها در زمینه‌های مربوط به خودشان پردازیم، و معنی نهایی مورد نظر را که اشاره به ایمان و باورها و اعمال فردی و اجتماعی به صورت یک جامعه است و در عین حال خود را به صورت یک کل عینی همچون دین نامید شده به نام اسلام متجلی می‌سازد، به دست آوریم.

فعل ماضی دان که از دین مشتق شده، به معنی مدیون و بدهکار شدن، مشتمل بر معانی مختلف دیگری مربوط به دیون و وامها است که بعضی از آنها با دیگران اختلاف دارد.

در آن حالت که شخص کسی را مدیون می‌یابد - یعنی دائن (به عربی) - چنان نتیجه می‌شود که شخص دیگر را مطیع و تابع خود ساخته است، بدان معنی که خود را تسلیم شده و فرمانبردار از قانون و مقررات حاکم بر وامگیرندگان، و همچنین، از لحاظی، شخص وام‌دهنده ساخته که او نیز به همین نام دائن خوانده می‌شود.^{۴۱} و در این باره نیز گفته‌اند که آن کس که مدیون است، در زیر فشار و الزام یا دین قرار گرفته است. بدهکار و در تحت الزام بودن، و طبیعتاً مستلزم قضاوت: دینونة و محکومیت: و در حالتی اِدانه. همه معانی یاد شده در بالا و مشتمل بر اضداد خود که در فعل دان ذاتی آن است، امکاناتی است که تنها در جامعه‌های سازماندار مشتمل بر زندگی بازرگانی در شهرکها و شهرها، که در زبان عربی با نامهای مُدُن و مدائن شناخته می‌شوند، وجود دارد. هر شهرک و شهر یک (یا چند) قاضی یا فرماندار یا حاکم، یعنی یک دِیّان دارد. بدین‌گونه از کاربردهای گوناگون فعل دان، چنان مشاهده می‌کنیم که در برابر چشم عقل ما تصویری از یک زندگی شهری و متمدن ترسیم شده است؛ از زندگی اجتماعی و قانون و نظم و عدالت و

(۴۱) دائن هم به طلبکار اطلاق می‌شود و هم به بدهکار. و این تضاد آشکار ظاهری در معنی البته می‌تواند از این راه حل شود که ما هر دو معنی را مربوط به دو طبیعت بشری ارجاع دهیم، یعنی، روح عقلی و استدلالی و روح جانوری یا شهوانی. رجوع کنید به پس از این، ص ۶۴-۶۱.

قدرت. ۴۲ لاقلاً به صورت تصویری، ارتباطی صمیمانه با فعل دیگر مَدَن ۴۳ دارد که به معنی ساختن یا تأسیس کردن شهرها است؛ با شهرنشین و متمدن ساختن و تلطیف، و انسانی کردن مردمانی، که از آن اصطلاح دیگری اشتقاق پیدا کرده است: تمدن، به معنی شهرنشین و آبادان شدن، و در فرهنگ اجتماعی به لطافت و ظرافت رسیدن است. بدین گونه ما از معنی نخستین بودن در حالت مدیونی و بدهکاری به معانی وابسته دیگری می‌رسیم، همچون: تحمل خواری کردن، به خدمت پرداختن، برده شدن؛ و از معنی دیگری همچون قاضی و فرمانروا و حاکم، معانی دیگری حاصل شده است که اشاره به متمکن و قدرتمند و مستحکم و والامقام و مفتخر شدن و نظایر اینها دارد: قضاوت، پاداش، تسویه حساب (در وقت معین) دارد.

حال خود مفهوم قانون و نظم و دادگری و قدرت و لطافت اجتماعی - فرهنگی مندرج در همه این معانی مشتق شده از دین می‌بایستی مطمئناً مبتنی بر مفروض قبلی وجود یک روش عمل سازگار با چیزی باشد که در قانون و نظم و عدالت و قدرت و ظرافت فرهنگی - اجتماعی انعکاس پیدا کرده است - یک عدالت یا روش عملی یا حالت وجودی که نسبت به آنان متعارفی و هنجاری بوده باشد؛ بدان سان که این حالت وجودی به صورت حالتی

(۴۲) به نظر من این مطلب بسیار حایز اهمیت است که ارتباطی صمیمانه و عمیق میان مفهوم دین و مدینه را که از آن مشتق شده است، و همچنین نقش میان مؤمنان را به صورت فردی یا اولی و به صورت جمعی یا دومی تشخیص دهیم.

می‌بایستی ارتباط و وابستگی قابل ملاحظه‌ای در اهمیت تغییر نام شهری که یثرب نام داشت به المدینه: شهر - یا به صورت دقیقتر، مدینه النبی یعنی شهر پیغمبر - مشاهده شود که بلافاصله پس از فرار (هجرت) پیامبر بزرگوار اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن صورت گرفت و در آن اقامت گزید. نخستین جامعه مؤمنان در آن زمان در همین شهر تشکیل شد، و همین هجرت بود که عصر تازه‌ای را در تاریخ نوع بشر آغاز کرد. باید به این واقعیت توجه کنیم که المدینه از آن جهت به این نام نامیده شد که در همین شهر بود که دین راستین برای نوع بشر تحقق پیدا کرد. مسلمانان در آن جا خود را بنده‌وار در خدمت و زیر فرمان و قضاوت پیامبر (صلوات الله و سلامه علیه) و دیانت او قرار دادند؛ و دین و وام نسبت به خدا صورت قطعی به خود گرفت، و روش پرداختن آن به آشکار شدن آغاز کرد. شهر پیامبر به معنی مکانی شد که دین صحیح، در زیر فرمان و حکم و قضاوت او عملاً به وجود آمد. علاوه بر این، می‌بایستی به آن توجه کنیم که شهر مدینه، برای جامعه اسلامی نماینده نظم اجتماعی - سیاسی اسلام شد؛ و برای فرد مؤمن، به صورت نمادی از بدن موجودی درآمد که در آن روح ناطق و منطقی، به تقلید از او صلی الله علیه و آله و سلم، قدرت و حکومت صحیح را به جریان می‌اندازد. برای توضیح و تفسیر بیشتر به پس از این، صفحات ۵۱ و بعد از آن، مراجعه کنید. (۴۳) لع، جلد سیزدهم، ص ۴۰۲، ستون ۲ و ۴۰۳، ستون اول.

معمولی یا عادی در آید. و از این جا می توانیم منطق و دلیل مشتق شدن معانی اوّلیّه دیگر را از مفهوم دین، همچون عادت، وضع یا تمایل طبیعی را مشاهده کنیم. و در این هنگام به صورتی فزاینده آشکار می شود که مفهوم دین در بنیادیتترین شکل آن در حقیقت منعکس کننده تمایل طبیعی انسان است برای تشکیل اجتماع و فرمانبرداری از قانون و خواستار حکومتی عادلانه شدن. اندیشه کشور و جهان‌شهر مندرج ذاتی در مفهوم دین که در برابر ما جلوه‌گر می شود، در مدد رساندن به ما برای رسیدن به فهم عمیقتری از آن، اهمّیت فراوان دارد، و می بایستی در این جا تکرار شود، چه لازم است در آن هنگام که با دین و جنبه‌های روحانی آزمایش وجودی انسان سر و کار داریم، بار دیگر به آن مراجعه کنیم.

تا این جا به توضیحی شتابزده و مختصر درباره مفهوم دین پرداختیم و دلالت‌های ضمن آن را به چهار اهمّیت درجه اوّل کاهش دادیم، و پیوستگیهای مفهومی و فعلی طرفینی درجه اوّل آنها را، در زمینه روابط «دنیوی» بشری نشان دادیم. ولی، در زمینه دینی، مربوط به روابط میان انسان و خدا، و آنچه خدا درباره روابط انسانی با انسان دیگر مطلوب شمرده است، اهمّیتهای درجه اوّل، در عین حال که معانی اساسی خود را محفوظ نگاه می دارند، با وجود این که در معرض ترکیب عمیق و تشدید می گیرند، هم بنا بر آزمایش توصیف شده صحّت دارند، و هم با توصیف دین اسلام به عنوان ایمان عینی و باورها و اعمال و تعلیمات آزموده شده و با آنها زیسته بر عضو جامعه اسلامی به عنوان فرد، و جامعه مسلمانان به عنوان یک کل.

ممکن است کسی این پرسش را مطرح کند که: چگونه مفهوم و امدار بودن می تواند در زمینه دینی و روحانی مورد توضیح قرار گیرد؟، و این که طبیعت و ماهیّت وام و دین چیست؟ و این که بستانکار این دین کیست؟ ما پاسخ می دهیم که انسان و امدار به خدا است که او را آفریده و از نیستی به هستی آورده و او را در هستی نگاه داشته است. انسانی که روزی هیچ نبود و وجود نداشت، و اکنون وجود دارد.

و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین
ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین
ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه

فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً

ثم انشأناه خلقاً آخر

فتبارك الله أحسن الخالقين.

و همانا آفریدیم انسان را از عصاره (یا چکیده) ای از گل سپس او را به صورت نطفه در قرارگاهی متین جایگزین ساختیم و پس از آن نطفه را به صورت خونی بسته آفریدیم، و سپس خون بسته را به صورت گوشتی جویده و گوشت جویده را به صورت استخوان درآوردیم و استخوان را با گوشت پوشاندیم سپس او را به صورت آفرینشی دیگر درآوردیم پس خجسته مبارک است خدا، نیکوترین آفرینندگان. ۴۴

انسانی که به جدّ درباره منشأ خویش می اندیشد، متوجّه به آن می شود که چند دهه پیش از آن وجود نداشت، و همه افراد بشری که اکنون وجود دارند، نه زمانی وجود داشته اند و نه از وجود ممکن فعلی خویش آگاه بوده اند. همین حقیقت درباره همه اعصار و زمانهای انسان از آغازهای وجود پیدا کردن او در زمان، صدق می کند.

بدین گونه طبیعتاً آن کس که چنین صادقانه به تفکر و اندیشیدن پردازد، به صورت شهودی (intuitively) خواهد دانست که احساس وی از این که برای آفریده شدن و هستی پیدا کردن خود وامدار است، نمی تواند واقعاً متوجّه به سوی پدر و مادرش بوده باشد، چه وی این را نیز خوب می داند که پدر و مادر او هم در همین فرایند (process) و با همان آفریننده و پرورنده، با او شریکند. رشد و تکامل انسان از حالت علقه و خون بسته بوده تا حالتی که اکنون به مرحله بلوغ و کمال رسیده، به توسط خود او صورت نگرفته است. وی می داند که حتی در این حالت بلوغ و کمال قابلیت آن را ندارد که برای خود حسّ دیدن یا شنیدن یا جز آن را بیافریند - تا چه رسد به این که خود را با حالت نطفه بودن از مراحل مختلف بگذراند و قابل بیرون آمدن از زهدان مادر سازد. سپس نیز:

و إذ أخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم
على أنفسهم ألت برئكم
قالوا بلى شهدنا

و هنگامی که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتهای ایشان آیندگانشان را بر گرفت و آنان به گواهی دادن بر خود برانگیخت (و پرسید که) آیا من پروردگار شما نیستم؟ و آنان گفتند که «آری ما بر این گواهی دهیم».^{۳۵}

انسانی که به راه حق رهبری شده باشد، تصدیق می‌کند که خویشتن حقیقی وی، یعنی روحش، پیش از آن به این مطلب اعتراف کرده است که خدا ربّ و پروردگار او است، حتّی پیش از آنکه همچون انسانی در جهان حاضر شده باشد، و بدین گونه است که یک انسان آفریدگار و نگاهدار و عزّتبخش به خود را می‌شناسد. ماهیت و ام و دین آفرینش و هستی آن اندازه به صورت کلی عظیم است که انسان، در آن هنگام که آفریده شده و حیات پیدا کرده، پیش از آن در حالت زیانکاری قرار داشته، چه خود در واقع مالک هیچ چیز نبوده است، از آن جهت که هیچ چیز متعلّق به خودش را در اختیار نداشته، و می‌دیده است که در پیرامون او و در او و از او است، همه از چیزهایی است که به آفریننده او تعلق دارد که مالک همه چیزها است. و معنی کلمات در قرآن مجید همین است:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ

همانا انسان در زیانکاری است.^{۳۶}

چون می‌داند که مطلقاً مالک چیزی نیست که با این دین خود «ادا» کند، مگر خوداگاهی خودش از این واقعیت که خود وی عین ماده دین و وام است، و باید آن را «باز پس دهد». بنا بر این باید دین خود را با بازگرداندن شخص خودش به کسی که مالک مطلق او است، ادا کند، و «باز پس دادن دین» به معنی خود را در خدمت خدای آفریدگار و

(۴۵) الأعراف (۷): ۱۷۲. (۴۶) العصر (۱۰۳): ۱۷۲.

پروردگار قرار دادن می شود؛ و در برابر او خود را خوار و ذلیل نشان دهد - و بدین گونه است که انسان به حق هدایت شده، صادقانه و آگاهانه خود را خدمتگزار و برده خدا می شناسد، و به اوامر و نواهی او عمل می کند، و گفته های قانون او را زنده نگاه می دارد. مفهوم بازگشت و «رجعت» که در بالا به آن اشاره شد نیز از لحاظ ساختار تصویری دین آشکار است، چه در واقع به معنی «بازگشت به طبیعت ذاتی و جبلی» انسان است که در هنگام خود از آن سخن خواهم گفت، و در این جا لفظ «طبیعت» اشاره به جنبه روحانی و نه روی هم رفته فیزیکی و مادی او دارد.^{۴۷} و من می بایستی در این جا همچنین به آن اشاره کنم که کلمات مقدس قرآن:

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ

«سوگند به آسمانی که باران دارد».^{۴۸}

کلمه «رَجْع» که به باران ترجمه شده، به صورت متعارفی معنی «بازگشت» دارد.^{۴۹} از آن جهت به معنی باران ترجمه شده که خدا بارها با فرو باریدن آن از آسمان، آن را بار دیگر به آسمان باز می گرداند و اشاره به بازگشت خوب دارد که معنی سود و فایده و نفع را می رساند. بنا بر این رجع در این آیه به صورت مترادفی هم معنی رَجْع به معنی سود و فایده است،^{۵۰} که متضاد با خسر به معنی زیانکاری است که پیش از این در بالا به آن اشاره کردیم. اکنون شایسته است که در این جا به آن اشاره کنیم که یکی از معانی دین که پیش

۴۷) مفهوم «بازگشت» همچنین در معنی «عُودٌ» به معنی بازگشتن به گذشته یعنی سنت آمده است. و بنا بر این دین به رسم و عادت نیز معنی شده است. از این لحاظ، معنی بازگشت به سنت ابراهیم پیامبر (علیه السلام) نیز دارد. در این باره به ص ۵۰ پیش از این و ص ۶۰-۵۷ پس از این مراجعه کنید. باید به این نکته اشاره کنیم که مقصود از سنت (tradition) در این جا آن گونه از سنت نیست که در تاریخ و فرهنگ بشری نشأت پیدا کرده و منبع آن در عقل و تصرف ذهن بشری است. بلکه به معنی چیزی است که خدا آشکار ساخته و به آن فرمان داده و به تعلیم آن پرداخته است. فرستادگان و پیامبران او، هر چند در دوره های تاریخ متوالی و غیر مرتبط با یکدیگر ظهور پیدا کرده اند، چنان به نقل قول و عمل پرداختند که آنچه ایشان ناقل و راوی آند و به آن عمل می کنند، در پیوستگی سنت و روایت تجسم پیدا کرده است.

۴۸) الطَّارِق (۸۶): ۱؛ لع، جلد ۸: ۱۲۰، ستون ۲.

۴۹) ارتباطی نزدیک میان مفهوم توصیف شده در این جا و کاربرد فعل رَجَع در اشکال مختلف آن وجود دارد که در قرآن برای بازگشت به سوی خدا به کار رفته است.

۵۰) لع، جلد ۲: ۴۴۲، ستون ۲-۴۴۵، ستون ۱.

از این درباره آن توضیحی داده نشده، باران بازگردنده است، که مگر در مگرر باز می‌گردد؛ و بنا بر این ما چنان می‌فهمیم که دین در این جا، همچون در باران، اشاره به سود و فایده‌ای (ریح) دارد. هنگامی که می‌گوییم انسان می‌بایستی برای «باز پرداخت» دین و بدهی خود به خدا، خود به خدا و مالک خویش بازگردد، «باز گرداندن خویش» او همچون باران بازگردنده،^{۵۱} مشتمل بر نفعی برای او است و این است معنی گفته:

من دان نفسه ریح

«آن کس که خود را بنده و برده سازد، سود خواهد برد».^{۵۲}

عبارت «خود را بنده سازد» (دان نفسه) به معنی «از خود گذشتن» (در خدمت) است و بنا بر این همچون به معنی «باز گرداندن خویش» (به مالکش خواهد) بود که درباره آن توضیح داده شد.^{۵۳} همین معنی نیز در کلمات پیامبر اکرم صلوات الله و سلامه علیه بیان شده است:

الکیس من دان نفسه

و عمل لما بعد الموت

عاقل و زیرک آن کس است که خود را به بردگی وا می‌دارد، و برای آنچه پس از مرگ خواهد رسید کار می‌کند.^{۵۴}

آنچه پس از مرگ خواهد بود، همان چیزی است که خوب به حساب گذارده می‌شود، و پاداش و بازگشت نیک است. این بازگشت خوب همچون بازگشت بارانی است که برای زمینی که بر آن فرو می‌بارد، سودمند است و زندگی را به آن باز می‌گرداند، و سبب آن می‌شود که رشد خوب و سودبخش برای هر چه از آن بیرون می‌آید فراهم شود. به همان گونه که باران به زمینی که بدون آن مرده خواهد بود حیات می‌بخشد، به

(۵۱) دین واقعی زندگی را وارد بدنی می‌سازد که از لحاظی دیگر مرده است، به همان گونه که «خدا باران را از آسمان فرو می‌فرستد، و با آن زمین مرده‌ای را بار دیگر زنده می‌کند». رجوع کنید به البقرة (۲): ۱۶۴.

(۵۲) لع، جلد ۱۳: ۱۶۷، ستون ۱.

(۵۳) آشکارا اشاره به کسی است که، چون دریافته است که گرفتار دین خویش به آفریننده و نگاه دارنده عزتبخش خود شده است، خود را به بردگی و عبودیت او در می‌آورد و از همین راه به پروردگار راستین خویش باز می‌گرداند. لع، جلد ۱۳: ۱۶۹، ستون ۲.

همان گونه هم دین به انسان حیاتی را می‌بخشد که، بدون آن، شخص همچون کسی خواهد شد که گویی مرده است. و این مطلب را خداوند متعال در قرآن کریم بیان کرده و چنین گفته است:

و ما أنزل الله من السماء من ماء
فأحيا به الأرض بعد موتها

... در بارانی که خدا از آسمان فرو می‌فرستد و زمین را پس از مرگ آن دوباره زنده می‌کند. ۵۵.

با بازگرداندن خویش به پروردگار و مالک خود، و با وفادار و پیروی کردن درست از اوامر نواهی و قانون خدا، انسانی که چنین می‌کند، به تلافی آن پاداشی چند برابر دریافت خواهد کرد، چنانکه خداوند رحیم در قرآن کریم چنین گفته است:

من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً
فيضاعفه له أضعافاً كثيرة

کیست آن کس که به خدا قرضی (وامی) نیکو دهد، تا آن را برایش بارهای فراوان افزایش دهد؟ ۵۶.

در این جا توجه داشته باشد که فعل به کار رفته «یقرض» از ریشه قرض است که همان دلالت ضمنی را که فعل دین دارد، دارا نیست، چه این قرض تنها درباره انسان به کار می‌رود. قرض (loam) بدان معنی که در این جا آمده، به معنی بازگرداندن چیزی است به کسی که «در ابتدا» مالک آن همان کس بوده و اکنون خواستار باز پس گرفتن آن شده و باید بر او بازگردانده شود». آدمی ملک و مملوک خدا است، و برای مدتی هستی از جانب خداوند متعال به او قرض داده شده است. از سوی دیگر، عبارت قرض نیکو (قرضاً حسناً) که درباره انسان به کار برده شده، دارای معنایی استعاری است، از این جهت که مقصود از آن «خدمتگزاری» او به «پروردگار» و «کارهای خیری» است که انجام می‌دهد، چه تنها اینها را می‌توان گفت که به او تعلق دارد، و در مقابل بخشیدن آنها پاداش

فراوان دریافت خواهد کرد. خدا پاداش دهنده و برترین داور (دیان) است. او پادشاه و مالک روز داوری و جزا و پاداش دادن (یوم الدین) است که روز حسابرسی (یوم الحساب) نیز نامیده شده است.^{۵۷} این واقعیت که به خدا همچون پادشاه اشاره شده، و به هر چیز دیگر همچون کشوری که او قدرت و توان مطلق خود را در آن به کار و می‌دارد، ملکوت، بار دیگر نشان می‌دهد که انسان مملوک و بردهٔ او است. و بدین گونه دین، در زمینهٔ دینی، همچنین اشاره به حالت برده بودن دارد.^{۵۸} زمانی پیش از این اشاره کردیم که «باز پس دادن شخص خودش را به خدا» به معنی «خود را در خدمت خدا قرار دادن است». اکنون می‌گوییم که در واقع آنچه منظور واقعی بوده این است که «خدمت» به معنی هر گونه خدمت یا از گونهٔ خدمتی نیست که شخصی به شخص دیگری یا به مؤسسه‌ای بشری تقدیم می‌کند. مفهوم خدمت مستلزم آن است که شخصی که به این خدمت می‌پردازد «آزاد» است و غلام زرخرد نیست، «بلکه مالک خویش است». ولی مفهوم مملوک متضمن مالکیت شخصی است که خدمت برای او صورت می‌گیرد. مملوک در ملکیت مالک است. به همین جهت است که در بارهٔ کسی که بر خدا خدمت می‌کند، نمی‌گوییم که او خدمتگزار است، بلکه می‌گوییم که او عابد خدا و در واقع بنده و برده یعنی عبد خدا است که به معنی برده و خدمتگزار هر دو آمده است، و این لفظ اشاره به آن دارد که او در «ملکیت» کسی است که به او خدمت می‌کند. بنا بر این، در زمینهٔ دینی، عبد به معنی اصطلاحی صحیح برای اشاره کردن به کسی است که، برای تحقق بخشیدن به این که به صورت مطلق و امدار به خدا است، خود را با خدمت کردن به او خوار می‌سازد؛ و از این جا عمل خدمت مخصوص به او عبادت خوانده می‌شود، و جمع آن عبادات اشاره به همهٔ اعمال خوداگانه و خدمت انجام گرفتن به صورت انحصاری برای خدا دارد و او آنها را تأیید کرده است، و همانها است که پرستش و عبادت مقرر شده را معرفی می‌کند. با پرستش خدا از طریق چنین خدمت، انسان منظور از آفرینش و هستی را آشکار می‌سازد، بدان گونه که خدا آن را در قرآن مجید چنین بیان کرده است:

(۵۷) دین همچنین به معنی حساب و محاسبهٔ درست نیز هست. و آن کنار گذاشتن مقادیر معینی از چند است که باید متناسب با مکانی باشند که باید در آنجا به مصرف برسند: العدد المستوی. این معنی تا حدی ریاضی ما را به مفهوم وجود داشتن نظامی از قانون متوجه می‌سازد که بر همه فرمانروایی می‌کند و سبب استقرار پیدا کردن تعادل کامل می‌شود.

(۵۸) لع، جلد ۱۳: ۱۷۰، ستون ۱.

و ما خلقت الجنّ و الانس الا ليعبدون

من جنّ و انس را تنها برای آن آفریدم که به من خدمت کنند، (يعبدون).^{۵۹}

هنگامی که می‌گوییم چنین انسانی هدف از آفرینش و هستی را انجام می‌دهد، آشکار است که وظیفه خدمتگزاری به خدا برای او به صورت متعارفی و هنجاری احساس شده، بدان سبب که انجام دادن آن را همچون تمایلی طبیعی احساس می‌کند. به این تمایل طبیعی در انسان برای خدمت کردن به خدا و پرستیدن او، نیز نام دین داده شده، چنانکه در آغاز این بحث در ارتباط آن با رسم و عادت و فطرت اشاره کردیم. با وجود این در این جا، یعنی در زمینه دینی، معنایی تخصصیتر از حالت طبیعی وجود دارد که به نام فطرت خوانده می‌شود.^{۶۰} فطرت الگو و نمونه‌ای است که خدا مطابق آن همه چیزها را آفریده است. و آن طریقه و روش آفرینش خدا یا سُنّة الله است، هر چند در الگوی مخصوص به آن آفریده شده و در مکان خاص خود جای گرفته است. آن قانون خدا است. اطاعت از آن هماهنگی می‌آورد، چه آن به معنی تحقق یافتن چیزی است که ذاتی و جبلی طبیعت راستین او است. مخالفت با آن سبب ناسازگاری و پیدا شدن اختلاف می‌شود. چه آن به معنی تحقق یافتن چیزی است که نسبت به طبیعت راستین هر کس بیگانه است. جهان منظم (cosmos) و مخالف و متضاد با آشفتگی و پریشانی (chaos) است، و دادگری متقابل با بیدادگری. هنگامی که خدا گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ (ألسنت برّکم) و خویشتن واقعی انسان چنین گواهی داد که او پروردگار است، و به راستی به خدای پروردگار اعتراف کرد، در واقع پیمانی با خدا بست و بنا بر این در آن هنگام که انسان همچون انسان در این زندگی جهانی متجلی شده، اگر به راست رهبری شده باشد، این پیمان بسته شده با خدا را به یاد می‌آورد، و در نتیجه عبادت و اعمال پرهیزگاران و زندگی و مرگ او همه تنها به خاطر خدا صورت گرفته است. یکی از معانی فطرت به صورت دین اشاره به تحقق یافتن این پیمان به وسیله انسان است.^{۶۱} اطاعت به معنی یاد شده در بالا، یعنی فرمانبرداری خودآگاهانه و برخاسته از خواست و

۵۹) الذّاریات (۵۱): ۵۶.

۶۰) لع، جلد ۵: ۵۸، ستونهای ۱ و ۲؛ نیز رجوع کنید به الرّوم (۳۰): ۳۰.

۶۱) لع، جلد: ۵۶، ستون ۲، ۵۷، ستون ۱.

اراده است، و چنین اطاعتی مستلزم از دست دادن آزادی برای او نیست، چه آزادی در واقع به معنی عمل کردن بنا بر خواسته‌های طبیعی و راستین خود او است. انسانی که بدین گونه از خدا اطاعت کند، در خارج دین زندگی می‌کند.

بار دیگر می‌گوییم که فرمانبرداری اشاره به اطاعت خودآگاهانه و از روی میل است، چه در صورتی که نه خودآگاهانه باشد و نه از روی میل، دیگر نمی‌تواند اطاعت واقعی به شمار رود. مفهوم اطاعت شاید مشترک میان همهٔ دینها بوده باشد، درست به همان گونه که باور یا ایمان هستهٔ همهٔ دینها است، ولی ما بر آنیم که همهٔ ادیان با اطاعت واقعی عمل نمی‌کنند. آن اطاعت که موقتی یا جا به جا شونده باشد، اطاعت واقعی نیست، بدان جهت که اطاعت واقعی عبارت از عملی دایمی و پیوسته است که در سراسر دوران زندگی اخلاقی فرد با او همراه باشد؛ و نه از آن گونه اطاعت است که تنها در درون قلب آدمی باشد بدون آنکه در خارج به صورت عمل بدنی آشکار شود، همچون عملی بدنی که برای فرمانبرداری از قانون خدا صورت بگیرد. تسلیم شدن در برابر ارادهٔ خدا بدان معنی است که شخص از قانون او نیز اطاعت کند. کلمه‌ای که اشاره به این معنی از اطاعت دارد، کلمهٔ أسلم (از مادهٔ تسلیم) است که در این آیه از قرآن آمده است:

و من احسن دیناً مَن أسلم وجهه لله

چه کس می‌تواند در دین بهتر و نیکوتر از کسی باشد که وجه خویش (یعنی تمام خویشتن خویش) را به خدا تسلیم کند...^{۶۲}

آن دین که در این آیه بدان اشاره شده، چیزی جز دین اسلام نیست. بدون شک اشکال دیگری از دین وجود دارد، ولی تنها دینی که با اطاعت و تسلیم کامل (استسلام) به خدا به آن عمل می‌شود، بهترین دین است، و این یک تنها دین مورد قبول خدا است، و او خود در قرآن می‌گوید:

و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه

و آن کس که خواستار دینی جز اسلام بوده باشد، هرگز از او پذیرفته نیست...^{۶۳}

۶۲) النساء (۴): ۱۲۵. ۶۳) آل عمران (۳): ۸۵.

و بار دیگر:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

به راستی که دین (الدین) در نزد خدا اسلام (الاسلام) است.^{۶۴}

بنا بر گفته قرآن کریم، آدمی نمی‌تواند از بودن در حالت زیستن یک دین بگریزد، بدان جهت که همه خود را تسلیم اراده خدا کرده‌اند (اسلم). بنا بر این اصطلاح دین همچنین برای آن به کار می‌رود که دینهایی جز اسلام را معرفی کند. با وجود این، آنچه اسلام را از دیگر دینها متمایز می‌سازد، این است که اطاعت و تسلیم، بنا بر دین اسلام اطاعتی صادقانه و تسلیم کلی به اراده خدا است، و این امر به صورت ارادی بنا بر اطاعت مطلق نسبت به قانون وحی شده او صورت می‌گیرد. این اندیشه به صورت ضمنی در قرآن بیان شده است، مثلاً در این آیه:

أَفْعِر دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ اسْلَمُ
مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا
وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

آیا آنان خواستار دین دیگری جز دین خدایند، در صورتی که همه آن کسان که در آسمانها و زمینند، خواه و ناخواه، به اراده او تسلیم شده‌اند (اسلم)، و به او باز خواهند گشت.^{۶۵}

شکل و صورتی که با آن اطاعت و تسلیم به خدا صورت‌پذیر می‌شود، شکل و صورت دین است، و در همین جا است که اختلاف میان یک دین با دین دیگر را می‌توان مشاهده کرد.^{۶۶} این شکل که عبارت روش استقرار ایمان و اعتقاد درست، و روش تعبیر کردن از قانون، و روش ایستار دینی و اخلاقی است، و روشی است که در آن اطاعت از خدا در زندگی به صورت عملی در می‌آید، با مفهوم ملت صورت بیانی پیدا می‌کند. اسلام از

(۶۵) آل عمران (۳): ۸۳.

(۶۴) آل عمران (۳): ۱۹.

(۶۶) و این البته مستلزم آن نیست که اختلاف میان دینها تنها مسئله‌ای مربوط به شکل و صورت بوده باشد، چه اختلاف در شکل البته مستلزم وجود اختلافی در مفهوم خدا و ماهیت و صفات و نامها و افعال او است - اختلافی در تصور مفهومی که در اسلام توحید یعنی یگانه بودن خدا خوانده می‌شود.

ملت ابراهیم پیامبر (علیه السلام) پیروی می کند که ملت پیامبران پس از او (صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین) نیز هست. ملت آنان روی هم رفته چنان در نظر گرفته می شود که صورت دین راست (دین الفیّم) دارد، بدان جهت که در میان همه ملل دیگر، تنها ملت آنان تمایل کامل (حنیفاً) به طرف دین درست (الاسلام) دارد. بنا بر این آنان در ایمان دینی پیشتاز اسلام در ایمان و اعتقاد و قانون و عمل بوده اند، و به همین جهت آنان نیز به نام مسلمین خوانده می شوند، با وجود این که دین اسلام به صورت یک دین تنها در زمان پیامبر بزرگوار اسلام (صلوات الله و سلامه علیه) تبلور پیدا کرد و دارای صورت خارجی شد. دینهای دیگر دستگاهها یا اشکال اطاعت مخصوص به خود داشته اند که مبتنی بر سنتهای فرهنگی خودشان و ناگزیر مشتق از ملت ابراهیم پیامبر (علیه السلام) بوده است، و هنوز هم بعضی دیگر، همچون دین اهل کتاب در مخلوطی از سنتهای فرهنگی و روایتهای مبتنی بر وحی داشته اند تا به گذرگاه نقل شده در همین جا، یعنی گونه اطاعت و تسلیم از روی اکراه و ناخواسته که به آن اشاره کردیم برسند.^{۶۷}

(۶۷) به یک معنی، این کلمات خدا در قرآن کریم: «لا إكراه فی الدّین، یعنی در دین اکراه و اجباری وجود ندارد (البقرة: ۲۵۶)»، آنچه را که در بالا گفته شد که در دین راستین اجباری وجود ندارد، تأیید می کند: نه تنها از این لحاظ تأیید می کند که در عمل تحت نظارت دین فراز گرفتن و به آن تسلیم شدن، کسی نباید دیگران را مجبور به تسلیم سازد، بلکه از این لحاظ که حتی شخص نباید خودش را در تحت فشار قرار دهد، و لازم است که از روی کمال دلخواه و میل خودش را تسلیم کند، و این گونه فرمانبرداری را دوست بدارد و از آن لذت ببرد. تسلیم و اطاعت ناخواسته، غرور و تمرد را آشکار می سازد و معادل با بد ایمانی یعنی یکی از اشکال بی ایمانی (کفر) است. این اشتباه است که چنان بیندیشیم که خدای یگانه به تنهایی برای دست یافتن شخص به دین درست کافی است، و این که چنین ایمانی اطمینان خاطر و نجات را تضمین می کند. ابلیس (شیطان)، که به خدای یگانه ایمان دارد، و او را آفریننده و پروردگار (رَبّ) و نگاهبان و عزتبخش خودش می داند، با وجود این یک بی ایمان (کافر) است، هر چند ابلیس خود را به خدا تسلیم کرده، ولی این تسلیم با بخل در شک و گستاخی همراه بوده، و کفر او نتیجه غرور و نافرمانی و تمرد او است. پس اطاعت ناخواسته نشانه ایمان راستین نیست، و یک کافر بنا بر این می تواند همچنین کسی باشد که در عین باور داشتن به خدای یگانه، اطاعتی درست و به دلخواه از او نکند، بلکه چنان ترجیح می دهد که متمردانه به اطاعت پردازد - و این راه یا شکل یا روشی است که نه خداوند متعال آن را تأیید کرده و نه به پیروی از آن فرمان داده است. اطاعت و تسلیم واقعی آن است که به توسط پیامبر بزرگوار ما (صلوات الله و سلامه علیه) همچون نمونه و الگویی برای نوع بشر صورت کمال پیدا کرد، و آن روشی از فرمانبرداری برای همه پیامبران و فرستادگان پیش از او، و مورد قبول و وحی شده به توسط خدا و فرمان اجرای آن صادر شده بوده است. بنا بر این لبّ و جو هر اساس دین راستین، اعتقاد و باور نیست، بلکه، به صورتی اساسیتر، اطاعت کردن و فرمان بردن است؛ چه فرمانبرداری تأیید کننده و تصدیق کننده آن است که ایمان راست و درست و اصیل است.

مفهوم دین در معنی درست خود، تسلیم و فرمانداری، بدان گونه که به اختصار درباره آن سخن گفته، در حقیقت به صورت زنده موجود در دین اسلام تجلی پیدا کرده است. و آن در اسلام دین راستین و کاملی است که تحقق یافته است، چه تنها در اسلام عرضه شدن و خود بیانکنندگی آن به صورت کامل انجام شده است. اسلام از الگویا شکلی تقلید می‌کند که خدا بنا بر آن بر مملکت خویش حکومت می‌کند؛ و آن تقلیدی از نظم کیهانی است که در این جا و در زندگی جهانی همچون یک نظم و ترتیب اجتماعی و نیز سیاسی متجلی شده است. نظم اجتماعی اسلام مشتمل است بر همه جنبه‌های هستی و وجود فیزیکی و مادی و روحانی انسان به صورتی که، هم اکنون و همین جا، عدالت را درباره مزد و اجتماع به جریان می‌اندازد؛ و به فرد همچون یک وجود فیزیکی و به همان گونه یک وجود روحانی می‌نگرد، بدان گونه که مسلمان در عین حال هم شخص خودش است و هم جامعه‌اش، و جامعه‌اش نیز او است، بدان جهت که هر عضو دیگر این جامعه همچون او کوشش می‌کند تا به منظور واحدی در زندگی تحقق بخشد و به هدف واحدی برسد. نظم اجتماعی اسلام پادشاهی و فرمانروایی خدا بر زمین است، چه با این ترتیب، خداوند انسانی است که هنوز شاه و برترین سلطه‌ای است که اراده و قانون و مشیت و امر و نهی و فرمانروایی مطلق در اختیار او قرار دارد. آدمی تنها یک جانشین یا خلیفه محسوب می‌شد که امانت حکومت، به صورت جانشینی، به اراده و خواست خدا بر عهده او محول شده است. هنگامی که می‌گوییم «فرمان می‌راند» تنها فرمانرانی به صورت اجتماعی - سیاسی آن را در نظر نداریم، چه منظور ما علاوه بر آن - البته به صورتی بنیادینتر - فرمانروایی شخص را بر خودش نیز در نظر داریم، چه اعتماد کردن اشاره به مسئولیت و آزادی عادلانه رفتار کردن فرد با خود شخص او دارد. از این گفته اخیر باید متوجه به تلاش و فعالیت زمان حاضر شویم، بدان جهت که مقصود از آن آشکار ساختن اخلاق عرفی و اخلاق اسلامی است. بار دیگر می‌گوییم که، اسلام یک نظم اجتماعی است، ولی در آن نظم هر فرد، بنا بر قدرت و ظرفیت خویش که خداوند متعال در اختیار او قرار داده، به تحقق بخشیدن به مسئولیت و آزادی خویش پردازد، و در آن بکوشد که کمال مطلوب خویش را از طریق^{۶۸} که قانون وحی شده^{۶۹} مقرر داشته

۶۸) مقصود من از عبارت «از طریق» چیزی است که اشاره به احسان یا کمال در پرهیزکاری دارد.

است و همه افراد جامعه بنا بر آن عمل می‌کنند، به دست آورد. بنا بر این، درست به همان گونه که هر مسلمان خلیفه خدا بر روی زمین است، همچنین برده و عبد او نیز هست و می‌بایستی خود در آن تلاش کند که خدمتگزاری و فداکاری خود را به صورت کامل انجام دهد، و این عبادت و بندگی را از طریق مورد پذیرش خدا که مالک مطلق او است بگذارد و تقدیم کند. و چون هر فرد در اجتماع تنها در برابر خدا باید به آنچه از او پرسیده می‌شود پاسخ دهد و مسئول است، به همان گونه هم در نظم اجتماعی هر فرد شخصاً طاعت و وفاداری حقیقی خود را به خدایش عرضه می‌دارد که مالک و پادشاه واقعی او است.

پیش از این گفتیم که مفهوم دین منعکس کننده اندیشه سلطنت و وجود یک جهان‌شهر است. معامله و تجارت خون زندگی جهان‌شهر است، و بدین گونه چنین فعالیتی همراه با ملازمات آن مندرج در مفهوم دین به صورتی است که تاکنون به توصیف آن پرداخته‌ایم. پس مایه شگفتی نیست که در قرآن کریم زندگی این جهانی به تأکید تمام با استعاره‌ای شایسته همچون یک معامله بازرگانی توصیف شده است. در کشور خدا یا جهان‌شهر منعکس شده در مفهوم دین، فعالیت‌های پر سر و صدای گذرگاه بازرگانی ترسیم شده است. آدمی، از روی سنگدلی، خود را به تجارتی مشغول می‌کند که شخص خودش ماده و موضوع بازرگانی خویش است. او سرمایه خویش است و از دست دادن یا نجات دادن این سرمایه وابسته به اندازه تشخیص وی از مسئولیت خود و به کار انداختن آزادی خویش است. اعتماد به خریدن و فروختن (بیع، شری) را با خود حمل می‌کند، و خویشتن خود او است که می‌خرد یا می‌فروشد یا با آن داد و ستد می‌کند؛ و بنا بر تمایل خودش برای به کار انداختن اراده و کاری که انجام می‌دهد، یا تجارتش به سود می‌انجامد یا به زیان. در وضعی که در برابر ما آشکار می‌شود، می‌بایستی متوجه به آن شویم که شخص مشغول به تجارت با کمال جدیت، آزادانه و به دلخواه، به این کار برخاسته است. ۷۰ او تنها یک جانور نیست که بخورد و بیاشامد و به خواب رود و پس از استفاده از لذت‌های حسی به بازی و نشاط پردازد^{۷۱} - و آن کس که بدین گونه بر خود پیروز می‌شود، و

۶۹) قانون وحی شده، یا شریعت، قانون خدا است. (۷۰) رجوع شود به سوره الاحزاب (۳۳): ۷۲.

۷۱) الأعراف (۷): ۱۷۹.

مسئولیت سنگین خویش را احساس می‌کند و از آزاد بودن خود برای باز خرید خویشتن از بار وجود و هستی آگاه باشد. نه وحشی است و نه بربری. بدین گونه است که وی خود را برای رها نیدن خویشتن که خدا دربارهٔ آن در قرآن کریم چنین آورده است:

ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم

خدا از مؤمنان خویشتنهای ایشان را خرید - ۷۳ در معرض معامله قرار می‌دهد.

مفهوم دین با اشاره به فرد و انسان اسلام^{۷۳} مستلزم این فرض قبلی است که در وجود او عالیترین گونهٔ انسان شایستهٔ آرزوهای بزرگ و بلند برای بهبود خودش وجود داشته باشد - یک خود بهبودی که دست کم وسیلهٔ فعلیت یافتن نیروها و قابلیت‌های نهفته در وی برای رسیدن به مقام یک انسان کامل باشد. فرد مسلمان به عنوان یک ساکن شهر و یک ساکن جهان‌شهر، که از یک زندگی تمدنی برخوردار است و بنا بر مبانی آشکارا معین مطابق نظام اجتماعی و مقررات رفتار عمل می‌کند، همان کس است که فرمانبرداری از قانون خدا و تلاش برای تحقق بخشیدن به عدالت، و کوشش برای دست یافتن به شناخت و دانش از فضایل اصلی او محسوب می‌شود. انگیزهٔ رفتار چنین انسانی دست یافتن به سعادت و خوشی ابدی، و داخل شدن در کشوری است که از بالاترین درجهٔ صلح و صفا برخوردار باشد، تا شاید بتواند از پیش آن را آزمایش کند و مزهٔ گوارای آن را بچشد، ولی این سعادت هنگامی بهرهٔ او می‌شود که پا به آستانهٔ شهر دیگر می‌نهد و به صورت ساکن و شهروند کشور دیگری درآید که در آن بزرگترین شادمانی مشاهدهٔ سیمای بزرگوار پادشاه آن است.

در آن هنگام که اسلام خلاصهٔ نظم الاهی کیهانی است، مرد مسلمان که از سرنوشت خویش آگاهی دارد، به این امر توجه پیدا می‌کند که خود وی، همچون یک موجود فیزیکی، نیز خلاصه‌ای از کیهان، و یک عالم صغیر از عالم کبیر است. بنا بر این، به همان گونه که اسلام همچون کشور پادشاه‌نشین و یک نظم اجتماعی است، به همان گونه مرد مسلمان می‌داند که او نیز مملکتی کوچک شده است، از آن جهت که در وی، همچون در همهٔ افراد نوع بشر، صفات پروردگار، بدون این که حالت عکس آن وجود داشته باشد،

(۷۲) التوبة (۹): ۱۱۱. (۷۳) فرد اسلام، یعنی مسلمان.

مشاهده می‌شود، بدان سبب که «خدا او را همچون تصویری از خود آفریده است». و چون آدمی هم روح دارد و هم بدن، در آن واحد هم روحانی است و هم مادی، و روح وی همچون فرمانفرمای بر بدن او بدان سان حکومت می‌کند که خداوند متعال جهان را در زیر فرمان خویش پیش می‌برد. انسان همچنین از دو روح برخوردار است که مشابه با طبیعت دو گانه او است: یکی روح برتر عقلانی با النفس الناطقة، و دیگری روح پستتر جانوری، النفس الحيوانية. در داخل چارچوب تصویری مفهوم دین، که در این جا همچون امری عینی و شخصی و فردی در نظر گرفته می‌شود، روح عقلانی و استدلالی همچون پادشاه است و می‌بایستی قدرت و فرمانروایی خود را نسبت به روح جانوری به کار برد که رعیت و فرمانبردار او است، و می‌بایستی که این یک فرمان آن را اطاعت کند. قدرت مؤثر و فرمانروایی جریانیافته به توسط روح عقلانی و استدلالی بر روی نفس جانوری، و اطاعت کامل دومی از اولی، می‌تواند همچون دین تعبیر شود، یا همچون اسلام به معنی ذهنی و فردی و شخصی ارتباطی که بدین گونه برقرار شده است. در این زمینه روح جانوری است که خود را همچون برده‌ای می‌سازد و به اطاعت و فرمانبرداری از روح عقلانی باز می‌گردد. پیامبر بزرگوار ما (صلوات الله و سلامه علیه) می‌گوید:

موتوا قبل أن تموتوا

«بمیرید پیش از آنکه مرده باشید.»

چنان است که گویی می‌گوید: «باز گردید پیش از آنکه فعلاً و عملاً باز گردید»: و این انقیاد و تسلیم یک خویشتن شخص است به خویشتن دیگر حقیقی او، همچون اطاعت و انقیاد یک روح حیوانی نسبت به روح عقلی و استدلالی؛ و این تعلق دارد به شناخت این خویشتن که در این گفته آمده است:

من عرف نفسه فقد عرف ربه

«هر کس که خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است.»

علاوه بر این، در آن هنگام که خدا ربانیت خود را به فرزندان آدم اعلام کرد، در واقع روح عقلی و استدلالی مخاطب خداوند متعال قرار گرفته بود، و هر روح خطاب «آیا من پروردگار شما نیستم؟» (ألسن برکم؟) او را شنید و پاسخ داد که «آری» (بلئی) و بدین گونه

به خود گواهی داد. و از این قرار، فرد مسلمان که به حق راهنمایی شده، چنان عمل می‌کند که شایسته خادم خدا بودن باشد، و به همین جهت عبد و بنده او است. پیش از این به هدف آفرینش انسان و هستی او اشاره کردیم، و گفتیم که این هدف خدمتگزار بودن او نسبت به خدا است؛ و نیز گفتیم که عمل خدمتگزاری بنده نسبت به خدا به نام عبادت خداوند شناخته شده که مجموع آن عبادات است که اشاره به همه اعمال خودآگاهانه و ارادی خدمتکردن تنها برای خدا و خدمتی است که تصویب شده به توسط خود اوست، و آنها را نیز که به عنوان پرستش و عبادت خوانده شده نیز شامل می‌شود. و اکنون بیش از آن چنین می‌گوییم که همه زندگی اخلاقی انسان مسلمان یک عبادت است، چه خود یک راه کامل زندگی است. هنگامی که شخص، به میانجیگری عبادت خود در آن توفیق یافته است که هوسهای شهوانی و جانوری خود را از بین ببرد، و روح جانوری خویش را به اطاعت روح عقلی برانگیزد، در واقع به آزادی از آن جهت یافته است که به هدف آفرینش و وجود پیدا کردن خود واصل شده است؛ به صلح و صفایی عالی^{۷۴} رسیده، و روح او آرامش و آزادی یافته، و توگویی از بند و زنجیرهای سرنوشت سخت و بی‌شفقت و سنگدل و ستیزه‌کاریهای پر سر و صدا و دوزخ معایب بشری رهایی یافته است. نفس عقلانی و استدلالی او در این وضع روحانی، بنا به گفته قرآن، مطمئن و خرسند: *النفس المطمئنة* نامیده شده، و این همان روح و نفسی است که به خواست خودش به پروردگار خود باز می‌گردد، و خدا او را با این کلمات مورد خطاب قرار می‌دهد:

يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ

راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنّتی

«ای روان آسوده و آرمیده، خوشنود و خرسند شده به سوی پروردگار خویش باز گرد، پس به میان بندگان من داخل شو، و در بهشتم»^{۷۵}

این روح و نفس خادمی است که با تصدیق و تأیید پیمان ثابت خویش را به انجام رسانیده، و چون هیچ کس بهتر از بنده راستین و وفادار خدای خود را نمی‌شناسد، از راه همین خدمتگزاری صادقانه با خدا و پروردگار خویش صمیمیت پیدا می‌کند به همین

۷۴) ما همچنین در آن هنگام که اسلام به معنی «صلح و سلام» است در واقع به نتیجه اطاعت اشاره می‌کنیم که از فعل *أسلم* نتیجه می‌شود.
۷۵) الفجر (۸۹): ۲۷-۳۰.

جهت عبادت، در مراحل پیشرفته و بالای خود به معنی شناخت و معرفت نامیده می‌شود.^{۷۶}

من در این جا با شرحی مختصر و عریان لبّ و جوهر دین اسلام را ترسیم کردم، و به صورت کلی این مطلب را به اثبات رسانیدم که، با وجود این، چه کارها می‌تواند دربارهٔ کوچکترین جزئیات منطقی طبیعت فراگیر آن که در زندگی فرد و اجتماع نفوذ پیدا کرده است، صورتپذیر شود. گفتم که اسلام دین ذهنی و شخصی فرد است به همان گونه که در عین حال انتشار یافته و با نفوذ در جامعه نیز هست - یعنی، هم دین فرد است و هم دین جامعه‌ای که از افراد به وجود آمده است.^{۷۷} در عرضه داشت ما به صورت ضمنی این دو مطلب آمده است که اسلام هم باور و اعتقاد (ایمان) هم تسلیم شدن به

(۷۶) ما در این جا به هیچ وجه به آن اشاره نمی‌کنیم که چون عبادت با معرفت یکی شمرده شود، اولی همچون کار یا خدمت (عمل)، نماز (صلاة) را شامل می‌شود - یعنی مقرر شده و واجب (فرض)، عمل تأیید شده پیغمبر (سنت) و اعمال مستحب (نوافل) - دیگر بر کسی که به دومی رسیده است، واجب نیست، یا برای چنین کسی نماز به سادگی به معنی تفکر و اندیشیدن عقلی است، که بعضی از فیلسوفان چنین نظر دارند. معرفت همچون شناخت هم به معنی شناسایی درست (علم) است و هم به معنی احساس راست یا وضع و روش روحانی (حال)؛ و اولی که نمایندهٔ مراحل نهایی ایستگاههای (مقامات) روحانی است، بر دومی سبقت دارد که نماینده و نشان دهندهٔ آغازهای احوال روحانی (اقوال) است. بنا بر این معرفت نمایندهٔ نقاط انتقال روحانی میان مقامات روحانی و حالت روحانی است و با توجه به این امر که معرفت از جانب خدا به قلب (عقل) می‌رسد و کاملاً وابسته به او است، بالضروره یک شرط ثابت و دایم نیست، مگر این که پیوسته با عبادت محفوظ بماند و تقویت شود. آن کس که صاحب نیروی تمیز و تشخیص باشد، می‌داند که در مورد فردی که شناخت خدا را از خدا دریافت می‌کند (یعنی عارف)، گفتن این که وی عبادت خود را تغییر شکل می‌دهد و به صورت تفکر و اندیشه در می‌آورد، گفتهٔ بیمعنی و مزخرفی است، بدان جهت که عارف عملاً از این واقعیت آگاهی دارد که وی از آن جهت به این مقام رسیده است که به عبادت پرداخته بود که وسیلهٔ تقرب وی را به پروردگارش فراهم آورده است.

(۷۷) در حقیقت چیزی به عنوان اسلام ذهنی و اسلام عینی، به این معنی وجود ندارد که اولی کمتر از دومی متضمن واقعیت بوده باشد، تا آن حدّ که اولی کمتر از دومی ارزشمند و قابل اعتماد در نظر گرفته شود، در صورتی که اولی چند تفسیر از آزمایش دومی است. ما بر این اعتقادیم که آنچه به عنوان اسلام به وسیلهٔ هر فرد مسلمان به صورت شخصی و ذهنی مورد آزمایش قرار گرفته، به همان اندازه اسلام است که اسلام عینی چنان است، و ما دو اصطلاح ذهنی (شخصی) و عینی را در این جا برای آن به کار برده‌ایم که یکی را از دیگری متمایز نشان دهیم نه برای این که از تفاوت آن با دیگری سخن گوئیم. تمایز میان این دو متعلق به تراز فهم و درجهٔ بصیرت و عملی است که میان یک مسلمان و مسلمان دیگر وجود دارد و چنین تمایزی اشاره به جنبهٔ احسان آزمایش اسلامی دارد. علی رغم ترازهای طبیعتاً متفاوت فهم و درجات بصیرت و عمل موجود میان یک فرد مسلمان و فردی دیگر، همهٔ آنان مسلمانند و تنها یک اسلام وجود دارد، و آنچه به همهٔ آنان تعلق دارد همان اسلام یگانه است.

خدمتگزاری (اسلام) است، و هم رضایت خاطر و ذهن (عقل یا قلب) که به وسیله زبان (لسان) مورد تأیید قرار می‌گیرد، و نیز به وسیله کار (عمل)؛^{۷۸} ارتباط منظم و آهنگدار بر قرار شده میان جان و تن است؛ فرمانبرداری است وفاداری (طاعت)، هم از خدا، و هم از پیامبرش (صلوات الله و سلامه علیه)؛ پذیرفتن با اطمینان خاطر گواهی (کلمه شهادت) بر آن است که خدایی جز الله وجود ندارد، و این که محمد فرستاده الله است - اسلام اتحاد همه اینها است همراه با آنچه مستلزم آنها است، در اعتقاد و در عمل، در فرد مسلمان همچون در جامعه اسلامی به صورت یک کل. جدایی و دو بخش شدن و تقسیم میان اجزاء هماهنگ به یکدیگر پیوسته و وحدتی که بدین صورت به وجود آمده است، نمی‌تواند وجود داشته باشد، بدان سان که در اسلام نه معتقد و نه وفادار (مؤمن) هیچ یک نمی‌تواند وجود پیدا کند این که آن فرد مطیع و خدمتگزار (مسلم) بوده باشد؛ هیچ تصدیق واقعی عقل و قلب، بدون عمل و کار، نمی‌تواند مورد تأیید و تصدیق زبان قرار گیرد؛ هیچ اطاعت و فرمانبرداری اصیل نسبت به خدا، بدون فرمانبرداری و وفاداری نسبت به فرستاده او صورت پذیر نمی‌شود؛ و نه گواهی و شهادتی به این که خدایی جز الله وجود ندارد پذیرفته نخواهد شد مگر این که گواهی پیامبر و فرستاده بودن محمد (ص) از جانب او پذیرفته شده باشد، که نخستین بار هم او بود که صورت بیانی یگانگی خدا (کلمة التوحید) را بر زبان جاری کرد. من همچنین به طبیعت وحی قربانی درباره میثاق و پیمان روح با خدا در پروردگاری او و مفهوم دین همچون انعکاس جهان به صورت حکومت خدا بر قلمرو آفرینش، نیز اشاره کردم، و مقایسه‌ای از لحاظ مفهوم دین و مفهوم جهان کبیر و رابطه مشابه آن با انسان و مفهوم جهان صغیر به عمل آوردم که در آن روح عقلانی و استدلالی وی حاکم بر روح شهوانی حیوانی و بدن است، به همان گونه که خدا بر مملکت خویش حکومت می‌کند. پیمان روح و نفس با خدا و ماهیت رابطه آشکار شده در آن پیمان در واقع در مفهوم دین جنبه مرکزیت دارد و مبنای اساسی اسلام را تشکیل می‌دهد که پس از این بیشتر درباره آن توضیح خواهم داد. پیمان با همه نفوس اخلاف آدم (علیه السلام) بسته شد، هم به صورت دسته جمعی و هم به صورت فردی، بدان سان که در واقع پیمانی بود که یکباره به توسط هر روح فردی و نیز مجموع

(۷۸) یعنی عبادت و عبادات.

افراد صورت گرفت که همگی به پروردگاری خدا نسبت به خودشان گواهی دادند. اعتراف کردن به خدا همچون پروردگار (رب) به معنی اعتراف به آن است که او پادشاه مطلق (مترادف با مالک) و مالک (مترادف آن صاحب) و فرمانروا و ارباب و آفریننده و نگاهدار و عزتبخش است - که همه این معانی اشاره به دلالت‌های ضمنی ذاتی و جبلی در مفهوم پروردگار است. همه نفوس و ارواح وضع مشابهی در ارتباط با پروردگار خویش دارند: از لحاظ مطیع بودن و مملوک بودن و در زیر فرمان بودن و برده بودن و آفریده بودن و در تحت حمایت بودن و نگاهداشته بودن و عزتبخشیده بودن. و چون پیمان و میثاق در آن واحد هم با ارواح افراد بسته شده و هم با مجموع آن ارواح، بنا بر این مشاهده می‌کنیم که در این جا هنگامی که شخص به صورت انسانی آشکار شده باشد که در داخل مجموعه‌ای از ارواح متحد شده با یکدیگر برای بستن پیمان دسته جمعی به عنوان یک جامعه (امت) قرار گرفته است، و در عین حال همچون فرد به طریقی که اسلام مقرر داشته است و از آن سخن گفتم، هم شخصی و ذهنی به همان گونه که اجتماعی و مجموعی و عینی،^{۷۹} در این صورت آمیزش هماهنگ هر دو یعنی فرد و اجتماع در کار است. آنچه یک فرد مسلمان را با فرد دیگری در یک مجموعه شگفت‌انگیز و یگانه که مافوق محدودیتهای نژادی و ملی و مکانی و زمانی و حتی نیرومندتر از وابستگیهای خویشاوندی است، متحد می‌سازد، چیز دیگری جز پیمان نیست، بدان جهت که ارواح موجود در آن که به صورت افراد بشری شناخته می‌شوند، با پیمان یکدیگر را همچون برادران و ارواح خویشاوند با یکدیگر می‌شناسند. آنان در جای دیگری شبیه با یکدیگر بوده‌اند، و در این جا برادرانی هستند که یکدیگر را به خاطر خدا دوست می‌دارند. حتی اگر یکی در خاور بوده باشد و دیگری در باختر، از صحبت کردن با یکدیگر شادمانی و نیرومندی پیدا می‌کنند، و آن فردی که در نسل بعدتر، نسبت به فرد دیگر زندگی می‌کرده، از کلمات و تعلیمات برادر خویش چیز می‌آموزد و تسلی خاطر پیدا می‌کند. آنان برادرانی بوده‌اند که، مدتها پیش از آنکه همچون برادران زمینی آشکار شوند، صاحب سرنوشت واحدی شده‌اند، و پیش از آنکه به عنوان خویشاوند گام به این دنیا نهند، خویشاوند یکدیگر بوده‌اند. بدین گونه در این جا مشاهده می‌کنیم که پیمان

(۷۹) به پاورقی شماره ۷۷ پیش از این رجوع کنید.

واحدی مبنای پیدا شدن برادری (اخوت) اسلامی شده است. همین احساس واقعی برادری در میان مسلمانان که مبتنی بر چنین شالوده برادری اسلامی مستحکم است و آن را هیچ قدرت زمینی نمی‌تواند از میان بردارد، عاملی است که افراد جامعه را در اجتماع اسلامی با یکدیگر متحد می‌سازد، بدون آنکه فرد ناگزیر از آن باشد که با از دست دادن فردیت و شخصیت خود گرفتار رنج شود، یا جامعه احساس از دست دادن قدرت و سلطه خود چنین بوده باشد.

در سازمان سیاسی و اجتماعی اسلام - خواه به یک صورت باشد یا به صورتی دیگر - همین پیمان یگانه اساس و شالوده را فراهم می‌آورد. فرد اسلامی با قرارداد اجتماعی محدودیت پیدا نکرده، و اعتقادی به آموزه قرارداد اجتماعی در او به وجود نیامده است. در واقع، هر چند او در داخل محدوده سیاست و قدرت اجتماعی زندگی می‌کند، و سهم خود را نسبت به خیر و صلاح اجتماعی انجام می‌دهد، و هر چند توگویی قرارداد اجتماعی قدرت را به دست دارد، قرارداد پیمان او یک قرارداد فردی است که آن را روح وی با خدا امضا کرده است؛ چه پیمان و میثاق، در واقع برای هر فرد و روح فردی ساخته شده است. هدف و نهایت اصول اخلاقی در اسلام، سرانجام مربوط به فرد می‌شود؛ آنچه فرد مسلمان در این جهان انجام می‌دهد، در راهی است که او را از آن جهت خوب می‌داند که خدا و پیامبرش آن را خوب دانسته‌اند، و یقین دارد که عمل وی مورد قبول پروردگارش قرار خواهد گرفت. دولت و جامعه برای او جنبه حقیقت و واقعیت ندارد که سبب انگیزش وفاداری و فرمانبرداری نسبت به آنها شود، چه در نظر وی آنها امتیازی تا آن حد ندارند که بتوانند مالک چنین حقی بوده باشند؛ و اگر او در یک جامعه و حکومت اسلامی زندگی می‌کند، و برای خیر دولت و اجتماع به تلاش و کوشش می‌پردازد، تنها از آن جهت است که این جامعه از افراد مسلمانی همچون خود او به وجود آمده است، و حکومت و دولتی که در آن به وجود آمده، همان هدف و نهایتی را دنبال می‌کند که خود او نیز معتقد به آن است - و اگر چنین نبوده باشد، او ناگزیر باید در برابر وضع موجود قیام کند و در آن بکوشد که جامعه منحرف شده را از راه کجی که انتخاب شده است به راه راستی که برای پیمودن آن تأسیس شده بود، هدایت کند. این را می‌دانیم که در آخرین تحلیل، جستجوی «خوشبختی» به توسط شخص - بدان گونه که در فلسفه و در ارتباط با اخلاق گفته می‌شود - همیشه برای خویشتن انفرادی است.

«خوشبختی» مجموعه افراد نیست که معمولاً بیشتر از خوشبختی درباره آن بحث می‌شود؛ و در واقع هر فرد می‌بایستی برای نجات خود بیندیشد و به عمل پردازد، چه هیچ فرد دیگری نمی‌تواند مسئول اعمال او شود، بدان جهت که هر کس بار مسئولیت خویش را بر دوش دارد.^{۸۰} «خوشبختی» نه اشاره‌ای به وجود و هستی مادی در انسان دارد، و نه به روح و نفس جانوری و بدن او؛ و نه به معنی وضع و حالتی از ذهن و اندیشه است - سر و کار با یقینی بودن حقیقت آخرین و انجام دادن عملی است که نیک بودن هر چه بیشتر به یقین نزدیک باشد؛ و یقین یک شرط ثابت و ابدی است که اشاره به چیزی در آدمی دارد که ثابت است و به توسط اندامی روحانی از وی به نام قلب (القلب) احساس و تصور می‌شود؛ آرامش و ایمنی و سلامت قلب است؛ شناخت و معرفت است، و شناخت ایمانی واقعی؛ شناخت جایگاه حقیقی و خاص خود در قلمرو و مملکت آفرینش، و ارتباط خود با آفریدگار است؛ وصفی است که به نام عدل یا دادگری خوانده می‌شود.

در اسلام - به سبب آنکه دین آن فراگیرنده زندگی به صورت کامل آن است - هر فضیلت و تقوی جنبه دینی دارد؛ سر و کار با آزادی و روح عقلی و استدلالی دارد، آن آزادی که به معنی دادگر بودن نسبت به شخص خویش است؛ و این به نوبه خود اشاره به آن دارد که قانون و علو و راهنمایی آن مربوط به روح جانوری و بدن است. نیرومندی بر اجرای عدالت نسبت به شخص خود، اشاره به تأیید و اجرای میثاقی است که شخص با پروردگار خود امضا کرده است. عدالت در اسلام مفهومی اشاره کننده به حالت و وضع اموری نیست که تنها در مورد یک رابطه دو نفره یا دو گروه عمل می‌کند، همچون میان یک فرد و یک فرد دیگر؛ یا میان جامعه و دولت؛ یا میان فرمانده و فرمانبر؛ یا میان شاه و رعایای او. به پرسش: «آیا کسی می‌تواند نسبت به خودش ستمگر بوده باشد؟»، دینها یا فلسفه‌های دیگر پاسخ سازگار و روشنی نداده‌اند. مثلاً، در مغربزمین، هر چند این مطلب درست است که شخصی که خودکشی کند، ممکن است چنان تصور شود که او نسبت به خودش بیعدالتی و ستم روا داشته است؛ ولی از آن جهت چنین تصور می‌شود که خودکشی او دولت و کشور را از خدمات ارزنده یک شهروند محروم می‌سازد، و در

(۸۰) رجوع کنید به الانعام (۶): ۱۶۴.

نتیجه خودکشی او تنها بیعدالتی در حقّ خودش محسوب نمی‌شود، بلکه در حق کشور و همشهریان خود نیز چنین کرده است. چندین بار به این مطلب اشاره کردیم که عدالت به معنی وضع یا حالت هماهنگ امور است که به وسیله آن هر چیز در مکان درست و شایسته قرار گرفته است - همچون در جهان؛ یا شبیه آن، حالتی از تعادل، خواه اشاره به چیزی بوده باشد یا به موجودات جاندار. از لحاظ انسان، چنین می‌گوییم که عدالت به صورت اساسی عبارت است از شرط و وضعی که به وسیله آن وی در مکان حقیقی و شایسته خود قرار گرفته باشد. «مکان» در این نه تنها به معنی او نسبت به دیگران است، بلکه وضع او را نسبت به شخص خودش نیز شامل می‌شود. و بدین گونه معنی عدالت در اسلام تنها اشاره به اوضاع نسبی هماهنگی و تعادل موجود میان یک شخص و شخص دیگر، یا میان جامعه و دولت، یا میان فرمانده و فرمانبر، یا میان شاه و رعایای او ندارد، بلکه به صورتی ژرفتر و بنیادیتراست و اشاره به راههای نخستین دست یافتن به انتساب و نسبت هماهنگ و به حقّ تعادلیافته وجود میان فرد و خودش دارد، و از راه دوم تنها به آن نسبتی که میان او و شخص یا اشخاص دیگر برقرار می‌شود، میان خود و شخص خودش و فرمانروا و شاه و دولت و جامعه. بنا بر این به پرسش: «آیا کسی می‌تواند نسبت به شخص خودش غیر عادل و ستمگر باشد؟» ما پاسخ مثبت می‌دهیم، و بر آن این مطلب را اضافه می‌کنیم که دادگری و بیدادگری در واقع هنگامی آغاز می‌شود و پایان می‌پذیرد که در حق خود صورت پذیرفته باشد. قرآن کریم به تکرار درباره این نکته تأکید کرده است که انسان، در آن هنگام که بد می‌کند، ظالم نسبت به شخص خویش است، و این که بیعدالتی (ظلم) وضعی است که او برای خود فراهم آورده است.^{۸۱} برای فهمیدن این مطلب، لازم است بار دیگر به پیمانی اشاره کنیم که میان خدا و انسان منعقد شده است، و به این اعتقاد که انسان نسبت به دور روح و بدن طبیعتی دوگانه دارد. انسان واقعی تنها می‌تواند روح عقلی و استدلالی او بوده باشد. اگر در وجود و هستی خویش به عنوان یک موجود بشری به روح جانوری یا شهوانی خود اجازه دهد که بهترین قسمت او را در تصرف گیرد و در نتیجه به ارتکاب اعمالی بپردازد که خدا آنها را نهی کرده است و خود آنها را ناخوش دارد، یا این که روی هم رفته منکر وجود خدا شود، در

(۸۱) رجوع کنید به النساء (۴): ۱۲۳: یونس (۱۰): ۴۴.

آن صورت وی خود منکر پروردگاری خدا شده که با روان عاقل و استدلالگر خود در میثاق با خدا آن را پذیرفته بوده است. وی خود به پیمان خویش که قرار دادی میان او و خدایش به شمار می‌رود، خیانت کرده است، و درست به همان گونه که چون کسی بر خلاف قرارداد خویش عمل کند، بلا بر سر خویش می‌آورد، به همان گونه هم آن کس که مرتکب کار بد یا پلید می‌شود، یا به نافرمانی نسبت به خدا می‌پردازد، یا منکر او می‌شود، به نقض قرارداد و میثاق خویش با خدا برخاسته و نسبت به نفس و روان خود بیعدالتی و ظلم روا داشته است. همچنین، با تکذیب تعبیر دیگری از قرآن در این خصوص، به زیان شخص خود قیام کرده است. در پرتو این توضیح مختصر برای فهمیدن این که چرا معتقد بودن به بعث و زنده شدن مردگان برای رسیدگی به حسابهاشان در اسلام از اهمیتی اساسی برخوردار است، و روح پیوسته با بدنی که در آن بوده است نمی‌تواند منکر کارهایی شود که بدن او انجام داده است، چه چشم و زبان و دست و پا و اندامها - اعضای انجام دادن روشهای اخلاقی و دینی - بار دیگر بر ضد او گواهی خواهند داد که نسبت به خود ظلم و بیعدالتی کرده است.^{۸۲} هر چند در اسلام بیعدالتی به صورت ظاهر میان انسان و خدا صورت گرفته، و میان انسان و انسان، و میان انسان و نفس خودش، ولی، در واقع بیعدالتی - حتی در دو حالت نخستین - تنها به خود انسان باز می‌گردد؛ در نگرش جهان اسلام و بینش روحانی، خواه انسان نسبت به خدا بی‌ایمان یا نافرمان باشد، یا این که در حق شخص دیگری مرتکب بدی شده باشد، در واقع کار بد را نسبت به شخص خود مرتکب شده است. بیعدالتی - که متقابل و متضاد با عدالت است، قرار دادن چیزی است در مکانی که به آن اختصاص ندارد؛ بد جای دادن چیزی است؛ بد به کار بردن کلام یا دروغ گفتن است؛ بر حدّ متوسط افزون یا از آن کاستن است؛ مایه زیان دیگری شدن است؛ انحراف از راه راست است؛ باور نکردن به

۸۲) به صورت مشابهی، مفهوم قانونی *habeas corpus* (باید بدنی داشته باشید، احضار شخصی توقیف شده برای رسیدگی به دادگاه) به عنوان یک آیین دادرسی بنیادی عدالت، شاید تنها یک بازتاب ناقصی از روش هراسناک و پرهیزناپذیر می‌باشد که بنا است پیش بیاید. این که روح توانایی انکار اعمال بیدادگرانه را دارد، به صورت ضمنی در الاعراف (۷): ۱۷۳-۱۷۲ آمده است: و در این آیات باید دلیلی آشکار از توانایی روح برای به کار بردن قوت در اظهار حقیقت وجود داشته باشد که بر اثر آنها یا به خیر دست می‌یابد یا به شر. در مفهوم اسلامی عدالت و بیعدالتی خلاصه شده در بالا، این واقعیت که گواه برای اعمال انسان و خوب یا بد بودن آنها شخص خود او است، اهمیتی بزرگ دارد. نیز رجوع کنید به الثور (۲۴): ۲۴.

چیزی راست است، و دروغ گفتن درباره چیزی که می داند آنچه می گوید دروغ است. بنا بر این، هنگامی که یک انسان عملی بیدادگرانه و ستمگرانه انجام می دهد، بدین معنی است که او به شخص خود دروغ گفته است، بدان صورت که روح خویش را در جایی قرار داده است که به آن تعلق ندارد؛ آن را بد و نادرست به کار برده است؛ چنان کرده است که آن از طبیعت واقعی خود کاهش یا افزایش پیدا کرده است؛ سبب این شده است که از راستی انحراف پیدا کند، یا این که دروغ بگوید و مایه زیان دیگری شود. همه آنچه کرده است - از یک راه یا از راه دیگر - مستلزم تجاوز از حد و پیمان شکنی با خدا است. از آنچه درباره بیعدالتی می گوئیم، آشکار می شود که عدالت و دادگری مستلزم شناخت و معرفت مکان راست و مخصوص یک چیز یا یک موجود است؛ راست بر ضد ناراست و نادرست؛ و میزان متوسط یا حد؛ یا نفع روحی بر ضد زیان روحی؛ و حق بر ضد باطل. به همین دلیل است که شناخت (علم، معرفت) وضع مهم و برجسته ای در اسلام دارد، و تنها در قرآن بیش از هشتصد بار به آن اشاره شده است. و حتی در مورد شناخت، انسان باید عدالت را نسبت به آن مراعات کند، یعنی، حد سودمندی آن را بداند و از آن به دو طرف این حد تجاوز نکند؛ از درجات مختلف اولویت آن در ارتباط با سودمندی آن نسبت به شخص خودش آگاه باشد؛ بداند که کجا باید توقف کند و چه چیز می تواند از آن به دست آید و چه چیز چنین نیست، چه چیز شناخت واقعی است و چه چیز حدس و نظریه تعلیم گرفته - به صورت خلاصه، هر داده ای از شناخت را در مکان خاص آن نسبت به شخص داننده چنان قرار دهد که آنچه دانسته و شناخته شده، با کسی که می داند هماهنگی داشته باشد. دانستن این مطلب است که چگونه فلان شناخت را در فلان مکان قرار دهد تا از روی حکمت رفتار کرده باشد. به عبارت دیگر، شناخت بدون نظم و بدون انضباط در صدد یافتن آن بر آمدن، به اشتباه و بنا بر این بیدادگری نسبت به شخص خود می انجامد.^{۸۳}

شناخت، بدان گونه که ما آن را می فهمیم، یکی از دو گونه را دارد: آنکه خداوند

۸۳ «نظم» و «انضباط» اشاره به آن گونه از نظم و انضباط نیست که در مورد گسترش منظم شناخت در دانشگاهها و مدارس نوین به کار می رود، بلکه به آن گونه از تنظیم شناخت اطلاق می شود که به توسط خود شخص خواستار شناختن صورت می گیرد، و به انضباط و هماهنگ ساختن خود شخص با آن نظم می انجامد (به پس از این، صفحات ۷۸-۸۰ رجوع کنید).

متعال به آدمی عنایت فرموده است؛ و آنکه خود انسان به مدد تلاش و کوشش و تحقیق عقلی و استدلالی خویش که متبنی بر آزمایش و مشاهده است، به دست می آورد.^{۸۴} گونه نخستین تنها می تواند به وسیله انسان از طریق اجرا کردن اعمال عبادتی (عبادات) به دست آید که وابسته به لطف و عنایت الهی و قدرت روحانی نهفته و قابلیت آفریده شده به توسط خدا برای به دست آوردن آن است، و آدمی آن را با بصیرت و بینش روحانی خویش و چشیدن (ذوق) و پرده برداشتن از برابر دید روحانی (کشف) به دست می آورد. این معرفت به خود یا روح او تعلق دارد، و چنین شناختی - بدان گونه که ما با شتاب درباره آن سخن گفتیم و از ارتباط مشابهی به دست آمده از مقایسه میان جهان کبیر و جهان صغیر مطالبی به اطلاع خوانندگان رسانیدیم - سبب پیدا شدن بصیرت در شناخت خدا خواهد شد، و به همین دلیل برترین شناخت به شمار می رود. از آن جا که دست یافتن به چنین شناختی سرانجام به لطف و عنایت الهی بستگی دارد، و مستلزم اعمال و افعالی مقدماتی از گونه خدمتگزاری برای شایستگی پیدا کردن به دریافت آن است. چنین نتیجه می گیریم که آگاهی یافتن از این اعمال مقدماتی و چگونگی اتمام آنها لازم است، و از این جمله است شناخت اصول اسلام (ارکان الاسلام و ارکان الایمان)، و معانی و هدفهای آنها، و مندرج ساختن آنها در زندگی روزانه است: هر مسلمان می بایستی از این مقدمات آگاه بوده باشد، و این اصول و ارکان را خوب بشناسد و از توحید و به برانگیختن علم و شناخت در کارها و خدمتگزاری خدا چندان اطلاع و بصیرت داشته باشد که هر فرد مسلمان، در واقع پیش از رسیدن به مقام علمی، در مراحل مقدماتی سیر مقامات شناخت با آنها آشنایی پیدا کرده و به عمل برخاسته است، راه راست (صراط المستقیم) را باید یافت و در آن گام نهاد و پیش رفت که سرانجام ما را به خدا رهبری خواهد کرد. ترقی و پیشرفت بیشتر وی در شاهراه زیارتی، وابسته است به صداقت و صمیمیت خودش، چنانکه بعضی خدا را چنان عبادت می کنند که گویی او را می بینند، در صورتی که بعضی دیگر به عبادت و خدمتگزاری چنان می پردازند که گویی او آنان را می بیند؛ و پیشرفت و ترقی زائر از راه دوم به طرف راه اول چیزی است که عالترین فضیلت و تقوی (احسان) را می سازد. گونه دوم شناخت (علم) از طریق تجربه و

(۸۴) برای اطلاع بیشتر به صفحات ۱۴۰-۱۳۵ پس از این رجوع کنید.

آزمایش و مشاهده به دست می آید، و آن استدلالی و قیاسی است و اشاره به چیزهایی دارد که ارزش قاطع و عملی دارند. همچون تصویری از تمایزی میان این دو قسم شناخت، می توانیم مردی را با همسایه اش در نظر بیاوریم که نخستین روز همسایگی آن آغاز شده است. نخست همسایه تازه خود را تنها با آشنا شدن می شناسد؛ وی ممکن است از چیزهای دیگری مربوط به ظواهر عمومی او آگاه شود و بتواند اگر در خیابان با او روبه رو شد وی را بشناسد؛ ممکن است از نام او با خبر شود، و از وضع خانوادگی وی و شماره فرزندانش و دسته دیگری از اطلاعات که می تواند از طریق مشاهده به آنها دسترس پیدا کند. سپس امکان آن هست که با پرسیدن از دیگران و تحقیقات خصوصی، از نوع اشتغال همسایه خود و محل کار و درآمد ماهیانه اش اطلاع حاصل کند. می تواند به همین کسب اطلاع ادامه دهد بدون که با شخص خود وی ارتباط مستقیم برقرار کرده باشد، ولی تا این حد هنوز شناخت او در سطح آشنایی است و نه صمیمیت و یکرنگی، چه هر اندازه از این گونه اطلاعات بر آنچه به دست آمده افزوده شود، هنوز چیزهای بیشتری هست که می تواند بر شناخت او نسبت به همسایه اش بیفزاید، و امکان دارد که جزئیات شخصی مهمتری وجود داشته باشد که هرگز قابلیت شناسایی آنها را پیدا نخواهد کرد، همچون عشقورزیها و هراسها و آرزوها و باورهای دیگر، و اندیشه های درباره زندگی و مرگ، و افکار و احساسات محرمانه و صفات نیکوی وی و چیزهای دیگری از این قبیل. حال چنان فرض می کنیم که وی بر آن مصمم شود که با همسایه تازه خود ارتباط مستقیم برقرار سازد و خود را به او معرفی کند؛ مکرر به دیدار او برود و با یکدیگر همسفر شوند و با هم به کارهای ورزشی بپردازند. با گذشت سالهای دراز از دوستی صمیمانه و مصاحبت صادقانه، امکان آن هست که بر حسب تصادف، از طریق مستقیم و آشکار از دوست همسایه خود چیزهایی را بشنود و از آنها با خبر شود که همه از امور محرمانه شخصی او و افکار و احساسات او به شمار می رود، و اگر خبری از آنها به وی نمی داد، امکان داشت که هرگز از آنها آگاهی به دست نیورد، در صورتی که یک عمر تلاش و تحقیق و مشاهده و جستجو هم نمی توانست او را بر آنها واقف سازد. حتی این شناخت که نتیجه ای از دوستی صمیمانه بود، هرگز کامل نیست، چه این را می دانیم که هر اندازه ارتباط طرفینی میان شخص و رفیقش - یا برادر یا همسر یا فرزندان یا عاشق یا معشوق خودش - نزدیک باشد، همیشه برای او یک پرده سری وجود دارد که آنچه را

که می خواهد بداند از وی می پوشاند، همچون گلوله های مشبک در داخل هم رفته که همگی بر روی خود نقشهای کنده کاری شده ای را عرضه می دارند، و تنها با سخن گفتن سازنده از طرز عمل خودش می توان به راز پی برد نه با مشاهده و تجسس. و دیگری نیز می خواهد از طریق تفکر درباره خود به شناخت نامحدود آن خودی پردازد که همیشه از پاسخ دادن شناختن او طفره می رود، بدان سان که حتی هر انسان همچون یک جزیره است که در دریایی بی پایان و در میان تاریکی قرار گرفته، و تنها وی که خودش از آن خبر دارد، کاملاً به صورت مطلق است، از آن جهت که حتی خودش را به صورت کامل نمی شناسد.

از این تجسم و تصویر و تصور می توانیم چند شرط اساسی رابه دست آوریم که با نخستین گونه شناخت شباهت دارد. نخست، تمایل کسی که شناخت درباره خود را برای باخبر شدن دیگران از آن به دیگری می دهد. دوم، دادن چنین شناختی به همان تراز از وجود و هستی تعلق دارد، و از آن جهت چنین است که انتقال اندیشه و احساسات ممکن و قابل فهم است. سوم، برای اجازه دادن به نزدیک شدن به وی و شناختن او، آنکس که خواستار شناخت است، می بایستی در انتخاب منزل مسکونی قواعد و مقررات رفتار مورد قبول برای کسی را که می بایستی شناخته شود، رعایت کند. چهارم، دادن اطلاع و شناخت درباره خود، مبتنی بر آن است که این شخص، پس از دوران درازی از آزمایش صداقت و وفاداری و ظرفیت برای دریافت آن شناخت به چنین خواهشی پاسخ مثبت داده - و این در زمانی است که در آن صمیمیت استواری میان آن دو برقرار می شود. به همین گونه و حتی بیش از این، پس از آن حالت شناختی پیش می آید که به توسط خدا به شخص عطا می شود. از لحاظ نخستین شرط، او در قرآن کریم می گوید: به آن که انسان را آفریده است، تنها آن کس باید به خدمتگزاری پردازد که آفریده او است، و خدمتگزاری در ژرفترین معنی خود سرانجام به معنی شناخت (معرفت) است، بدان جهت که هدف خدا از آفرینش آن است که آفریده هایش او را بشناسند، چنانکه در حدیث شریف (قدسی) آمده است:

کنت کنزاً مخفياً فأحبت أن أعرف
فخلقت الخلق لكي أعرف

«من گنجی نهفته و پنهان بودم و دوست داشتم که شناخته شوم،
پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم.»

خدا بدین گونه خود را در برابر روح عقلی ظاهر می‌کند که مالک اندامهای ارتباط روحی و شناخت همچون قلب (العقل) است، که او را می‌شناسد؛ روح یا روانی (الروح)، که او را دوست می‌دارد؛ و راز درونیت‌ترین زمینه روح است (السِّر) است که او را مشاهده می‌کند. هر چند روح عقلی و استدلالی در ترازوی همچون تراز خدا قرار ندارد، با وجود این در آن جرقه‌ای از منشأ الاهی هست که امکان دریافت از بالا شناخت آنچه را که دریافت شده، فراهم می‌سازد؛ و از این به قیاسی برای شرط دوم دسترس پیدا می‌کنیم؛ درباره شرط سوم، می‌گوییم که انسان از طریق اطاعت صادقانه از اراده او و فرمانبرداری مطلق از قانون او، به چنین قابلیت‌تی دسترس پیدا می‌کند؛ با پذیرفتن کامل اوامر و نواهی، با انجام دادن اعمال فداکارانه، و با پرداختن به عبادت و پرستش او بیش از آن حد که برای بندگان خود مقرر داشته است، تا آن حد که چنین کسی به آن مقام ارتباط پیدا می‌کند که اعتماد و دوستی خدا ممکن است به وسیله شناختی همچون یک عطیه و مرحمت الاهی بهره او شود، که خداوند متعال ظرفیت دریافت چنان شناخت داده شده را به او عنایت کرده است. و کلمات او در حدیث شریف چنین است:

لا يزال عبدی يتقرب إلىَّ بالنوافل
حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه
الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به
و لسانه الذی ینطق به و یده الّتی یبطش بها

«بنده من پیوسته به وسیله انجام دادن نوافل و مستحبات به من نزدیک می‌شود، تا این که او را دوست بدارم، و چون دوست او شدم، همچون گوش او خواهم بود که با آن می‌شنود، و چشم او که با آن می‌بیند، و زبان او که با آن سخن می‌گوید، و دست او که با آن می‌گیرد.»

و اما درباره شرط چهارم اعتماد، باید بگوییم که آن بخشی از شرط سوم است و این خود از پیش واضح و آشکار بوده است. پس از آن مشاهده می‌کنیم که این شناخت، بنا

بر طبیعت خود آن، راستی و درجه یقینی با درجه بالاتر از شناخت و یقین در اختیار ما قرار می‌دهد که از شناخت گونه دوم حاصل می‌شود؛ و به همین جهت و نیز به سبب این واقعیت که به روح یا خویشتن انسان و عملی شدن پیمان بسته شده با خدا تعلق دارد، شناخت مقدمات آن، که در واقع مبتنی بر همین شناخت داده شده است، به صورتی ناگسستنی با اخلاق عرفی و اخلاق اسلامی ارتباط و پیوستگی دارد. به وسیله چنین شناخت و انجام دادن عملی که مستلزم آن است، ما خود را در اعمال روزانه هدایت می‌کنیم و به اصلاح کردن ارزشهای خویش در زندگی می‌پردازیم. نخستین شناخت، پرده از راز وجود و هستی بر می‌دارد، و ارتباط راستین و پروردگار خودش را به خوبی برای ما آشکار می‌سازد، و چون برای انسان چنین شناختی تعلق به آخرین هدف شناختن دارد، چنان نتیجه می‌شود که شناخت مقدمات آن شالوده و بنیاد اساسی برای شناخت از گونه دوم است، چه تنها شناخت از گونه اخیر، بدون روح راهنمای اولی، در واقع نمی‌تواند آدمی را در زندگی خود هدایت کند، بلکه اشتباه می‌کند و سبب اشتباه او می‌شود، و گرفتار پیمودن دالان بیپایان جستجویش می‌سازد که بیرون آمدن از آن برایش امکان ندارد. ما همچنین به آن توجه پیدا می‌کنیم که برای انسان، حتی از لحاظ بالاترین درجه شناخت، حدی وجود دارد؛ در صورتی که برای دومی چنین محدودیتی دیده نمی‌شود، و به همین جهت امکان سرگردان شدنی دایمی که سبب و انگیزه آن فریب عقلی و خود فریبی دو شک دایمی و کنجکاوی است، همیشه امری واقعی است. انسان منفرد آن اندازه وقت ندارد که آن را صرف توقف موقتی خود بر روی زمین سازد، و آن کس که به حق راهنمایی شده باشد، این را می‌داند که جستجوی شخصی او برای شناخت از گونه دوم، می‌بایستی محدود به نیازمندیهای عملی و متناسب با طبیعت و ظرفیت او بوده باشد، بدان سان که شناخت و خودش هر دو را، در ارتباط با خود واقعی خویش، در جایگاه مخصوص به آنها قرار دهد، تا بدین گونه شرط مراعات عدالت را رعایت کرده باشد. به این دلیل و برای آنکه عدالت همچون هدفی صوت پذیرفته باشد، اسلام میان دو جستجو برای دست یافتن به شناخت تمایز قائل شده است، که یکی از آن دو برای به دست آوردن شناختن مقدمات اولی اجباری و واجب (فرض عین) برای هر فرد مسلمان است، و دومی تنها بر محدود از مسلمانان واجب است (فرض کفایت)، و وجوب و الزام در حالت دوم می‌تواند به حالت اول انتقال پیدا کند، و این در مورد کسانی است که

انجام دادن عملی عبادتی را به خاطر بهبود بخشیدن به شخص خود یا یکی از خصوصیات این زندگی انجام می‌دهند. تقسیم کردن جستجوی اجباری شناخت به دو گروه و گونه، خود روشی از اجرا کردن عدالت درباره شناخت و درباره کسی است که به جستجوی آن پرداخته است، چه همه مقدمات واجب شناخت نخستین برای انسان خوب است، در صورتی که نه همه شناخت از گونه دوم برای او خوب است، چه انسانی که به جستجوی گونه دوم پرداخته است، که تأثیر جالب توجهی در تعیین نقش دنیوی و وضع او به عنوان یک شهروند دارد که ضروری نیست انسانی خوب باشد. در تمدن باختری عموماً بدان جهت که طرز تصور آن از مفهوم عدالت مبتنی بر بنیادهای دنیوی است، چنان نتیجه می‌شود که طرز تصور آن از مفهوم شناخت نیز مبتنی بر همان گونه از بنیادها باشد و به انسان با تأکید همچون یک موجود فیزیکی و جانوری عاقل نگاه کند، تا آن حد که آنچه را که ما به آن عنوان گونه دوم شناخت دادیم، همچون «شناخت» معتبر ممکن بدانند. در نتیجه هدف جستجوی شناخت از پایینترین تا بالاترین تراز آن، برای تمدن باختری، آن است که در شخص جستجوکننده یک شهروند خوب ایجاد کند. ولی اسلام در این باره، از آن جهت متفاوت است که برای آن هدف از جستجوی شناخت آن است که در شخص جستجوکننده شناخت یک انسان خوب پدید آورد. ما برآنیم که به وجود آوردن یک انسان خوب اساسیتر و بنیادیترا به وجود آوردن یک شهروند خوب است، چه انسان خوب بدون شک شهروند خوب نیز خواهد بود، ولی شهروند خوب لزومی ندارد که انسان خوبی نیز بوده باشد. به یک لحاظ می‌گوییم که اسلام بر آن است که هدف از جستجوی شناخت برای جوینده به وجود آوردن یک شهروند خوب است، و تنها منظوری که ما از «شهروند» در نظر داریم، یک شهروند مملکت دیگر است، به صورتی که چنان عمل کند که حتی اگر در این جا یک انسان خوب شمرده شود نیز چنان کند. مفهوم یک «انسان خوب» در اسلام تنها اشاره به آن ندارد که او باید به معنی کلی اجتماعی خوب خوب باشد، بلکه نیز لازم است که نسبت به شخص خود به صورتی خوب باشد و در حق آن بیعدالتی نکند که پیش از این درباره آن سخن گفتیم، چه اگر نسبت به خود دادگر نباشد، چگونه می‌تواند در حق دیگران با دادگری رفتار کند؟ بنا بر این می‌بینیم که، پیش از این در این مفهوم بنیادی زندگی - مفهوم شناخت - اسلام با تمدن باختری از این لحاظ مغایرت دارد که برای اسلام (آ) شناخت مشتمل بر اعتقاد و

باور صحیح (ایمان) است؛ و این که (ب) هدف از جستجوی شناخت، تلقین شناخت یا عدالت در انسان به عنوان انسان بودن و خویشتن فردی او است، و نه فقط در انسان به عنوان شهروند یا یک جزء کامل کننده اجتماع: و آن ارزش انسان است همچون انسان واقعی، و همچون روح که، به جای آنکه بر حسب ارزشی که همچون یک وجود فیزیکی از لحاظ سودمندی آن برای کشور و جامعه و جهان اندازه گیری شود، در تحت فشار قرار گرفته است.

من در صدد بیان این مطلب بودم که چه چیز لبّ و جوهر دین اسلام را تشکیل می دهد، در این بیان و توصیف به اختصار و سادگی مفهوم اساسی دین و ایمان و اعتقاد را در اسلام مورد توضیح قرار دادم. در برخورد با جهانی بینی اسلامی، از اهمیت درجه اول مفهوم میثاق بسته شده میان خدا و انسان سخن گفتم، و ثابت کردم که چگونه این میثاق طبیعت و ماهیت اساسی دارد، نقطه عزیمت مفهوم اسلامی دین است، و در میان همه مفاهیم وابسته به این دین همچون آزادی و مسئولیت و عدالت و شناخت و فضیلت و اخوت، و همچون نقش و خصوصیت فرد و جامعه و شباهت طرفین آنها در چارچوب دولت و زندگی اجتماعی، عنصر غالب است. نیز در همین توصیف درباره اهمیت نقش فردی، و نقش فردی خویشتن فرد، یا روح، و در سفر بازگشت به خدا تأکید کردم. اکنون بر من لازم است که به صورت خلاصه به توصیف نگرش اسلامی حقیقت پردازم که چیز دیگری جز خلاصه فلسفی اسلام نیست و جهانی بینی آن را بیان می کند، کانون توجه دینی و فلسفی دید (شهود) حقیقت است و جهانی بینی او درباره وجود، و میان هستی (وجود) و اشکالی از آن که وجود پیدا می کند (موجود) تمایز قائل می شود؛ و میان یکتایی (وحدت) و پرشماری (کثرت)؛ و میان دوام (بقاء) و از میان رفتن (فناء). این دید حقیقت مبتنی بر شناخت آشکار شده از طریق آزمایش دینی است و هم واقعیت و حقیقت عینی و ما بعد طبیعی و وجود شناختن را شامل می شود، و هم حقیقت آزمایش ذهنی و رازورانه (mystical) و روانشناختی آن را. اسلام از لحاظ نمودشناسی، در تأیید دید و شهود خود نسبت به حقیقت، بیشتر به اثبات «وجود» می پردازد تا به اثبات «شدن» یا به وجود آمدن، چه موضوع دید آن آشکار و تثبیت شده و ابدی و تغییرناپذیر است. این تصدیق و تأکید از آن جهت مطلق است که از یقین یا شناخت وحی شده استنتاج می شود؛ و چون موضوع آن روشن و تثبیت شده و ابدی و تغییرناپذیر است، به همان

گونه اسلام، همراه با راه زندگی و روش عمل و ارزشهای آن، یک بازتاب مطلق موضوع به شمار می‌رود. و بدین گونه خود اسلام، از آن لحاظ به موضوع آن شباهت دارد که از طبیعت وجود شناختی آن یعنی بقا و تغییرناپذیری تقلید می‌کند - یعنی وجود هستی؛ و بنا بر این خود را تمام و کامل می‌داند که خداوند متعال در قرآن مجید آن را تأیید،^{۸۵} و نیازمند به تکامل بودن آن را نفی کرده است؛ و مفاهیمی همچون رشد و تکامل و ترقی، در آن هنگام که درباره زندگی و تاریخ و سرنوشت انسان به کار برده می‌شوند، در حقیقت، در اسلام، سرانجام اشاره به ماهیت و طبیعت روحانی انسان دارند. اگر چنین نمی‌بود، هرگز برای اسلام، رشد و ترقی و تکامل حقیقی به آن معنی به شمار نمی‌رفت که این همه ارتباط با زندگی جانوری آدمی دارند؛ و عنوان رسیدن به کمال پیدا نمی‌کرد مگر آنکه چنین تکاملی در ماهیت راستین یعنی روح صورتپذیر شده باشد.

تغییر و رشد و ترقی، بنا بر دیدگاه اسلامی، اشاره به بازگشت به اسلام اصیل دارد که به توسط پیامبر بزرگوار (صلوات الله و سلامه علیه) بیان شده و به کار رفته باشد، و نیز به توسط اصحاب و پیروان او (سلام الله علیهم اجمعین)، و مسلمانان اصیل و واقعی پس از وی به آنها معتقد بوده‌اند؛ و آنها همچنین اشاره به خود دارند و به معنی بازگشت به ماهیت و طبیعت دین اصلی (اسلام) به کار می‌رفته‌اند. و این مفاهیم متعلق به اوضاعی از پیش فرض شده است که در آنها مسلمانان خود را چنان می‌دیدند که به بیراهه می‌روند و در نادانی نسبت به اسلام غرق شده‌اند و با گنجی و پریشانی نسبت به خود با بیعدالتی رفتار می‌کنند. در چنین اوضاعی، تلاش آنان برای این بود که خود را به راه راست و درست بازگردانند و بار دیگر وضع و حال مسلمان بودن اصیل را پیدا کنند - چنین تلاشی که مستلزم تغییر است، عنوان رشد و تکامل پیدا می‌کند؛ و چنین بازگشتی که مستلزم تکامل است، ترقی محسوب می‌شود. پس، برای اسلام، فرایند حرکت رو به اسلام اصیل به وسیله مسلمانانی که از آن انحراف پیدا کرده بوده‌اند، عنوان رشد و تکامل پیدا می‌کند؛ و تنها چنین رشدی که مستلزم تکامل است ترقی محسوب می‌شود. ترقی نه «شدن» یا «در حال به وجود آمدن» است، و نه حرکت کردن به طرف چیزی که «در حال وجود آمدن» است و هرگز «موجود» نشده، چه مفهوم «چیزی که هدف قرار

گرفته» و ذاتی و جبلّی در مفهوم ترقّی است، تنها وقتی می‌تواند دارای معنی واقعی بوده باشد که اشاره به چیزی کند که پیش از آن آشکار و پیوسته استقرار یافته و موجود بوده است. بنا بر این، آنچه پیش از این آشکار و استقرار یافته و موجود بوده، نمی‌تواند تغییر پیدا کند، و در معرض تغییر دائمی از راه پیشرفت و تکامل قرار گیرد، و نه پیوسته به جای پیشروی و رسیدن به هدف مجبور از پسروی شود. اصطلاح ترقّی منعکس کننده یک جهت معین است که متوجّه به هدف نهایی و به معنی آن است که در زندگی صورت اتمام پیدا خواهد کرد و شخص به هدف خواهد رسید؛ اگر جهت جستجو هنوز مبهم باشد، و تو گویی که پس از این به وجود خواهد آمد، و هدفی که در راه رسیدن به آن پیشروی می‌شود هدف نهایی نبوده باشد، در این صورت چگونه می‌تواند گرفتار شدن به آن واقعاً معنی ترقّی پیدا کند؟ کسی را که در تاریکی کورانه قدم بر می‌دارد و به خیال خود به پیش می‌رود، نمی‌توان گفت که در حال ترقّی و پیشرفت واقعی است، و کسانی که می‌گویند اینان در حال ترقّی هستند، تنها به گفتن دروغی بر ضدّ معنی واقعی و هدف ترقّی پرداخته‌اند، و آنان به خویشتنهای خود دروغ گفته‌اند!

مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً
 فلما أضاءت ما حوله ذهب الله
 بنورهم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون
 صم بکم عمی فهم لا یرجعون
 أو کصیب من السماء فیه ظلمات
 و رعد و برق یجعلون أصابعهم
 فی آذانهم من الصّواعق حذر الموت
 و الله محیط بالکافرین یکاد البرق
 یخطف أبصارهم کلّما أضاء لهم مشوا فیه
 و إذا أظلم علیهم قاموا و لو شاء الله لذهب بسمعهم
 و أبصارهم ان الله علی کلّ شیءٍ قدیر

آنان به کسی می‌مانند که آتشی بی‌فروزد

- و چون آتش پیرامون خود را روشن سازد، خدا روشنی را از آن باز ستاند
و آنان را چنان در تاریکی قرار دهد که چیزی را نبینند
کرانند و گنگان و کوران، پس باز نخواهند گشت
یا همچون طوفانی از آسمان که در آن تاریکی است
و تندر و برق، که انگشتان خویش را
در گوشه‌هایشان داخل می‌کنند و بیم آن دارند که صاعقه‌ها سبب مرگ آنان شود
و خدا بر کافران احاطه دارد نزدیک است که برق
دیدگان ایشان را برباید، هر گاه روشنی به ایشان دهد، در آن پیش می‌روند
و چون در تاریکیشان گذارد می‌ایستند، و اگر خدا بخواهد، آنان را
از شنیدن و دیدن محروم خواهد ساخت، و خدا بر هر چیز توانا است.^{۸۶}

جهانبینی اسلامی چیزی نیست که همچون ترکیبی از یک دوگانگی بوده باشد، چه
هر چند در آن دو عنصر دخالت دارد، ولی یکی از آن دو مستقل است و ماندگار، در
صورتی که دیگری وابسته به آن است؛ یکی مطلق است و دیگری وابسته و منسوب؛
یکی واقعی است و دیگری تجلی و نمایشی از واقعیت. بنا بر این تنها یک واقعیت و
حقیقت وجود دارد و همه ارزشهای اسلامی سرانجام تنها از آن او است، بدان ساد که
مسلمانان، به صورت فردی یا اجتماعی، همه در آن می‌کوشند که به سوی تغییر و تکامل
و ترقی پیش روند، و پیشرفت و کمال به صورتی تغییرناپذیر به وسیله آن جهانبینی تعبیر
می‌شود که دید یک واقعیت را مجسم سازد و تصدیق به همان حقیقت را تأیید کند. از
این جهت مسلمانان عملاً قابل آنند که زندگی خود را مطابق با این باور ادامه دهند، بدون
این که در آن تغییری به وجود آورند که مایه پریشان شدن هماهنگی میان اسلام و
خودهای ایشان بوده باشد؛ بدون آنکه در برابر برخورد ویرانگر زمان، یا چالشهای
ملازم با زیستن در این جهان خود را بیازند. فرد مسلمان با خود قرآن کریم را دارد که
خود تغییر نیافته و تغییر ناپذیر است؛ کلام خدا است که به صورت کامل و
-نهایی به فرستاده برگزیده و آخرین پیامبر او محمد (صلوات الله و سلامه علیه) نازل شده

است. راهنمای آشکاری است که او آن را با خود به همه جا می‌برد، و نه فقط به صورت لفظی و حرفی چنین است، بلکه بیشتر آن را در زبان و عقل و قلب با خود دارد، بدان گونه که نیرویی حیاتی است که الگوی انسانی او را به حرکت بر می‌انگیزد. پیش از این، هنگام بحث از مشاهده انسان از خویشتن خود، گفتم که چگونه هر انسان، شبیه جزیره‌ای است که به حال انزوا در یک دریای بیپایان، احاطه شده از تاریکی، به سر می‌برد، و گفتم که تنهایی وی که خودش از آن آگاهی دارد، چندان به صورت کامل مطلق است که حتی او خودش را به صورت کامل نمی‌شناسد. باید این مطلب را در این جا اضافه کنم که این انزوا و تنهایی کامل اساساً پرسش درونی و بیزمان برای خود او است: «من چیستم؟» و «آخرین سرنوشت من چیست؟» ما می‌گوییم که چنین آزمایشی از تنهایی کامل، با وجود این، تنها قلب انسانی را مورد حمله قرار می‌دهد که منکر خدا است، یا درباره او گرفتار شک و تردید است، یا بسته شدن پیمانی میان نفس و روح خویش را با خدا انکار می‌کند؛ چه، بار دیگر، شناختن و تصدیق همین پیمان است که برای انسان هویت او را در سلسله وجود و هستی استقرار می‌بخشد. مرد مسلمان - آن کس که میثاق را در درون خویشتن خود تصدیق و تأیید می‌کند - هرگز تنها نیست، بدان جهت که در آن هنگام که به تأمل و اندیشیدن درباره خویشتن خود پرداخته است، به صورت شهودی، از طریق اعمال عبادتی که مشتمل بر بیان کردن پیوسته و اندیشیدن درباره کلمات خدا در قرآن است، این را می‌داند که چه اندازه به خدای آفریدگار و پروردگار خویش نزدیک است، خدایی که همیشه درباره او می‌اندیشید و به یاد (ذکر) او اشتغال دارد، و با او صمیمانه سخن می‌گوید (مناجات). چنین انسانی از یکی بودن خویشتن خود با خودش آگاهی پیدا کرده است و از باز پسین سرنوشت خویش آگاهی دارد، و در درون خویش ایمن و آزاد از انعکاسهای هراس‌انگیز انزوای مطلق و چنگ زدن هولناک به ترس خاموش است.

در تصدیق و تأیید هستی و وجود، قرآن کریم که سرچشمه اسلام و طراح جهانبینی اسلامی و دید حقیقت و واقعیت یگانه است، بیان‌کننده پایان‌داری و کمال «وجود و موجود» است، به همان گونه که اسلام تصدیق نمود شناختی آن است؛ و آن کس که آورنده قرآن شریف برای نوع بشر بوده، خود نماینده پایان‌پذیری و کمال در «وجود» آدمی است. پیامبر بزرگوار، صلوات الله و سلامه علیه، مهر پایانی و خاتم پیامبران

است^{۸۷} که پیامبر جهانی و پایانی خداوند متعال برای نوع بشر بوده^{۸۸} و راهنمای از تاریکی به روشنی،^{۸۹} و همچون چراغی نورافکن؛^{۹۰} و رحمتی برای همه آفریدگان،^{۹۱} و بخششی از نعمت او به کسانی که به او ایمان آورده‌اند و به آنچه آورده است،^{۹۲} و نعمت ارزانی داشته حتی به مردمان اهل کتاب^{۹۳} که هنوز امکان ایمان آوردن و مسلمان شدن آنان وجود دارد. او انسانی است که خدا او را با خصوصیتی والا همچون استانده‌ای از نوع بشر آفریده است؛^{۹۴} او انسان کامل و عالیترین نمونه است.^{۹۵} او آن کس است که حتی خدا و فرشتگان او به درود فرستادن و تقدیس وی همچون بزرگترین انسان،^{۹۶} پرداخته‌اند، و همه مؤمنان، بر طبق فرمان خدا، و به تقلید از فرشتگان او در این دنیا و در دنیای دیگر، تا آن‌گاه که خدا بخواهد، چنین خواهند کرد؛ و در آخرت خداوند متعال به لطف و عنایت خویش بهترین مقام را مخصوص او قرار خواهد داد.^{۹۷} محمد (ص) فرستاده خدا، آن کس است که نام او معجزه‌ای برای جاری شدن بر زبانها است، چه در میان همه افراد نوع بشر تنها کسی است که پیوسته در هر سنّ و نسل پس از وی در اقامه نمازها بر زبانها جاری بود و پس از این نیز چنین خواهد بود، بدان سان که اگر نسلهای پیش از او را نیز در نظر بگیریم، باز هم وی تنها کسی است که چنین مورد ستایش و درود فرستادن بر او قرار می‌گیرد. ما به خاطر محبت صادقانه نسبت به او و سپاسگزاری از این که ما را از تاریکی به روشنی راهنمایی کرده است سپاسگزاریم و بر او درود می‌فرستیم، و او در نظر ما محبوبترین فرد از افراد نوع بشر، و از آن میان، خود ما، به شمار می‌رود. دوستی و احترام ما نسبت به او چندان است که زمان و حافظه هیچ یک از اندازه آن نمی‌کاهد، از آن جهت که در عصر و زمان در خود ما وجود دارد. بلکه او به ما از خود ما نزدیکتر است،^{۹۸} و ما گفتار (قول) و اعمال نمونه (فعل) و تأیید خاموش (تقریر) کاربردهای شناخته شده به توسط او را، تقلید می‌کنیم، بدان صورت که، پس از قرآن، او عالیترین و کاملترین راهنما و نمونه برای ما در زندگی است. او الگوی کامل برای هر فرد مسلمان

(۸۷) الاحزاب (۳۳): ۴۰. (۸۸) سبا (۳۴): ۲۸.
 (۹۰) الاحزاب (۳۳): ۴۶؛ الطلاق (۶۵): ۱۱.
 (۹۲) آل عمران (۳): ۱۶۴؛ النساء (۴): ۱۷۰.
 (۹۵) الاحزاب (۳۳): ۲۱.
 (۹۸) الاحزاب (۳۳): ۶.
 (۸۹) الطلاق (۶۵): ۱۱.
 (۹۱) الانبیاء (۲۱): ۱۰۷.
 (۹۳) المائدة (۵): ۲۱.
 (۹۴) القلم (۶۸): ۴.
 (۹۶) الاحزاب (۳۳): ۵۶. (۹۷) بنی اسرائیل (۱۱۷): ۷۹.

سرد یا زن است؛ افراد بالغ و میانه سال و کهن سال، به طریقی که مسلمانان از بحران هویت هرگز رنج نخواهند برد. به سبب او است که ساختار بیرونی یا الگوی اجتماع اسلامی، با شکافهایی که از نسله‌ها پدید می‌آید و در جامعه‌های باختری آن را مشاهده می‌کنیم، تقسیم و تجزیه پیدا نمی‌کند. تمدن باختری پیوسته در حال تغییر و «شدن» است بدون این که هرگز موجودیت خود را به پایان برساند، جز این که «وجود و بودن» آن همیشه «شدن» بوده است و پس از این نیز چنین خواهد بود. از آن جهت چنین است و چنین بوده است که اعتراف به واقعیت مفرد استقرار یافته‌ای نداشته است تا دید خود را بر روی آن تثبیت کند؛ هیچ کتاب و مکتوب مفرد و معتبر که در زندگی به تأیید و تصدیق پردازد ندارد؛ و نه راهنمای بشری واحدی که اقوال و افعال و اعمال و روش کامل زندگی او همچون نمونه‌ای در زندگی مورد تقلید قرار گیرد، بلکه هر فرد می‌بایستی برای خود یک هویت و معنای زندگی و سرنوشتی پیدا کند. تمدن باختری جنبه فنا و نابودی واقعیت را تصدیق می‌کند، و ارزشهای آن به واقعیت‌های دنیوی و مادی و فیزیکی وجود و هستی تعلق دارد. جامعه باختری بدین گونه به وسیله شکافهایی میان سه نسل تقسیم شده است: جوانان، میانسالان، و سالخوردهگان. هر نسل جداگانه در داخل محدوده تلاشها و یافته‌های خود به جستجوی معنایی برای خود و زندگی خویش و برای یافتن پاسخهایی برای پرسشهای «من کیستم؟» و «سرنوشت من چیست؟» در حال کاوش و تحقیق است. جوان که در مرحله تغییر آزمایش در زندگی است، ارزشهایی را که از پدرانش به او رسیده مورد ملاحظه قرار می‌دهد، ولی میانه سال، دیگر نه برای جوانان سودمند است و نه ارتباطی با راههای زندگی آنان دارد. در نتیجه جوانان میانه سال را همچون الگویی برای تقلید کردن از او در زندگی مورد ملاحظه قرار نمی‌دهند، و به همین جهت از میانسالان می‌خواهند که آزادشان بگذارند تا سرنوشت خود را انتخاب کنند. میانه‌سال، با توجه به این واقعیت که ارزشهای او نیز، در آن هنگام که در آغاز جوانی بود، توفیقی برای راهنمایی وی در زندگی به دست نیاورد، و اکنون می‌دانند که شایستگی فراهم آوردن راهنمایی‌های لازم را برای پسران خود ندارند آنان را آزاد می‌گذارد تا سرنوشت خود را انتخاب کنند، به این امید که جوانان بتوانند در آن جا که خود وی شکست خورده بود، به موفقیت دست یابند. بدین گونه جوانان در طلب آزادی برای انتخاب کردن سرنوشت خود، می‌دانند که به راهنمایی نیاز دارند که متأسفانه در

دسترسی ایشان نیست. چه حتی از میان خودشان نیز نمی‌توانند یکی را برای رهبری برگزینند که شایسته ایفا کردن نقش الگویی را داشته باشد، تا دیگران از او تقلید کنند. این وضع مشوش در جوانان عده اطمینان و یقین پدید می‌آورد و درباره آینده گرفتار شک و تردید می‌شوند، و نومیدانه جزأت آن پیدا می‌کنند تا امیدوار به آن شوند که خودشان در آن هنگام که به میانه سالی رسیدند، قابلیت آن را خواهند داشت که جهان را به صورتی نزدیکتر با آرزوهای قلبی از نو قالبگیری کنند. ولی میانه سالان که نقش مرکزی در قالبگیری و نگاهداری وضع خود جامعه و جهان دارند، بنا بر تجربه جوانی خویش می‌دانند که ارزشهای پیشین ایشان اکنون به دردی نمی‌خورد و معنی خود را در زندگی از دست داده است؛ و چون جستجوی پیشین ایشان برای هویت دچار شکست شده، بنا بر این زندگیهای کنونی آنان منعکس کننده خرسندی حاصل از انجام پذیرفتن آرزوهایشان نیست و از شادمانی تهی است. بدین گونه ارزشهایی که آنان قدر آنها را می‌دانند، و اکنون برای ایشان مقیاس موفقیت در جستجوی معنی و مفهومی در زندگی فردی آنان شده، تنها آن پیشرفتهای مادی دنیوی است که به کارهای صورت گرفته به کشور و اجتماع مربوط می‌شود؛ و بدین گونه آنان تلاش می‌کنند و بدون خسته شدن به رقابت با یکدیگر می‌پردازند تا بالاترین مقام را در نردبان اجتماعی، یا ثروت و قدرت و شهرت جهانی به دست آورند. در بحبوحه این تلاش و کوشش، متوجه آن می‌شوند که ظرفیت عقلی و شعور ایشان به ضعیف شدن آغاز کرده است؛ توانایی فیزیکی و سرزندگی آنان رو به انحطاط می‌رود، و آشفتگی و حیرت و اندوهگینی به آن آغاز کرده است که بر وجود ایشان، در آن هنگام که مراحل مختلف متوالی از کار با ماندگی و بازنشستگی از زندگی عمومی و گرفتار تنهایی شدن را در سالخوردگی مشاهده می‌کنند، مسلط شود. در نتیجه آنان به جوانان با چشم حسرت نگاه می‌کنند و آرزومند آن می‌شوند که جوانان بتوانند الگو و نمونه کامل را که خود مشتاق رسیدن به آن بودند، برای همه اجتماع فراهم آورند و همگان بتوانند از این الگو تقلید کنند؛ و این ایستار (attitude) نسبت به جوانان مغز و جوهر پرستش جوانی را تشکیل می‌دهد که یکی از سیماهای مستولی و غالب تمدن باخترزمین از زمانهای باستانی بوده است. بحران هویت آزموده شده به توسط میانه سالان تا حدی شبیه به چیزی است که جوانان آن را آزموده‌اند، با این تفاوت که، برای میانه سالان آزادی انتخاب سرنوشت خودشان بسیار محدود است، بدان جهت که

زمان، بیرحمانه، همچون اجرای یک نمایش نامه غم‌انگیز یونانی، رو به پایان خود در حرکت است. سالخورده‌گان، در چنین اجتماعی، چیزی جز آفریدگان فراموش شده اجتماع نیستند، بدان جهت که خود وجود آنان چیزی را به یاد جوانان و میانه‌سالان می‌آورد که خود در راه رسیدن به آن پیش می‌روند، و خواستار فراموش کردن آن می‌شوند. پیران انحلال و مرگ را به یاد آنان می‌آورند؛ شخص پیر و سالخورده قدرت فیزیکی و سرزندگی حیات را از دست داده است؛ پیران دسترسی به موفقیت ندارند؛ حافظه و کاربرد و وظیفه آن را در اجتماع گم کرده‌اند؛ و همچنین دوست و خانواده را۔ آنان آینده را از کف داده‌اند. هنگامی که اجتماع فلسفه زندگی خود را بر شالوده بنیادهای دنیوی بنا می‌کند، و به ارزشهای مادّی‌گرانه زندگی می‌چسبد، ناگزیر نتیجه آن می‌شود که معنی و ارزش و کیفیت زندگی فرد شهروند با وضع او به عنوان یک شهروند سنجیده شود؛ با شغل و کار و قدرتی که نسبت به دستگاه کشوری و دولت در اختیار دارد. هنگامی که در پیری همه اینها از میان می‌رود، به همان‌گونه نیز هویت وی ـ که در واقع از روی نقش دنیوی که ایفا کرده است قالب‌ریزی شده ـ از میان خواهد رفت. سه نسلی که بدین‌گونه جامعه‌های باختری را می‌سازد، همیشه در جستجوی هویت خود و یافتن معنایی برای زندگی است؛ همیشه در دایره خبیثه دسترس نیافتن نتیجه در حرکت است؛ هر نسل از ارزشهای زندگی خود ساخته خویش ناخرسند است؛ هر نسل خود را همچون لباس خارج از اندازه تصوّر می‌کند؛ و این وضع همان چیزی است که ما به آن نام بیهودگی (ظلم) می‌دهیم. این وضع با این واقعیت بدتر می‌شود که در جامعه باختری همچنین بحرانی از هویت در میان جنبشهای بشری وجود دارد، در این که زنان، به عنوان زن، به جستجوی هویت جداگانه خود برخاسته‌اند. جامعه اسلامی چنین وضعی ندارد. افراد موجود در میان نسلهایی که در آن است، خواه مرد و خواه زن، پیش از این به هویت خویش ثبات و استقرار بخشیده و از سرنوشت نهایی خویش آگاهی حاصل کرده‌اند؛ از اولی به وسیله شناختن و تأیید میثاق و پیمان با خدا، و دومی به میانجیگری اطاعت و فرمانبرداری صادقانه از مشیت و اراده خدا و اطاعت کردن از قوانین او و عمل کردن به فرمانهای دین اسلام. انسانی که قرآن را به همان صورت که از جانب خدا با وحی به او رسیده بود برای ما آورد، و از این راه شناخت هویت و سرنوشت ما را برایمان میسر ساخت، زندگی خود وی تفسیری عالی و کامل از قرآن بدان‌گونه است که زندگی او برای

ما کانون تقلید و هدایت راستین روح است، پیامبر بزرگوار ما صلوات الله و سلامه علیه است که با تعلیم و الگو بودن خود به ما عمل کردن درست به اسلام و دست یافتن به فضیلت‌های اسلامی را آموخت؛ وی تنها برای یک نسل نمونه نبود، بلکه برای همه نسلها چنین جایگاهی داشت؛ نه فقط برای یک زمان، بلکه برای همه زمانها. در واقع ما می‌گوییم که مفهوم «نمونه کامل» تنها هنگامی معنی راستین خود را آشکار می‌سازد که شخص بدین گونه توصیف شده، که تنها محمد (ص) چنین است، در درون خود همه ارزشهای ثابت بشری و روحانی لازم برای رهبری در زندگی دارا می‌بوده باشد، تا اعتبار و ارزشمندی او به آن حد رسیده باشد که، نه تنها در دوران زندگی خویش چنین پایگاه رهبری را حفظ کند، بلکه تا زمانی که نوع بشر در جهان زنده است بتواند از این رهبری عالی و کامل بهره بگیرد و به راه راست برود. بنا بر این، هر نسل از مسلمانان که از نمونه تقلید کنند، راه زندگی سرمشق گرفته از او را تا نسل دیگر چنان می‌پیمایند که هیچ شکاف و بحران هویتی میان آنان پیدا نمی‌شود، بلکه نسل گذشته برای نسل بعدی خود عنوان الگو و نمونه‌ای را پیدا می‌کند که این نسل با تقلید از آن راه راست را می‌یابد و در آن پیش می‌رود.

IV

حیص و بیص جامعه اسلامی

مسائل عمده‌ای که جامعه اسلامی امروز را به ستوه آورده، می‌بایستی بر ضدّ زمینه آن مواجهه تاریخی فهمیده شود که فرهنگ و تمدن باختری از آن پیوسته بر ضدّ اسلام تلاش می‌کرده است، و سببهای آن می‌بایستی از نخستین دوره‌های تشکیل مسیحیت پیش از ظهور اسلام مورد مطالعه قرار گیرد. یکی از تعریفهای شناخت، دانستن سبب وجود چیزی است، از آن جهت که شناختن سبب ما را به شناختن مسبب رهبری می‌کند. شناخت سبب، یا سببهای مشکل و حیص و بیصی (dilemma) که خود را اکنون گرفتار آن می‌بینیم، یک حل جزئی این مشکله و مسئله است. به همین دلیل برای ما یافتن و تشخیص دادن سببهایی که امروز مسائل بحرانی و خطیری را برای ما به وجود می‌آورند، و مبدأ و منشأ بعضی از آنها در داخل جهان خود ما تاریخ عقلی ما است، و بعضی از آنها مربوط به تأثیری است که از خارج جهان ما بر اثر مواجهه‌ای پدید می‌آیند که در بالا به آنها اشاره کردیم، حایز اهمیت است. از دیدگاه تأثیر برخورد و خطیر آنها با زندگی ما، این امر چندان حایز اهمیت نیست که این مسائل از داخل منشأ گرفته یا از خارج، چه همه آنها به صورت یکسان نتایج ویرانگری برای اجتماع و جامعه ما پدید می‌آورند. دانستن این مطلب حایز اهمیت است که آیا چنین مواجهه‌ای صورت گرفته بوده است، و اگر چنین بوده، چرا و چگونه صورت گرفته و طبیعت و ماهیت آن چگونه بوده است که می‌بایستی در تاریخ و در زمان حاضر و آینده برقرار بماند.

در این که فرهنگ و تمدن غربی، که مسیحیت جزء کامل‌کننده‌ای از آن به شمار

می‌رود، وضع برخورد و مواجهه با سلام را اختیار کرده بوده است، شکی وجود ندارد. سبب اساسی و ریشه‌ای مواجهه را می‌بایستی در آغازهای مسیحیت و در هنگام طلوع دین اسلام جستجو کرد که مس از آن گاهی درم و پس از این به صورت یک واریسی شتابزده درباره آن سخن خور هم گفت.

در باید وضع دینی جهان را در قریب‌پیش از ظهور اسلام در آن هنگام در نظر بیاوریم که مسیحیت در شرف تشکیک و ساخته شدن بود. برای صاحبان قدرت دینی در میان مسیحیان - متفکران و نظریه‌سازان - چند نیشک‌های پنداشت که در هنگام سنجیدن و ارزیابی دین خودشان در میان دینهای بزرگ جهان، متوجه به این مطلب شوند که مسیحیت تنها دینی است که قبلیت و ظرفیت آن را دارد که همچون دینهای دیگر، یکی از دینهای جهان شناخته شود؛ بلکه مهمتر از آن این است که می‌تواند به صورت دینی جهانی درآید که بر همه ملت‌ها و امور جهانی استیلا پیدا کند؛ با چشمهای باز عقلشان که خیره به منظره و چشم‌انداز دینهای جهانی شناخته شده در آن زمان می‌نگریستند، آشکارا می‌دیدند که نه یهودیگری و نه زردشتیگری و نه بوداییگری و هندویگری و کونفوسیوسیگری، هیچ کدام نمی‌تواند چندان رشد کند که به صورت یک نیروی جهانی در زیر عنوان دین جهانی درآید. چندین قرن پیش از آن زمان که آغاز پیدایش مسیحیت بود، این دینها وجود داشتند، و هیچ یک از آنها نتوانسته بود که از محدوده ملت‌هایی که متدین به آن دینها بودند تجاوز کند، و در واقع از آن جهت چنین بود که، در مورد دین یهود چون دینی ملی محسوب می‌شد، به قوم یهود محدودیت پیدا می‌کرد و تنها جایگاه آن سرزمین‌هایی بود که قوم که جمعیت آزار دیده یهود، پس از پراکنده شدن از جایگاه اصلی خود در آنها سکونت اختیار کرده بودند؛ و چون چنین بود، این دین نتوانست در میان اقوام و ملت‌های دیگر گسترش یابد. دین زردشتی نیز دینی قومی و ملی بوده، ولی نه به صورت اساسی همچون دین یهود، چه اختصاص به خصوصیت فرهنگی و روایتی پارسیان قدیم داشت که ملت‌های دیگر جهان نمی‌توانستند آنان را بپذیرند. در مورد دینهای بودایی و هندویی که از داشتن آموزه‌های نجات و رستگاری همچون در مسیحیت محروم بودند و بنابراین روح و روش تبلیغ دینی در میان آنان وجود نداشت، نیز نتوانست وسیله‌ای برای جهانگیر شدن آنها فراهم آید. و همین امر بدون شک بزرگترین عامل برای کنار و محدود بودن آنها به سرزمینهای خودشان شد، در صورتی که پیش از

آن مدتها با دینهای خود در آن سرزمینها می زیستند. در این شک نیست که دین بودایی در چین و ژاپون و جنوب آسیا گسترش یافت، به همان گونه که هندویگری به آخرین از این سرزمینها راه یافت، ولی این پیشرفت لزوماً بر اثر تبلیغات دینی مشابهی با تبلیغ مسیحیت صورت پذیر نشد؛ و علاوه بر این نفوذ آنها منحصرأ در ملت‌های حاشیه نشین سرزمینهای اصلی صاحبان آن دینها کارگر شد. کونفوسیوسیگری، همچون یهودیگری، یک دین ملی بود. در این حالت پرستش نیاکان این امر را غیرممکن می ساخت که اقوام دیگری جز چینیان بتوانند به دین کونفوسیوسی در آیند، و کونفوسیوسیگری بنابراین اختصاص به آنان پیدا کرد و امکان پذیرفته شدن آن به توسط اقوام دیگر از میان رفت. علاوه بر این، دین به آن معنایی نبود که صاحبان ادیان دیگر «وحی شده» به آن معتقد بودند. در این خلاصه مختصر وضع دینی در جهان پیش از ظهور اسلام، با ارزیابی نقش آینده مسیحیت، عقلهای زیرک و هوشیار دین جهانی می بایستی از نقش بزرگی که برای مسیحیت فراهم آمده بود و تنها آن دین می توانست چندان رشد کند که به مقام دین جهانی برسد، آگاهی می داشته باشند.

خود اندیشه جهانگیری در دین از لحاظ تأثیر داشتن بر روی زندگی آدمی، اندیشه‌ای یگانه و انقلابی به شمار می رفت، چه هیچ زندگی جهانشهری، و هیچ شهروندی جهانی، بدون آنکه خدای دین نیز خدایی جهانی بوده باشد، میسر نخواهد شد. نوما دنی فوستل دو کولانژ، نویسنده فرانسوی، در کتابش شهر باستانی^{۹۹}، می گوید که پولیس (شهر) یونانی از آن جهت هرگز جهانی نشد که از داشتن خدای جهانی مسیحیت محروم بود.^{۱۰۰} به نظر وی مسیحیت، از زمان نخستین پیدایش خود، در آمدن به دین جهانی را اندرز می داد و تبلیغ می کرد.^{۱۰۱} ولی در حقیقت و مطابق نظر ما، اندیشه جهانگیری در دین، علی رغم متکلمان و دیگر متفکران باختری که مسیحیت را آغازگر آن دانسته اند، و این که تنها پس از آغاز مسیحیت و با استناد به آن امکان شهروند جهان بودن فراهم آمد، اصل و منشأ مسیحی نداشت. بنا بر قرآن کریم، دین راستین از همان آغاز جهانی بوده، بدان جهت که به خدای واحد جهان منسوب بود. بنا بر این خدا دین جهانی را برای بشر

(۹۹) *The Ancient City*، نیویورک، ۱۹۵۶؛ به کتاب III فصل ۵-۳ رجوع کنید.

(۱۰۰) همان کتاب، ص ۱۵۱.

(۱۰۱) همان کتاب، ص ۳۹۱.

به وجود آورد. ولی بشر به تدریج این مطلب را فراموش کرد و انحرافات پیدا شده در دین چنان میان انسانها رواج یافت که هرچند یک بار خدا می‌بایستی فرستادن دین جهانی را از طریق وحی به توسط پیامبران و فرستادگان خود تکرار کند. اندیشه دین جهانی از عقل انسان سرچشمه نگرفته، و به صورت تدریجی در فرهنگ و تاریخ نیامده است. خدا با وحی این اندیشه را بر او آشکار ساخت، و اگر چنین نمی‌بود، هرگز آدمی شایستگی تصور آن را پیدا نمی‌کرد. و به همین دلیل است که، علی‌رغم دست یافتن یونانیان و دیگر دانشمندان و فیلسوفان جهان باستانی، با همه اصالت اندیشه‌ای که بهره ایشان شده بود، هرگز مفهومی از دین جهانی نداشتند و در صدد تحقیق در این باره برنیامدند. و پیش از این گفتیم که مسیحیت، چون به دقت سخن گفته شود، یک دین وحی شده نیست، بلکه یک دین فرهنگی به وجود آمده به وسیله انسان است که سپس در تاریخ رشد و تکامل پیدا کرده است^{۱۰۲}، پس چگونه و چه وقت اندیشه دین جهانی در معرض این ادعا قرار گرفت که ریشه در مسیحیت دارد؟ پاسخ این پرسش، بنابر آنچه می‌توان از قرآن مجید به دست آورد، این است که خدا عیسی (علیه السلام) را از آمدن پیامبر اسلام (صلوات الله و سلامه علیه) آگاه ساخت و از این امر او را با خبر کرد که همو است که با آمدن او سرانجام دین وی در میان همه افراد بشر عنوان دین جهانی (اسلام) پیدا خواهد کرد. عیسی (علیه السلام) حواریان خود را از آنچه خدا به او وحی کرده بود آگاه ساخت و در این باره سفارشهایی بر پیروان خود کرد. ولی کسانی که پس از آن جوهر تعلیمات او را دگرگون ساختند، این اندیشه دین جهانی را به ملکیت خود در آوردند، و آن را در مورد آفرینش تازه خود به کار بردند. بنابراین اندیشه مسیحی دین جهانی از مواعظ و اندرزهای عیسی مسیح (علیه السلام) گرفته شده که در آنها قصد وی اشاره به دین اسلام بوده، اما بعدها به مالکیت دین مسیحی درآمد است. ولی نقشه خدا نه در معرض اشتباه قرار می‌گیرد، و نه از صورت گرفتن آن امکان جلوگیری وجود دارد، چه مسیحیت، علی‌رغم ادعای نخستین آن درباره دین جهانی بودن که واقعاً عاریتی و به صورت مصنوعی آفریده شده بود، و داشتن فاصله‌ای برابر با شش قرن تا ظهور اسلام، به صورت طبیعی هرگز در تاریخ صورت تحقق پیدا نکرد. تحقق یافتن دین جهانی

(۱۰۲) رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۶-۱۸.

راستین در تاریخ، به صورت واقعیتی در آمد که می‌بایستی با طلوع اسلام آشکار شود، که از آغاز ظهور و پیدایش آن همه افراد بشر را افراد موزد خطاب خود قرار داد، و وسیله ارتباط محکمی از برادری در میان اعضای چند نژادی جامعه خود به وجود آورد که هرگز در هیچ یک از دینها چنین ارتباط محکمی میان مؤمنان به آنها وجود نداشته است. در مدتی کمتر از یک قرن پس از ظهور اسلام، جامعه اسلامی نه تنها اعراب و اقوام سامی دیگر را در میان خود داشت، بلکه ایرانیان و مصریان و بربران و اروپائیان افریقائیان و هندیان و چینیان و ترکان و ساکتان جزایر مالزی نیز به این دین درآمده بودند. اسلام به آن نیاز نداشت که دو هزار سال صبر کند تا به خصوصیت جهانی خود تحقق بخشد.

طلوع اسلام جهان را تغییر داد؛ و به دنبال آن تغییرات بزرگ جهانی و بازتابهای آن به جاهای دور رسیده‌ای در مغربزمین و در داخل خود مسیحیت به وجود آمد. انتشار سریع اسلام در سراسر جهان سبب به وجود آمدن دو حادثه بزرگ تاریخی در نواحی باختری شد که به تاریخ پس از آن و سرنوشت این سرزمین شکل بخشید. یکی از آن دو انحلال وحدت فرهنگی حوزه مدیترانه بود که در قرنهای متوالی به راه زندگی مردم پیرامون مدیترانه شکل بخشیده بود؛ دیگری نتیجه حاصل از آن یعنی انتقال محور زندگی باختری مسیحی از رم به شمال و متمرکز شده در پیرامون اکس لا شاپل بود که سلسله تازه کارولنژین در آن قدرت را به دست داشت و رهبری زمانی تمدن باختری با آن بود. این دو حادثه بزرگ نه تنها فرهنگ و تمدن را از لحاظ «جسم و تن» تغییر داد، بلکه از لحاظ «جان و روح» نیز چنین کرد؛ و این دو حادثه مهم در تاریخ تمدن به حق به توسط مورخ بلژیکی، آنری پیرن، همچون ملاکی تاریخی در تأیید این نظر وی قرار گرفته است که طلوع و گسترش اسلام سبب آغاز شدن قرون وسطی در تاریخ مغربزمین بوده است.^{۱۰۳} خود مسیحیت نیز از تقسیم شدن سرنوشتها میان رم و قسطنطنیه آسیب دید؛ یکی از آن دو خود را هر چه بیشتر به صورت روایتهای فرهنگی اروپای باختری قالب‌ریزی کرد، و دیگری خصوصیت بیزانتینی پیدا کرد. جدا از تأثیرات بسیار عمیق اسلام در دیس

۱۰۳) رجوع کنید به دو اثر مهم وی: تاریخی از اروپا *A History of Europe*. لندن، ۱۹۶۷؛ و محمد و

شارلمان *Muhammad and Charlemagne*، لندن، ۱۹۵۸.

باختری، اسلام همچنین سبب پیدا شدن تغییراتی انقلابی در جنبه‌های زبانی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی زندگی مغربزمین بوده است. مراکز اسلامی دانش و علم در سرزمینهای باختری جایگاه تشعشع شناخت به چهار باختری بود، و با آن شناخت دانشمندان و متفکران و متکلمان باختری فرصت آن پیدا می‌کردند تا دوباره میراث‌های عقلی خویش را از تمدنهای باستانی به دست آورند که بعدها تأثیری بزرگ در تغذیه روح رونسانس داشته است. با آنکه مدرسیگری ریشه‌های قدیمتری از دوران آباء مسیحی دایت، طلوع اسلام و گسترش آن در مغربزمین، که سبب تجدید حیات کارولنژیان در قرن نهم شد، می‌تواند آغاز تاریخی از رشد و تکامل آن تا قرن دوازدهم محسوب شود. میان قرنهای ۹ و ۱۳، فلاسفه مسلمانی همچون الکندی و فارابی و ابن سینا و ابن رشد - و مخصوصاً دو نفر اخیر - در شکل بخشیدن به مقدمات عقلی مدرسیگری همچون فلسفه جامعه مسیحی برای رسیدن به دوره زرین آن در قرن ۱۳ با قبول رسمی ارسطویگری در علم کلام و مابعدالطبیعه مسیحی، سهمی بسیار سازنده داشته‌اند.^{۱۰۴} روش ابن سینا در مردانی همچون آلبرت کبیر، استاد توماس آکوئیناس، و آنری گانی، و بسیاری از شاگردان بوناواتنور بانیورژبویی از جمله دانس اسکوتوس و مایستر اکهارت تأثیر داشته است. تمایز مفهومی و تصویری وی میان جوهر و وجود، که در آن وجود از یک سو همچون عرضی برای جوهر، و از سوی دیگر خود ماده آن فرض شده، بر روی خود آکوئیناس در تمایز وی میان جوهر و وجود که یک تغییر انقلابی در علم کلام و مابعدالطبیعه در مسیحیت تأثیر گذاشت و اثر و مفاهیم ضمنی آن بر فلسفه و علم کلام مسیحی تا امروز برجای مانده است.^{۱۰۵} آکوئیناس همچنین این اندیشه را به ابن سینا مدیون است که کلی تا زمانی وجود واقعی دارد که آفریننده اندیشه در نزد خدا باشد؛ و این که در آن هنگام وجود عقلی و ذهنی دارد که از خصوصیات عقل بشری تجرید پیدا کرده باشد. اینها اندیشه‌هایی بود که، در عقل نابغه‌ای همچون آکوئیناس، نقش مهمی در صورتبندی علم کلام مسیحی و مابعدالطبیعه مسیحی ایفا می‌کرد، و در ایجاد دوره زرین مدرسیگری سهم بود. علاوه بر فلاسفه مسلمان، صوفیان و عارفان -

(۱۰۴) رجوع کنید به پیش از این. ص ۱۰-۷، ۳۴-۳۱.

(۱۰۵) رجوع کنید به پیش از این. ص ۱۰-۸.

همچون ابن عربی به عنوان یک نمونه بزرگ - همچنین نقشی مهم در گسترش و رشد تصوف مسیحی داشته‌اند که دانته آلیگیری و ریموند لول در قرن چهاردهم از جمله آنان به شمار می‌روند.

اسلام از آغاز ظهور آن به چالش با حقّ جهانگیر بودن پرداخت. در قدیمترین وحیهای اسلامی دریافت شده در مکه، با چالش با صحّت و راستی آموزه‌های بنیادی مسیحی مشاهده می‌شود.^{۱۰۶} سپس اسلام این چالشهای آموزه‌ای ترسناک را دنبال کرد که به چالش با وجود معتبر و بنابراین با تسلطی جهانی انجامید که از لحاظ تاریخی بیسابقه بود و دامنه وسیع داشت - بزرگتر از هر امپراطوری که جهان آن را دیده بود. همراه با این حوادث فوق‌العاده، که به خودی خود سبب پیدایش آزمایشهای بسیار کوبنده و هولناک در روحیه مسیحی مغربزمین شد، اسلام حامل شناختی عالی و روح تحقیق و پژوهش عقلی و استدلالی درباره بلندترین حقایق بود که گام مهمی در رشد تاریخ عقلی مسیحیت باختری محسوب می‌شود. و بالاخره، به سبب تفوق اسلام در امور جهان اسلام و راهبندان صورت گرفته به توسط آن بر روی مغربزمین که از قرن ۹ تا قرن ۱۴ با تحت نظر گرفتن و کنترل کردن بازرگانی جهانی و راههای تجارتي صورت گرفت - همه سرزمینها و همه راههای آبی - مغربزمین ناگزیر از آن شد که در انزوا به سر برد و تنها به تلاش خود زندگی کند و منابع دیگری برای کالای بین‌المللی پیدا کند، در این جستجو، که با دخالت مستقیم اسلام در تاریخ جهان و تاریخ عقلی مغربزمین آغاز شد، مغربزمین توانست، پس از دست یافتن مجدد به پیروزی (Reconquista) در قرنهای ۱۵ و ۱۶، به گردآوری قدرت و منابع عقلانی خود پردازد؛ برای دوباره ظاهر شدن بر صحنه تاریخ جهان به عنوان نیروی محرک امور و حوادث، به «اکتشافات» در سرزمینهای دور برای خود برخاست، همچون - علاوه بر «اکتشافات علمی» - «اکتشاف» امریکا به توسط آمریکا و سپوچی و کریستوفر کولومبوس؛ «اکتشاف» راه دریایی هند از طریق دماغه امید نیک به توسط واسکو داگاما به مدد راهنمای مسلمانش که پیش از آن از این راه آگاهی داشت؛ و سپس جزایر ادویه از مجمع‌الجزایر مالزی، و نخستین حادثه استعمارگری با استیلای بر بندر سوق‌الجیشی و بارگیری صادرات در اقیانوس، و

۱۰۶) مثلاً رجوع کنید به سوره الاخلاص (۱۲۲)؛ نیز باورقی ۳۰ پیش از این.

تنگه‌های مالاکا به توسط آلفونسو دالبوکرک.

آنچه به صورت طرح خلاصه‌ای در بالا آمده، این مطلب را می‌رساند که اسلام نقشی عمده در شکل بخشیدن به تاریخ جهان از آغاز پیدایش خود به بعد، لااقل تا مدت یک هزار سال داشته است. ضدّ حمله باخترزمین به تدریج با انقلاب علمی مغرب اروپا در قرن ۱۳ آغاز شد و به تدریج در سده‌های بعد از لحاظ نظامی و قدرت اقتصادی رشد پیدا کرد. استقرار پستهای تجارتی در اقیانوس هند در قرن ۱۶ به توسط اروپائیان تأثیر غیرمستقیم بسیار بدی در جهان اسلام داشت. ضعیف شدن تدریجی جهان اسلام، که در درجه اول سبب آن عناصری داخلی بودند که از آغاز اسلام آنان را می‌شناختند و در واقع نطفه پیدایش حوادث بعدی به شمار می‌آمدند، سبب آن شد که قسمتهای مهمی از جهان از قرن ۱۷ به بعد مستعمره دولتهای مغربزمین شود، و پهنه‌های حیاتی سرزمینهای اسلامی در زیر نظارت و کنترل فرهنگ قرار گیرد، و مغربزمین این قابلیت را پیدا کرد که جهانی خود را در فکر و ذهن مسلمانان تلقین کند و از این راه بر عقلانیت مسلمانان چیره شود. انتشار اصول اساسی جهانی غربی و محرمانه تقویت یافتن آن در ذهن و عقل مسلمانان به تدریج از طریق دستگاه و نظام تعلیم و تربیتی صورت می‌گرفت و چنان طرحریزی شده بود که مفهوم شناخت و اصول آن سرانجام به اسلام‌زدایی از فکر و عقل مسلمانان منجر شد. برخورد میان فرهنگ باختری و اسلام، رفته رفته از لحاظ تاریخی و دینی و نظامی، به لحاظ عقلی انتقال یافت؛ و ما باید در خاطر بیاوریم که این برخورد و مواجهه، بنا بر طبیعت خود از لحاظ تاریخی ابدی بوده است. مغربزمین به اسلام چنان نگاه می‌کند که گویی به چالش با خود راه زندگی خویش برخاسته است؛ چالشی نه تنها در مقابل مسیحیت باختری، بلکه همچنین به ارسطوییگری و اصول شناختشناختی و فلسفی مشتق شده از اندیشه یونانی-رومی که مهمترین جزء ترکیبی تمام‌کننده عناصر اساسی را در ابعاد جهانی مغربزمین تشکیل می‌دهد. مغربزمین حتی مجبور است به اسلام همچون حریف واقعی خود در جهان نگاه کند؛ همچون تنها نیرویی که منتظر به دست آوردن فرصت است تا به مواجهه با مغربزمین پردازد و به چالش با اعتقادات و اصول آن برخیزد. و مغربزمین و نیز اسلام هر دو به خوبی می‌دانند که نزاع ایشان در پیرامون مسائلی اساسی است که هیچ سازشی میان دو طرف درباره آنها ممکن به نظر نمی‌رسد. در تصادم دائمی جهانی میان اسلام و باخترزمین، باید تشخیص داده شود

که منابع و علتهای خارجی موجود و ممکن مسائلی که اکنون با آنها رو به رو هستیم، چه چیزها بوده است. از لحاظ سببهای داخلی آن حیص و بیص که ما خود را در آن می‌یابیم، مسائل اساسی می‌تواند - به نظر من - به یک بحران آشکار منجر شود که من آن را به نام از دست دادن ادب می‌خوانم. مقصودم در این جا اشاره به از دست رفتن انضباط است - انضباط بدنی و عقلی و روانی؛ انضباطی که به شناختن و اعتراف کردن به مکان خاصی در روابط شخص خود و جامعه و اجتماع می‌انجامد؛ باز شناختن و اعتراف کردن به مکانی خاص در رابطه با ظرفیتها و امکانات فیزیکی و عقلی و روحانی؛ باز شناختن و اعتراف به این واقعیت که شناخت و وجود به ترتیب سلسله‌مراتبی تنظیم یافته‌اند. چون ادب به شناختن و اعتراف کردن به مقام درست خاص و ایستگاه و شرایط زندگی و به انضباط شخصی در شرکتی مثبت و از روی دلخواه در به کار انداختن نقش یک شخص در توافق با آن شناخت و اعتراف یک فرد در جامعه همچون یک کلّ شرایط عدالت را منعکس خواهند کرد. فقدان ادب مستلزم فقدان عدالت است که به نوبه خود اشتباه کردن در شناخت را بر ملا می‌سازد. از لحاظ جامعه و اجتماع، اشتباه در شناخت اسلام و جهانیینی اسلامی شرطی را پدید می‌آورد که رهبران دروغین و برباطل را قادر به برخاستن و پیشروی کردن و فراهم آوردن شرط بیعدالتی می‌سازد. آنان این شرط را دایمی می‌سازند، بدان جهت که با آن ادامه یافتن خروج رهبرانی همچون خودشان را تأمین می‌کند که پس از ایشان جای آنان را بگیرند، و استیلای آنان را بر امور و اجتماع ادامه دهند. پس برای بیان کردن این ترتیب به صورت مختصر، باید بگوییم که حیص و بیص کنونی ما به این سببها به وجود آمده است:

۱. اشتباه و خطا کردن در شناخت، و ایجاد کردن شرط برای:
 ۲. مفقود شدن ادب در داخل جامعه. شرط به دست آمده از (۱) و (۲) چنین است:
 ۳. ظهور رهبرانی که شایستگی برای رهبری معتبر و صحیح جامعه اسلامی ندارند، و از داشتن اخلاق عالی و استاندهای عقلانی و روحانی لازم برای رهبری اسلامی محرومند، و به همین جهت سبب ادامه یافتن شرط (۱) می‌شوند و نظارت دایمی امور جامعه را به رهبرانی همچون خود وا می‌گذارند، که در همه زمینه‌ها تسلط داشته باشند.
- همه ریشه‌های بالای حیص و بیص کلی ما با یکدیگر وابستگی دارند و در یک حلقه

و دایره خبیثه (Vicious circle) عمل می‌کنند، ولی علت اساسی پیدا شدن اشتباه و خطا در شناخت است، و در نظم تا این حلقه شکسته شود و این مسئله خطیر را درمان کند، پس می‌بایستی نخست به مسئله فقدان ادب پردازیم، چه هیچ شناخت واقعی نمی‌تواند بدون شرط قبلی ادب، در کسی که به جستجوی آن برخاسته، و در کسی که باید آن را تلقین کند و در اختیار فرد خواهان آن قرار دهد، وجود پیدا کند. به عنوان مثالی عالی، خداوند متعال خود فرمان می‌دهد که به قرآن مجید و سرچشمه هنر شناخت راستین، نباید کسی بدون مراعات پاکی و طهارت نزدیک شود، و لازم است که این ادب دینی را مراعات کند. در واقع عبادت به صورت کلی آن بیان دیگری از مراعات ادب نسبت به خداوند متعال است. نزدیک شدن به شناخت می‌بایستی با ادای احترام و فروتنی صورت بگیرد، و آن را نمی‌توان به سادگی مالک شد و چنان پنداشت که شناخت، بدون معلوم شدن قصد شخص از تصرف آن و معلوم بودن اندازه ظرفیت او، چیزی است که همه کس می‌تواند به آن دست یابد. در آن جا که سخن از شناخت اسلام و جهانیابی اسلامی به میان می‌آید، این شناخت مبتنی بر قدرت و اقتدار است. چون اسلام از همان آغاز ظهور به صورت کامل استقرار پیدا کرده، و نیازمند به تغییر تکاملی و پیشرفت به سوی کمال نیست، بار دیگر می‌گوییم که دست یافتن به شناخت کافی و شایسته درباره اسلام همیشه برای افراد مسلمان وجود دارد. در تفسیر تاریخی اسلام هیچ نسیبگری وجود ندارد، بدان سان که شناخت مربوط به آن یا راست است و یا دروغ، و یا صحیح و درست است و یا باطل، بدان شرط که دروغ و باطل به معنی متناقض بودن با چیزی در نظر گرفته شود که پیش از آن استقرار یافته و آشکارا راست و صحیح، و راست و صحیح به معنی برابر و مطابق با آن بوده باشد. اشتباه درباره چنین راستی به سادگی به معنی نادان بودن نسبت به آن است، و این نتیجه آن است که هیچ ابهام و نامعلومی درباره آن راست وجود نداشته باشد. تفسیر و روشن ساختن شناخت درباره اسلام و نگرشهای جهان اسلامی، با توانایی و قدرت صورت گرفته، و قدرت مشروع این را می‌داند و به آن معترف است که سلسله مراتبی از قدرت وجود دارد که در پیامبر بزرگوار ما صلوات الله و سلامه علیه به اوج خود رسیده است. بر ما لازم است که ایستار خاصی نسبت به قدرت مشروع داشته باشیم، و آن مراعات احترام و محبت و فروتنی و اعتماد و باور داشتن عاقلانه به صحت شناخت تفسیر یافته و روشن شده به توسط چنین صاحب قدرت

است. احترام و محبت و فروتنی و اعتماد عاقلانه هنگامی می‌تواند نسبت به کسی تحقق پیدا کند که آن کس از این واقعیت آگاه باشد و به آن اعتراف کند که یک سلسله مراتبی از لحاظ عقل و شناخت روحانی و فضیلت و تقوی در میان افراد بشری در اجتماع وجود دارد. درباره وضع و درجه افراد بشری در اجتماع، منظور ما از سلسله مراتب دست یافتن به قدرتهایی نیست که از راه ستمگری و بهره‌کشی و استیلا به دست آمده و صورت ظاهر مشروع پیدا کرده و به نظر بعضی چنین می‌نماید که اینها همان قدرت مشروع و خداداد است. هرگونه از «سلسله مراتب» یا «ترتیب و نظم» لزوماً مشروع نیست، زیرا که چنین ترتیبی اصلاً ترتیب و نظم نیست - بینظمی است، و ادب به معنی تسلیم شدن به بینظمی نیست که خود مخالف عدالت است. بینظمی تجلی حصول و پیدایش بیعدالتی است. این واقعیت که بینظمی و بیترتیبی سلسله مراتب در جامعه بشری غلبه پیدا کرده، بدان معنی نیست که سلسله مراتب در نظم و انضباط بشری معتبر و ارزشمند نیست، چه از لحاظ واقعیت، سلسله مراتب مشروع در نظم و ترتیب آفرینش وجود دارد، و این همان نظم و ترتیب الهی است که در سراسر آفرینش غلبه با آن است و حصول و پیدایش عدالت را متجلی می‌سازد. خدا عادل است و همه آفرینش را عادلانه گسترش داده است، و نیروی تشخیص عدالت را به پیامبران و فرستادگان خویش و مردمان متقی و روحانی به امانت سپرده است تا حکمت و شناخت آن را به خوبی تشخیص دهند و بتوانند به نوبه خود این یافته خویش را به افراد نوع بشر انتقال دهند و از همین راه افراد جامعه‌ها افعال خود را با عدالت هماهنگ سازند و این هماهنگی با آن نظم همان است که به پدید آمدن ادب می‌انجامد، و نتیجه آن همان عدالت است. جامعه بشری چنان نیست که بالضروره و به صورت طبیعی از عناصر مساوی و برابر با یکدیگر ترکیب شده باشد. از کانیها تا گیاهان و از آنها تا جانوران که همه سلسله‌هایی از طبیعت را تشکیل می‌دهند، ما شاهد نظمهایی از سلسله مراتب از پایینترین تا عالیترین درجه آنیم. حتی در میان فرشتگان نیز بعضی در درجه بالای نزدیک به خدا قرار گرفته‌اند (المقرَّبون). و در جهان دیگر نیز ساکنان بهشت و دوزخ نیز بنا بر آنچه کرده بوده‌اند. جایگاههایی در درجات متفاوت از بالاترین تا پایینترین درجه دارند. از لحاظ افراد، اشتباه کردن در شناخت اسلام و جهانیابی اسلامی، غالباً در شخص یک غرور و تکبر و از خود راضی بودن پدید می‌آید که به فردیگری می‌انجامد، چنین شخصی خود را برابر با کسان

دیگری می بیند که در واقع نسبت به او برتری دارند، و پیوسته بر غرور و کله شقی خود می افزاید، و تمایل به آن دارد که اقتدار و برتری را طرد کند. چنان می پندارد که می داند، در صورتی که واقعاً نمی داند، و از مقامی که نسبت به شخص خود و دیگران دارد هیچ آگاه نیست؛ و به طرف غبطه خوردن و رشک بردن نسبت به دیگران تمایل پیدا می کند. در چنین وضعی به هوسهای خود اجازه آن می دهد که بر اعمال و تصمیمات او در زندگی مستولی شوند. در صورتی که خداوند متعال در قرآن کریم گفته است که هیچ نفسی را مکلف به تکلیفی نمی کند که انجام دادن آن از استطاعت او خارج باشد^{۱۰۷} - و این خود حکایت از آن می کند که نفوس و افراد در ظرفیت و توانایی و شایستگی با یکدیگر برابر نیستند - شخصی که با تکبر و جاه طلبی و تمایل خود تحریک شده، هیچ درنگی در آن نمی کند که بار سنگین تکلیفی را بر دوش خود گذارد، و مسئولیتی را - خود و سیاسی یا اجتماعی یا فرهنگی یا عقلی یا دینی یا روانی - قبول کند که در واقع توانایی کشیدن چنین باری را ندارد، هنگامی که شماره چنین کسان در اجتماع افزایش پیدا کند، یا شماره کسانی که اینان پیش خود آنان را از گونه خود تصور می کنند، ناگزیر کسانی به رهبری اجتماع می رسند که آنان را پیش از این باطل و نادرست معرفی کردیم. و آنان مؤید کسانی از نوع خودشان می شوند و آنان را برای سرپرستی مسئولیتهای مختلف اجتماعی: سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، عقلی، دینی و روحانی، برمی گزینند. وضع نتیجه شده از این امر که بر جامعه تحمیل می شود، همان چیزی است که ما آن را به نام ادب خواندیم و منعکس کننده بیهودالتی رواج یافته و فساد ادامه یابنده شناخت است.

بسیاری از مسلمانان امروز، هنگامی که از وفور و غلبه خصلت بد و باطل کسانی که به آنان اعتماد کرده و تحمل مسئولیت را به ایشان سپرده بودند آگاهی پیدا می کنند، ممکن است از خود پرسند که ما چگونه می بایستی از جایگاههای صحیح اطلاع پیدا می کرده باشیم؛ قابلیت تشخیص دادن درست از نادرست و حق از باطل؛ مطمئن بودن از این که درستان در جایگاه درست خود قرار گرفته اند و نادرستان در جاهای شایسته خود، و در نتیجه مطمئن شدن از اجتناب از ظلم و ستمگری و راهنمایی بد و ناشایسته رهبران نادرست و ناحق؟ در واقع، خود این پرسش آشکارا ثابت می کند که آن اشتباهی

که پیشتر دامنگیر شده بود، هنوز از میان نرفته است. تنها هنگامی که مسلمانان در جهل و نادانی غوطه‌ور شده‌اند، ممکن است چنین پرسشی مطرح شود، و چنین سؤالی پیش بیاید، چه این واقعیت که خدا به ما فرمان داده است که امانتها را باز گردانید (أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ) به کسانی که باید به آنان داده شود (إِلَىٰ أَهْلِهَا) بدان معنی است که ما باید پیش از آن شناخته باشیم که چه کسانی برحقند و چه کسانی بر باطل، تا در نتیجه بتوانیم حق را به حقدار بسپاریم، و کسانی را به رهبری خود برگزینیم که شایستگی آن را داشته باشند. و اگر جز این می‌بود خداوند متعال چنین فرمانی به ما نمی‌داد. این واقعیت که ما اکنون این پرسش را مطرح می‌کنیم، حاکی از آن است که ما قابلیت تشخیص دادن حق و باطل و درست و نادرست را از یکدیگر از دست داده‌ایم، و در چنین حالتی می‌بایستی بدانیم که پاسخی برای ما پیدا نخواهد شد مگر این که ما بار دیگر شناختی را که از ادب به دست آورده بودیم بار دیگر به دست آوریم. نباید این مطلب را فراموش کنیم که اسلام دینی نیست که برای ابلهان از جانب خدا نزول یافته باشد، و این بدان معنی است که ما می‌بایستی پیوسته شناخت خود را از اسلام و جهانی‌بینی آن تجدید کنیم و آن را تازه و باب روز نگاه داریم و مراقب طرد تفسیرهای باطل آن باشیم؛ این که می‌بایستی پیوسته در تراز و سطح آن شناخت صحیح اسلام و جهانی‌بینیهای آن به صورتی باشیم که درباره شناخت علوم چنان می‌کنیم و همیشه در صدد آنیم که شناختهایی که پیوسته تجدید می‌شود از نظر دور نداریم و با شناختهای کهنه درباره اوضاع نو و تازه تصمیم نگیریم. از این که چگونه این نظر را تأمین کنیم، در فصل آینده سخن خواهیم گفت، که در آن آشکار خواهد شد که راه حل ممکن به صورت یک سازمان منتظم از یک نقشه تربیتی اسلام و جهانی‌بینی آن را منعکس خواهد کرد.

پیش از این گفتیم که ضعیف شدن تدریجی جهان اسلام، در درجه اول، به سبب وجود عناصری داخلی بوده است که نطفه‌های آنان در دوره‌های قدیم اسلام قابل تشخیص است؛ و علاوه بر این، با اشاره به این عناصر داخلی، گفتیم که آنان شرایط از دست رفتن ادب را به وجود آورده بوده‌اند. عمده‌ترین علامت مشخصه فقدان ادب در داخل اجتماع فرایند برابر شماری است که هر چند یکبار در ذهن و فکر فرد مسلمان کاشته شده و در جامعه او به کار افتاده است. مقصودم از «برابر شماری» (levelling) برابر دانستن هرکس، در عقل و در ایستار، با کسی است که کارش همین برابر شماری

است. این فرایند عقلی و ایستاری، که با عمل پیوند شود، از طریق تشویق و تأیید رهبران باطل و نادرست صورت می‌گیرد که می‌خواهند قدرت مشروع و سلسله مراتب درست را از میان بردارند، تا چنان شود که آنان و همانندانشان بتوانند ترقی پیدا کنند، و بزرگ و کوچک برابر هم محسوب می‌شوند، تا پس از آن نوبت کوچکترها برسد. این تمایل دوران جاهلیت نسبت به فردیگری و تکبر و سرسختی و تمایل به مبارزطلبی و تحقیر و کوچک شمردن صاحبان قدرت، چنان می‌نماید که در همه دورانهای تاریخ اسلامی دوام پیدا کرده است - هر چند تنها در میان افراطیان از گونه‌های مختلف. هنگامی که مسلمانان درباره شناخت اسلام و جهانیابی آن گرفتار اشتباه شدند، این افراطگران در صدد آن برآمدند که در میان آنان پراکنده شوند و در طرز تفکر آنان مؤثر باشند و در اوضاع رهبری دینی نفوذ پیدا کنند؛ سپس رهبری آنان در همه نواحی زندگی به آن تمایل پیدا کرده که خواست خطرناک خود را در معرض نمایش قرار دهد، و به تشویق و ترویج کاربرد آن در میان مسلمانان به صورتی بپردازد که آن را موافق با تعلیمات اسلام جلوه‌گر سازد. کسانی که این ایستار را تأیید می‌کردند، مدعی آن بودند که هرچه مورد تأیید و تشویق قرار گرفته، چیزی جز اصل برابری اسلامی نیست، در صورتی که از اسلام بدان جهت دور بود که آنچه تبلیغ می‌کردند به ویرانگری و برابر ساختن تراز همگان با تراز خودشان بود؛ و همچنین بیعدالتی. بعضی از مسلمانان قدیمتر که این خواست برابری و همترازی را در معرض نمایش قرار می‌دادند، و آنرا کاستن قدر هموطنان بزرگ قدیمی معاصر نسبت به خودشان تا آن حد می‌دانستند که به کوچکی آنان تنزل پیدا کند، به صورتی ثابت و تغییرناپذیر، عیبجویی و ایرادگیری خود را متمرکز بر روی این واقعیت می‌کردند که آن رهبران بزرگ و واقعی اجتماع تنها افرادی از مردم و مانند آنان از گوشت و خون ساخته شده بودند، و اشتباهات بشری آنان را که در واقع در مقایسه با دانش فردی و حکمت و فضیلت و سهم شدن قابل توجه آنان در شناخت اسلام و جهانیابی اسلامی که از آن بهره‌مند بودند بسیار کوچک و ناچیز بود، بزرگ جلوه می‌دادند. از این گذشته، این به اصطلاح خطاها و اشتباهات، به هیچ وجه چنان نبود که بتواند از ارزش اندیشه‌های آنان که در اعمال و افعال ایشان انعکاس پیدا می‌کرد، چیزی بکاهد و منکر آنها شود. در واقع، حتی اصحاب شریف پیامبر - صلوات الله و سلامه علیه - نیز از این ایرادگیریها در امان نبودند: آقای ما عمر و آقای ما علی کمتر از هرکس

گرفتار اشتباه می‌شدند، علاوه بر این که، بنا بر حدیثی معتبر، هر دو از جمله ده نفری بودند که در زندگی وعده در آمدن به بهشت به ایشان داده شده بود. این امر بسیار عجیب می‌نماید که خداوند متعال از اشتباهات ایشان چشم پوشیده، و آفریده‌ای که چند قرن پس از آنان به دنیا آمده، هنوز می‌تواند در پراکندن آن اشتباهات تلاش کند! بدون شک امکان این فرض هست که خرده‌گیران از رهبران بزرگ و دانای گذشته خود نیز به طریقی بزرگ و دانا می‌بوده باشند، ولی این اشتباه است که همه آنان را در یک سطح و تراز قرار دهیم - تا آن حد که کوچکتر را در مقامی بالاتر از بزرگتر در مرتبه جلوه‌گر سازیم - چنانکه در ارزیابی زمان خودمان نیز از این گونه اشتباهات بزرگ اتفاق می‌افتد. در زمانهای خود ما کسانی که می‌دانند، از توجه به این امر غافل نمی‌مانند که خرده‌گیران بر اشخاص بزرگ و دانا و با فضیلت در میان مسلمانان، که از استادان خود در ایراد گرفتن بر رهبران خود تقلید می‌کنند، کسانی هستند که به صورتی تغییرناپذیر ارزش قدرتی کمتر از گذشته دارند؛ کسانی که نیروی درک و فهم ایشان از اسلام و نگرشهای جهانی آن به حدی است که حتی نمی‌تواند با ارزش قدرت استادانشان قابل مقایسه باشد، تا چه رسد به فرد بزرگی که در معرض انتقاد و خرده‌گیری آنان قرار می‌گیرد، و آن کسی است که استادان خودشان، بدون اعتراف کردن، شناخت و راهنمایی خود را از او کسب کرده‌اند. حتی یک نفر از به اصطلاح نوینگران (modernists) و نوسازان (reformers) زمان خود ما، و از جمله کسانی که تقلید علمای بزرگ گذشته را در می‌آوردند، در صورتی که خود از کوچکترین درجه علمای بزرگ گذشته و مردان روحانی صاحب صلاحیتی که بسیار در روش شناخت اسلام و جهانبینی اسلامی سهیم بوده‌اند، یا در تجزیه و تحلیلها و آثاری که از آنان در نوشته‌ها بر جای مانده است، درجه پایینتری دارند. در واقع، این گونه کسان هرگز چندان آثار مکتوب از خود برجای نگذاشته‌اند، و نوشته‌های آنان، از لحاظ نوع و محتوی به صورت عمده سیمای روزنامه‌نگاری دارد. در آغاز کار، نوشته‌های خود را چنان جلوه می‌دهند که درباره مسائلی همچون آفریده بودن یا آفریده نبودن قرآن کریم بحث می‌کند، یا به صورتی شبیه به بازی کردن به بحث درباره مسئله خشمگین کننده قضا و قدر می‌پردازند. و در این کار به خیال خود می‌خواهند از بزرگان گذشته تقلید کنند تا بدین طریق اعتماد و زودباوری خوانندگان دچار اشتباه شده خود را به دست آورند. و کسانی که این گونه اشخاص را رهبران بزرگ تصور می‌کنند، از جمله

آن کسانی که هیچ آگاهی درباره رهبران گذشته ندارند. چه همه مسائلی که می خواهند حل کنند و پرسشهایی که می خواهند به آنها پاسخ دهند، پیش از این، به صورتی بسیار زیرکانه و برخاسته از بینشی ژرف و ظریف به توسط کسانی همچون اشعری و غزالی و ارباب تصوّف و دیگر استادان گذشته حل شده و به جواب رسیده بوده است. علاوه بر این، ماهیت قرآن شریف و قضا و قدر و مسائل وابسته به آنها به توسط مسلمانانی که می دانند و باور دارند، همچون مسئله مورد ملاحظه قرار نگرفته بوده است، و اگر به صورت مسئله عرضه شوند، تنها مشت خود آنان را باز می کند و اشتباه ایشان را آشکار می سازد و بر شماره اشتباهات عمومی که عقل و ذهن و ایمان را در میان خود گرفته اند می افزایند. چنین تمرینها تنها به حمایت از کسانی مدد می رساند که می خواهند خود را چنان نشان دهند که با استادان خود برابری می کنند. آنان و پیروان ایشان در جایی به توفیق دست می یابند که اشتباه و نادانی بر آن غلبه دارد، و آنان می توانند از چنگ سختگیری و رسیدگی دقیق و واریسی شناخت بگریزند. و سبب آن این است که مسلمانان زمان ما دچار اشتباه و نادانی شده و از آن قطع امید کرده اند که بتوانند، برای نخستین بار، راه دسترسی عقلی آنان را به اسلام باز کنند؛ آنان این را نمی بینند که این مردمان فقیرانه به تقلید از بزرگان گذشته پرداخته اند. اینان چیز نوبی را عرضه نمی کنند که مسلمانان مشهور و نامدار گذشته آن را عرضه نکرده بوده اند؛ و همچنین اینان نمی توانند اسلام را در برابر بینش میخ آلود و گرفتار ابر شده بهتر از روشنگریهای عالی صورت گرفته به توسط استادان بزرگ گذشته، آشکارتر جلوه گر سازد. با وجود این چنان است که آن کسان که پرصداتر سخن می گویند و با حرارت بیشتری به بحث می نشینند و به عیبجویی از گذشته و دانشمندان فهیم و متفکر و مردان روحانی صاحب تشخیص و تمیز می پردازند، برای خود عنوانی پیدا می کنند. طرز تصوّر آنان نسبت به گذشته در تحت تأثیر اندیشه های باختری تکامل بشری و رشد تاریخی و علم دنیوی قرار گرفته است. این اندیشه ها مثال و نمونه جدی را - و نمونه نخستین آن فلاسفه اند که غزالی بر آنان پیروز شد - از نفوذ محرمانه مفاهیم باختری بیگانه نسبت به اسلام، در سرزمینهای اسلامی و در فکر و اندیشه مسلمانان به ما معرفی می کند. ولی فیلسوفان دست کم فکر باختری را بهتر از خود ایشان می فهمیدند، و با وجود این که نوینگران و نوسازان با احتیاط در آن می کوشیدند که به این اندیشه های وارداتی خود رنگ اسلامی

بزنند، اندیشه‌های آنان خطر بزرگی برای وفاداری مسلمانان به اسلام به شمار می‌رفت، بدان جهت که از آن گونه افکار و اندیشه‌هایی نبود که واقعاً بتواند جنبه و رنگ اسلامی پیدا کند. آنان درها به روی دنیویگری گشودند، بدون اینکه بدانند که معنای آن چیست، از آن جهت که مدّت زیادی نبود که پیروان ایشان اندیشه‌های خود را دربارهٔ نسبت‌های دنیوی تکمیل کنند. مسلمانان بزرگ گذشته واقعاً کمال مطلوب‌های آنان نبودند. مردمانی همچون روسو و کونت و میل و اسپنسر کمال مطلوب‌های اصلی اندیشهٔ آنان محسوب می‌شدند. اسلام در واقع چنان به نظر نمی‌رسد که از کمال مطلوب‌های ایشان بوده باشد؛ در آن می‌کوشیدند تا اسلام را با کمال مطلوب‌های خود سازگاری دهند. با آنکه ادّعی مسلمان بودن داشتند، وفاداری آنان نسبت به سرزمینشان به همان درجه بوده که نسبت به اسلام. بدان سبب که آنان هرگز واقعاً از لحاظ عقلی و روانی به عمقی نرسیده بودند. به جای اسلام خود را با جامعه‌شناسی و سیاست مشغول می‌داشتند. تجربه و دریافت آنان از انحطاط فرمانروایی مسلمانان و تجزیه شدن امپراتوری‌های اسلامی آنان را به یاد ابن خلدون انداخته بود و تمام تلاش و کوشش خود را مصروف به تصوّر و مفهوم امت و دولت در اسلام معطوف می‌داشتند. آنان طبعاً از این غافل بودند که همین اندازه توجه نسبت به مفهوم فرد و نقشی که در تحقق بخشیدن و استقرار دولت اسلامی ایفا می‌کند داشته باشند. این مطلب درست است که امت و دولت اسلامی در اسلام مقامی والا دارند، ولی فرد مسلمان نیز چنین است، زیرا چگونه می‌تواند امت و دولتی اسلامی استقرار پیدا کند در صورتی که افراد مسلمانان دربارهٔ شناخت اسلام و جهان بینی آن گرفتار اشتباهند و نسبت به آن نادان برجای مانده‌اند و دیگر از مسلمانان خوب محسوب نمی‌شوند؟ این که می‌گویند انحطاط مسلمانان به سبب فساد و تباهی رهبری و یکی شمردن علت با تباهی رهبری بوده، کاملاً درست نیست. اگر از خود پرسیم که چه چیز سبب فساد شده بوده است که رهبریشان را نیز به فساد کشیده است. رهبری فاسد اثر و مسبب است، نه سبب؛ و بر اثر پیدایش اشتباه و خطا در شناخت اسلام و جهان بینی آن به وجود آمده است. اگر این مطلب را بپذیریم، آنگاه آشکار خواهد شد که ریشه و زمینه مسئله را نباید در امت و دولت جستجو کنیم و یکی دانستن سبب با فساد شناخت بدان صورت که در این جا عرضه شده، و نه با رهبری بدان گونه که آنان پیشنهاد می‌کنند، به صورتی بسیار مهم زمینه‌ای را که ریشهٔ مسئله در آن جایگزین شده، به زمینه شناخت و

شناخت ذاتی در انسان به عنوان فرد، و نه در جامعه و دولت و ملت، انتقال می‌دهد. بدین گونه، همچون ماده مهمی از استادی در کار زمان خودمان و در اوضاع و احوال کنونی، این مسئله حائز اهمیت است که در آن بکوشیم که فردا خودمان را به جستجوی یک راه حل درست مسئله خویش برانگیزیم و نه اجتماع و دولت را. تأکید درباره فرد مستلزم این شرط قبلی است که اندیشه‌های ما به اندازه کافی مجهز شده باشد تا بتوانیم به یک راه حل برای مسئله متوسل شویم، که عبارت است از دست یافتن به شناخت درباره عقل و فضیلت و روح و آخرین سرنوشت و هدف؛ برای آنکه عقل و فضیلت و روح از آن عناصرند که در فرد به صورت جلی وجود دارند، و چنین شناختی می‌بایستی، نه از مفاهیم غربی روانشناختی به دست آید که با ما ارتباطی ندارد، بنابراین لازم است که از سنت اسلامی عرضه و تفسیر شده به توسط اساتید گذشته ما که مردان صاحب نیروی تشخیص و ارزیابی روحانی بوده‌اند تحصیل شود. تنها در این راه است که ما می‌توانیم یک نظام تربیتی در داخل چارچوب قرآن و بنا شده بر روی شالوده‌های اسلامی به وجود آوریم که آموزش و پرورش مسلمانان را به صورت خوبی در آورد و نسلهایی را که پس از این خواهند آمد مسلمانهایی خوب و پسندیده باشند؛ مسلمانانی که دیگر گرفتار اشتباه نمی‌شوند، بلکه می‌دانند و عمل می‌کنند و برای تحقق بخشیدن به دولت اسلامی و به کار انداختن مسلمانان به نقش فردی خودشان و به وجود آوردن یک امت نیرومند آمادگی دارند. و اگر چنین نشود - و اگر مسئله مورد بحث و اشتغال تنها امت و دولت باشد - تلاشهایی که برای تحقق بخشیدن به هدف خودمان انجام داده باشیم محکوم به شکست است، بدان صورت که آن را آزموده‌ایم؛ و دشمنان و نیت سوء جاهلانۀ آنان درباره گمراه کردن خواهد گفت - به همان گونه که پیشتر گفته بودند و اکنون هم می‌گویند - که: اسلام دیگر امروز کارآمد و مناسب نیست. و این که دولت اسلامی تنها یک کمال مطلوبی است که نمی‌تواند به صورت یک واقعیت استقرار پیدا کند و عملی شود و تأکید درباره اجتماع و دولت درها را به روی دنیویگری و اندیشه‌ورزی (ایدئولوژی) دنیوی و آموزش و پرورش دنیوی باز خواهد کرد. ما، هم اکنون گنجینه بزرگی از شناخت درباره عقل و فضیلت و روح، به صورت میراثی از آموزگارانی در میان استادان گذشته، در اختیار داریم که مردمانی مالک نیروی تمیز و تشخیص عقلی و روحی و فضیلت و تقوی بوده‌اند؛ همه اینها - شناخت و مردان - از یک صفت و خصوصیت کلی جهانی

برخوردار بوده‌اند، بدان گونه که آنچه عرضه کرده‌اند، برای انسان در همهٔ زمانها ارزشمند است، بدان جهت که منابعی که چنین شناختی را از آنجا به دست می‌آوردند، و رنجی که برای تحصیل آنها تحمل می‌کردند، از طبیعتی جهانی و چندان یگانه در تعالی و تفوق داشتن بر تاریخ و نیروهای تغییر بوده است که آنان همیشه نو و همیشه نوین (مودرن) باقی خواهند ماند. اگر «نوسازان» نوینگر واقعاً این مطلب را می‌دانستند، لااقل به بهره‌برداری از آن می‌پرداختند ولی چنین شناخت و چنین مردان، درست آن شناخت و آن کسانی که آنان نسبت به ایشان جاهلند، علی‌رغم این واقعیت که منابع اشاره شده به آنها قرآن شریف و سنت است. به جای آن منکر فضیلت چنان مردان شدند و به جستجوی خطاهای آنان پرداختند و آن مردان را به سبب خطاهایشان محکوم کردند، بدون توجه به اینکه شایستگیهای آنان بسیار بر خطاهای ایشان فزونی داشته است. ادب عبارت است از تشخیص دادن لیاقتها و شایستگیها، نه خطاها و غلطها؛ بدان جهت که لیاقتها تعیین‌کننده جایگاه آن در نظام سلسله مراتبی است.

تفاوت اساسی چندان زیادی، در کمال مطلوبهای اساسی و نتایج تنظیم شده و در خصوصیت و کیفیت، میان «نوسازان» نوینگر و همانندان ایشان، سنتگران (ترادیسینوالیست) «نوساز» وجود ندارد، چه همهٔ آنان الگو و مثال خود را از خط انتقاد واحدی در میان علمای با ارزش اقتداری کمتر انتخاب می‌کنند که در گذشته خود را به عیبجویی و لگه‌دار کردن معاصران و گذشتگان بزرگتر از خویش مشغول کرده بودند. همه به آن تمایل داشتند که به برابرسازی بزرگان پردازند و به خیال خام خود از این راه به بزرگی دست یابند، با وجود این که حتی در نظر خدا، ما همه با هم یکسان و برابر نیستیم، البته از این لحاظ که ما همه آفریدگان خداوند متعال هستیم و از این حیث یکسانیم. ولی روحهای ما، هرچند همه از یک روح سرچشمه گرفته و به صورت اساسی همان است، در قدرت و عظمت همان و برابر با آن نیست. ما به شمعیایی با اندازه‌ها و بلندیا و شکلها و مقدار ماده متفاوت می‌مانیم که با هم شباهت داریم؛ مادهٔ پیهی که از آن ساخته شده‌اند و همچنین نوری که در سوختن از آنها پدید می‌آید، یکی و مثل هم است، ولی بزرگی شعله، و مقدار نوری که پدید می‌آورند، با یکدیگر تفاوت دارد. و ما دربارهٔ ارزش شمع از مقدار نوری که به ما می‌رساند، ارزشیابی می‌کنیم، به همان گونه که دربارهٔ یک انسان با توجه به آن صفات وی به ارزیابی می‌پردازیم که با انسان دیگر برابر

نیست، بلکه نسبت به او برتری دارد، همچون عقل و فضیلت و تمایز روحانی. بنا بر این نگاه کردن به چنین انسانی، تنها بدین لحاظ که انسان است، و از گوشت و خون همچون دیگران ساخته شده، درست نیست، چه وی از لحاظ عقل و تقوی و فضیلت و تشخیص روحی، محدود بودن گوشت و خون خود را از کار می اندازد، و بزرگی روان برتری خود را نسبت به عناصر دیگر آشکار می سازد. ادب عبارت از باز شناختن و اعتراف کردن به چنین نورهایی در آدمی است؛ و اعتراف مستلزم وجود ایستاری است که نماینده احترام گذاشتن و دوست داشتن و تکریم و فروتنی محسوب می شود - و مستلزم شناختن جایگاه مخصوص شخص مورد نظر است که از خود نورهایی را می افشاند. ولی این «نوسازان» سنتگرا، علی رغم این که خود انسانهایی هستند که نورافشانی کمتری از منابع نور گذشته دارند، و در واقع چون به نورافشانی برمی خیزند، درخشندگی آنان کمتر و سپس نابود می شود، و همگی خیال آن دارند که نقش «نوسازی» را در برابر مستمعان دچار اشتباه شده ناتوان از ارزیابی، کیفیت رفورم و نوسازی را جز با ملاک ارزیابی نادرست خود در اختیار ندارند، ایفا کنند، همگی غالباً حکم نشانه‌ای را در راه حقیقت دارند که به جای آنکه راه را به سوی یک نشانه روشنتری نشان دهند تا شخص به حقیقت برسد، به خود اشاره می کنند و بدین گونه گرفتار اشتباه می شوند. آنان و پیروانشان، که به صورتی نامحسوس متکبرتر از رهبران خود شده اند، به کارهایی پرداختند که هیچ گروه یا مکتبی در زمانهای گذشته هرگز دیده نشده بود که مرتکب این کارها می شود؛ و این برای رواج دادن این اندیشه بود که پیغمبر بزرگوار، صلوات الله علیها، چیزی بیش از یک مرد همچون مردان دیگر نیست. آنان پیوسته از آیه‌ای یاد می کردند که در آن خداوند متعال به پیامبرش سلام الله علیه فرمان داده است تا به مردمان بگوید که «او فردی از افراد بشر و همانند آنان است».^{۱۰۸} تأکید کردن آنان درباره این آیه و پیوسته خواندن و تکرار کردن آن، ما را به یاد این واقعیت می اندازد که محمد صلوات الله علیه نه فرشته است و نه خدا و نه تجسمی از خدا، بلکه فردی از افراد بشر است که روزی چشم از جهان فرو خواهد بست. آیا چرا چنین می کردند؟ - آیا ما همه کافر شده بودیم که آنان می بایستی ما را با چربزبانی و خواندن این آیه به صورتی که گویا

نخستین بار است که به توسط آنان کشف شده و عملاً می‌بایستی بر کفّار خوانده شود، هدایت کنند، پیوسته برای ما تکرار می‌کردند. آیا دیگری در قرآن مجید وجود دارد که در آنها پیامبران دیگر، صلوات الله علیهم اجمعین، به آن مأموریت پیدا کرده بودند که همین مطلب را برای امت خود بیان کنند، و همه آن آیات خطاب به کافران بوده است.^{۱۰۹} مؤمنان پیش از آن می‌دانستند که پیامبران افرادی از بشرند، پیش از آن باور داشتند که آنان پیامبرند و این که هر چه از جانب خدا می‌آورند درست است، و بنابراین نیازی به آن وجود نداشت که آنان به مؤمنان بگویند که همه از افراد بشر و فرزندان آدم علیه السلام‌اند. در واقع، به همین دلیل است که مؤمنان ایمان آورده‌اند. آنان می‌بایستی دیده باشند که خداوند متعال به مؤمنان می‌گوید که پیامبر بزرگوار ما خاتم پیامبران خدا برای افراد بشر است؛ و چراغی که پرتوافشانی می‌کند؛ و لطف و عنایتی از خدا به همه آفریدگانش؛ که طبیعت و مقامی والا دارد و همچون معیار و استانداردهای برای نوع بشر محسوب می‌شود؛ و عالیترین نمونه – و بسیار بیش از این.^{۱۱۰} خداوند متعال شناخت و اعتراف به اولویت و برتری او را بر همه افراد بشر در قلبهای ما رسوخ و استقرار بخشیده است؛ و همین صفات عالی پیامبر اسلام علیه السلام است که می‌بایستی برای همه مستمعان مسلمان همه زمانها سخن درباره آنها گفته شود. آنان باید بگویند که در زمان ما که انحرافات و افراطهایی در ایمان و اعتقاد پدید آمده، و زمانی است که درباره آنان چنان می‌اندیشند که مسلمانان به مرزهای کفر و ناباوری رسیده‌اند، تأکید کردن درباره طبیعت و ماهیت طبیعی بشری و میرا بودن پیامبر بزرگوار اسلام، علیه الصلاة والسلام، کاملاً شایسته و بایسته است. و ما باید پاسخ دهیم که حتی اگر آنچه ایشان درباره آن می‌اندیشند و سخن می‌گویند همه صحت داشته باشد، و حتی اگر در آنچه می‌گویند حسن نیت داشته باشند، هنوز توانایی فهم این مطلب را ندارند که اشتباه عمومی مسلمانان نتیجه اشتباه کردن آنان درباره ماهیت و شخصیت و مأموریت پیامبر اسلام، علیه السلام، هرگز نبوده و اکنون نیز چنین نیست. علت در پیدا شدن اشتباه در ماهیت آفریده پیامبر بزرگوار نیست، بلکه در جهل و نادانی نسبت به توحید و اصول اساسی ایمان

۱۰۹) مثلاً رجوع کنید به الانعام (۶): ۹۱؛ ابراهیم (۱۴): ۱۱-۱۰؛ بنی اسرائیل (۷): ۹۴-۹۳؛ الکهف (۱۸): ۱۱۰؛ الانبیاء (۲۱): ۳؛ المؤمنون (۲۳): ۲۴، ۳۳؛ الشعراء (۲۶): ۱۵۳؛ یاسین (۳۶): ۱۵؛ حمیم (۴۱): ۶؛ القمر (۵۴): ۲۴؛ التغابن (۶۴): ۶. ۱۱۰) به پاورقیهای ۹۸-۸۷ پیش از این مراجعه کنید.

و چیزهای دیگر مربوط به اصول آن است که همه در نوع شناختی جمع آمده که ما آن را به نام فرض عین (واجب عینی) معرفی می‌کنیم؛ و این بدان معنی است که علت جزئی از آن علت کلی است که ما در این فصل آن را به نام اشتباه کردن و خطا کردن در شناخت نامیده‌ایم. بنابراین، مسئله اساسی مسئله آموزش و پرورش و تربیت است - فقدان تربیت اسلامی کامل و شایسته - بدان جهت که چنین تربیتی، چون به حق تنظیم شده باشد، مطمئناً از پیدایش آن اشتباه عمومی که به انحراف و افراط در اعتقاد و در عمل می‌شود، جلوگیری خواهد کرد. ظهور رهبران باطل در همه زمینه‌های زندگی که از نقصان و فقدان ادب، و اشتباه و خطا کردن در شناخت پدید می‌آید، در این حالت خاص به نام ظهور علمای باطل نامیده می‌شود که شناخت (علم) را منحصر در قضاوت و فقاقت (فقه) می‌دانند. آنان پیروان ارزشمند مجتهدان نیستند؛ پیشوایان بزرگی که از طریق تلاشهای فردی و پژوهشهای عالی خود مکاتب قانون و قضاوت را در اسلام استقرار بخشیدند. آنان مردمانی با شعور زیرکانه و بصیرت عمیق نیستند، و نه مردانی با چنین کمال و شایستگی کامل که برای رهبری صحیح روحانی مورد اعتماد قرار گیرند. با وجود این که قرآن کریم مکرراً از اختلاف و منازعه و مشاجره پایانناپذیری نهی کرده است که هیچ فایده‌ای ندارد، جز این که از گاهی کوهی بسازند و از احکام فقهی و قضائی خویش راههایی پدید آورند که بیشتر مسلمانان در این راهها سرگردان و گیج و حیران شوند. راهنمایی به آنان ما را به آنجا کشانیده است که درباره اختلاف میان مذاهب مختلف به لجاجت پردازیم و به اختلافات ناچیز سخت متشبث شویم، که اینها نیز به نوبه خود تدریحاً نوینگران و «نوسازان» و اصحاب سنت و پیروان ایشان را برآن برمی‌انگیزد که به باطل مجتهدان را مورد حمله قرار دهند، و از این راه اسباب زوال اقتدار قانونی آنان را فراهم آورند، و مفهوم ارزشمندی مذهب را در زندگی اسلامی از اعتبار بیندازند. علمای باطل شایستگی بحث و گسترش تفسیرهای مجتهدان را در مسیر خاص خودشان در داخل خطوط راهنمایی روشن ندارند، و پرداختن پیوسته آنان به امور ناچیز به آن می‌انجامد که از توجه به مسئله تعلیم و تربیت غافل بمانند. آنان به این خرسند شده‌اند که تعلیم و تربیت واجب عینی را تنها به تراز کودکی اختصاص دهند، در صورتی که فرض کفایتی را چنان روا می‌دارند که به صورتی هولناک افزایش پیدا کند. از این راه مقدار شناخت دنیوی در زندگی فرد مسلمان به صورتی غیر متناسب با شناخت غیر دنیوی

افزایش پیدا می‌کند، و چنان می‌شود که فرد مسلمان قسمت عده زندگی ایام بلوغ خویش را بیشتر به کسب معلوماتی درباره جهان اختصاص می‌دهد و کمتر به امور دینی می‌پردازد. و چون چنین است، مسلمانان ما ضعیفند و فهم و شناخت رهبران ضعیف و خطرناک ما نسبت به اسلام از رشد بازمانده و در تراز علوم بلوغ باقی مانده است، و به همین جهت اسلام، به خطا، صورتی پیدا کرده است که «تکامل نیافته» یا «بد رشد کرده» یا واگذاشته به «رکود» به نظر می‌رسد. افزایش شناخت «واجب کفایی» و پرداختن به تأکید درباره نقش آن در زندگی، بدون تأکید در اکتساب آن که در همه ترازها برابر با «واجب عینی» در نظر گرفته شده، طبیعتاً توجه را تنها به مسائل مربوط به دولت و اجتماع معطوف می‌دارد، چه دولت و جامعه نسبت به «فرض کفایت» تنها چیزهایی که مورد توجه قرار می‌گیرد اشتغال در عصر حاضر به دولت اسلامی و ملت نماینده کمال توجه و ارزش قائل شدن برای کسب شناخت فرض کفایتی به شمار می‌رود. از این لحاظ، نیز، علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی در آن گونه شناخت مطلوب - و پذیرفتنی - شناخته می‌شود، بدون آنکه توجه و احساس برتری نسبت به اقسام دیگر علوم در ارزیابی یا خودآگاهی ما صورتپذیر شود. به آسانی می‌توان دریافت که چرا، در چنین اوضاع و احوال، تمایل امور در زندگی فرد مسلمان به «اجتماعی کردن» اسلام انعطاف پیدا کرده است؛ و به برابر و هم‌تراز شناختن پیامبر بزرگوار ما، صلوات الله و سلامه علیه - با توده‌های مردم که خود نتیجه‌ای از همین «اجتماعی کردن» اسلام است؛ عقلیگری - که در مغربزمین اصل انگلیسی این کلمه یعنی راسیونالیسم را مشتق از مفهوم راسیو (ratio) به معنی نسبت می‌دانند نه به معنی عقل مأخوذ از قرآن که بنابراین ترجمه فارسی کلمه به صورت عقلیگری درآمده، مورد حمایت آن نوینگران قرار گرفته است که از الگوی اسلاف خود در آغاز قرن حاضر تقلید می‌کنند. اینان بیهوده در آن می‌کوشند که آیاتی از قرآن را که موافق با نظرهای خود درباره نظریه‌ها و یافته‌های علم نوین می‌یابند، در معرض مقابله و موازنه قرار دهند. ولی عادت ایشان بر آن است که نسبت به آیات دیگری که با این منظور ایشان نمی‌خواند و مخالف است، و نشان می‌دهد که طرز تفکر آنان نادرست و اشتباه‌آمیز است، خاموش بمانند. آنان همچنین همه دورانهای زندگی پیامبر بزرگ اسلام صلوات الله و سلامه علیه را از همین طریق «راسیونالیزاسیون» مورد بحث قرار داده و به صورتی روحانیتزدایی شده به بیان کردن و روایت آنها پرداخته‌اند؛ با

نگریستن به طبیعت و ماهیت وحی به صورتی ناشایسته و همچون نمودی «طبیعی»؛ و با اظهار نظر درباره قرآن و نگریستن به آن همچون هر کتاب دیگر معمولی؛ و با «روحانیتزدایی» ادعایی از زندگی شخصی و شخص رسول الله صلی الله علیه و آله، آنان زمینه را برای «دنیوش» اسلام فراهم آورده‌اند. الهاماتی درباره اندیشه‌های دولت و اجتماع و انسان، نه به آن اندازه از اسلام و منافع اسلامی که از منابع اروپای باختری، درباره آزادی و برابری و برادری تهیه کرده‌اند؛ و درباره قرارداد اجتماعی و آموزه حقوق بشر و فردیگری انسان‌گرا توفیق و پیشرفت اجتماعی‌گری در مغربزمین در سالهای اخیر، کورکورانه مشوق آنان در قبول طرز فکر برابر شناختن سوسیالیسم با اسلام - دست کم به عنوان نظریه‌ای سیاسی و نظمی اجتماعی - و در این امر که سبک زندگی گشوده برای مسلمانان تنها میان سرمایه‌داری و اجتماعی‌گری قرار دارد، بوده است. آنان این را نمی‌بینند که اسلام نه این یک است و نه آن یک. اگر چنین دینی می‌داشتند، می‌بایستی چنان فکر کرده باشند که اندیشه‌های آنان درباره دولت و جامعه و انسان مبتنی بر تلاشهای عقلی و اساسی خودشان مبتنی بر اسلام و تلاشهایی می‌بوده باشد که مبتنی بر اسلام و منابع اساسی به روش مجتهدان گذشته می‌بایستی صورت پذیرفته باشد. ولی آنان از لحاظ عقلی تنبل یا ناشایسته‌اند، یا ناتوان از پرداختن به اجتهاد و اصیل، و به جای آن چنان ترجیح می‌دهند که متفکران غربی به تفکر پردازند و اندیشه‌هایی را برای آنان فراهم آورند، و ایشان به مصلحت خود به آنها رنگ اسلامی بدهند و به روشی بیقاعده آنها را برای منظور خود مورد استفاده قرار دهند. آنان این کار را تنها در تراز نظری در محوطه اجتماعی-سیاسی و اجتماعی-اقتصادی زندگی به کار نمی‌برند، بلکه در تراز عملی همچنین در آن جاها که پای بحث و گفتگو درباره جنبه‌های تربیتی و اقتصادی و مالی و حقوقی و جنبه‌های دیگر زندگی به میان می‌آید، از آنها استفاده می‌کنند. با کمال تعجب، آنان همان کسانی که برای طرفداری از اجتهاد فریاد می‌کشند، و این در حالی است که یکی از آنان در صدد آن بر نمی‌آید که مجتهد شود! ستگران، هرچند بالضروره از هر لحاظ با «نوینگران» در آنچه می‌گویند و می‌اندیشند توافق ندارند، با وجود این در تحت تأثیر آنان قرار گرفته‌اند و همچون آنان آلوده به عوارض بیماری «دنیوی کردن» و زدودن روحانیت از اسلام و همتراز شناختن همه مسلمانان با هم برآمده‌اند. آنان، شاید نادانسته، به فرایند «دنیوش» اسلام در تلاش برای از بین بردن

عناصر عقلی و روحانی آن برخاسته‌اند. آنان و «نوینگران» به خطا تصوّف را مخصوصاً همچون علّتی برای انحطاط مسلمانان به شمار می‌آورند. ولی، در واقع، آنان نه ظرفیت عقلی دارند و نه دید و نگرش روحانی تا در نتیجه بتوانند تصوّف را بفهمند و بدین گونه چیزی را که نمی‌شناسند محکوم می‌کنند. جاهلانه می‌گویند که تصوّف نسبت به اسلام بیگانه است، و این که شخص به هر چشم که به تصوّف نگاه کند، آن را محتوی نطفه‌های انحطاط و پسروی می‌بیند. ولی آنان نسبت به این واقعیت کورند که تصوّف جزء کامل‌کننده اسلام است. درست به همان گونه که هر حقیقت و واقعیت یک جنبه خارجی دارد و یک جنبه درونی، تصوّف بعد درونی و داخلی اسلام است؛ عمل کردن صادقانه و صحیح به آن چیزی جز شدت بخشیدن به تأثیر شریعت بر روی خود شخص نیست؛ تعبیری از احسان در ادب است؛ عبادت تقویت یافته و روشن شده با تشخیص عقلی و راهنمای به فهم حقایق روحانی است؛ عمل کردن به شریعت در ایستگاه احسان است؛ استقرار یافته بر روی یقین است و مبتنی بر حکمت و علم لدنی - حکمت و شناخت روحانی که خدا آن را به هر کس از بندگانش که برگزیند، عنایت می‌کند. همین شناخت است که آدمی را شایسته مالک شدن بر شناخت و اعتراف به سلسله مراتب حقیقت و واقعیت می‌سازد، و به همین جهت سرچشمه ادب محسوب می‌شود. لغات و اصطلاحات فنی آن از سرچشمه آن، قرآن مجید، گرفته شده، و تفسیر و عمل کردن به آن مبتنی بر سنت است و نمایندگان آن قدّیسان و اولیاء و دوستان خدا. درباره آن چنین سخن گفتن که تصوّف مشتمل بر نطفه‌های انحطاط و عقبماندگی است، مستلزم آن است که منابع حیاتی آن، یعنی قرآن کریم و سنت، مخزنی از این نطفه‌ها بوده باشد! نطفه‌های انحطاط و پسماندگی نه تصوّف است در منابع عالی آن، بلکه در جهل نادانی است که بد می‌فهمد و بد عمل می‌کند و به کردارهای نادرستی می‌پردازد که به همه گونه انحراف و افراط خواهد انجامید. اگر کسانی تصوّف را به سبب انحرافها و افراطهای آن محکوم کنند که شخص نادانی مرتکب آنها شده است، در این صورت باید آشکارا این مطلب را بگویند و میان حق و باطل تمایز قائل شوند، و آنگاه باطل را محکوم سازند. ولی درست به همان گونه که مجتهدان را بدان سبب مورد حمله قرار می‌دهند که آنان را به میانجیگری کارهای نادرست جزئی با ارزش قدرت کمتر و کسانی کمتر از اینان می‌بینند، به همان گونه هم کسانی که تصوّف را محکوم می‌کنند، به سبب آن است که این دید ایشان به

ميانجیگری دیدن افراد نادان منحرف و افراطی است که به غلط و باطل، مدعی نمایند و نمونه‌ای از تصوّف بودن شده‌اند. چنان می‌نماید که گرفتار این عادت شده‌اند که آنچه را که درست می‌بینند، به چشم باطل به آن نگاه می‌کنند، و به همین جهت نمی‌توانند راست واقعی را مشاهده کنند؛ و دیدن به این گونه را آنان وظیفه خود ساخته پاک کردن اسلام از چیزی می‌دانند که خود به باطل آن را همچون لکه‌های ناپاکی مشاهده می‌کنند. تصوّف، بدان گونه که به توسط آنان دیده می‌شود، چنین لکه‌ای است. بنا بر روش ایشان، آنان همچون آن مردمانند که لکه‌ای را بر روی یک دیوار سفید می‌بینند، و چون خواستار پاک کردن لکه از روی دیوارند، مقدار فراوانی ماده پاک‌کننده و آن هم از گونه نادرست به کار می‌برند و به جای پاک کردن لکه مقداری از رنگ سفید دیوار را از بین می‌برند و بدین گونه همه منظره دیوار را به صورتی عیناک در می‌آورند. اگر نگاهی سطحی و شتابزده به تاریخ اسلام بیندازیم، خواهیم دید که تصوّف سبب انحطاط و عقبماندگی افراد مسلمان نیست. فقدان ادب به معنایی که آن را بیان کردیم، باعث حقیقی انحطاط و پسماندگی در میان ما است. نه تنها علمای قدرتمند کمتر ارزنده در میان ما هستند، و کسانی که سر راست بر باطلند به برانداختن قدرت بزرگان پرداخته و از آن غافل مانده‌اند که شناخت صحیح اسلام و جهانیابی آن را در ذهن و عقل مسلمانان از طریق سازمان منظم شناخت به شکل درست صورتبندی آن تلقین کنند، بلکه برای افزودن بر اشتباه و نادانی که چنین غفلی مستلزم آن است، فرمانروایان مسلمانان به صورتی برجسته به این پریشانی و آشفتگی افزوده‌اند، همچون علمای دروغین که از وجود اختلاف پایانناپذیر و مشاجره و نسبت دادن بیدینی به یکدیگر لذت می‌برند و به این کار خود ادامه می‌دهند، فرمانروایان شادی درجه اول خود را در تلاش و مبارزه ویرانگر برای همه می‌بینند. نمونه‌ای تاریخی از آن امیر تیمور گورکانی است که به جای تسخیر روسیه و چین که بر آن توانایی داشت، و شاید جریان تاریخ جهان را تغییر کلی می‌داد و به آن بهبود می‌بخشید، به مبارزه با ایرانیان و ترکان و مصریان پرداخت و به غارتگری در میان مسلمانان خود را مشغول کرد. در تاریخ اهل التصوف اصطلاح طریقت در قرن ۱۳ پس از دوره‌های متعددی از تاریخ اسلام ساخته شد و رواج یافت. انحطاط اهل تصوّف پس از قرن ۱۵ آغاز شد، و چنین انحطاطی را نباید به حساب علت گذاشت، بلکه معلول و اثری از انحطاطی است که در قرنهای پیش از آن، بر اثر کاهش و فقدان ادب به وجود آمده بود.

تصوّف حقیقی بر ایمان و اعتقاد مسلمانان در قرنهای ستمگری و اشتباه افزوده و به آن استحکام بخشیده بود؛ مایه تلقین و ترویج ادب و آرایش تمدّن و ارواح ما با بخشیدن ادبیّاتی روحانی به ما شده بود که می‌بایستی از آن پایه‌هایی برای تعلیم و تربیت فرد مسلمان بنا کرده باشیم. پس، آن تصوّف که آنان مورد عیبجوئی قرار می‌دهند، تصوّفی نیست که اهل تصوّف از آن آگاهند، و بنابراین نمی‌تواند تصوّف بوده باشد، و سرزنش نباید متوجّه تصوّف شود. بلکه غافل ماندن از توسعه بخشیدن و صورتبندی کردن یک برنامه تربیتی بنا شده بر روی اصول اسلامی روشن شده پیش از آن به توسط مفسران بزرگ اسلام سبب آن بوده است - غفلت در کامل کردن یک دستگاه و نظام تربیتی هماهنگ و یگانه از تربیت به وجود آمده از بینش و دید عقلانی و روحانی مردمانی صاحب تشخیص که پیوسته به جای آن در صدد پرداختن به اختلافات حقوقی و سیاسی بودند، و همین سبب شد که همچون مهمیزی برای ظاهر شدن و گسترش یافتن آموزه‌هایی بیگانه شوند که هدف آن برانداختن تعلیمات اسلامی از میان مردم بود، و روی هم رفته سبب بروز اشتباهی در شناخت اسلام و کاهش و فقدان ادب شد، یعنی اسباب انحطاط و عقبماندگی مسلمانان را فراهم آورد. این سبب در زمان خود ما نیز به توسط «نوسازانی» تأمین می‌شود که قسمتی از نقشه کار خود را از باخت‌زمین الهام می‌گیرند، و قسمت دیگر را از علمای با ارزش اقتدار کمتر و «نوسازان» سنتگرا که بخشی از الهامات و اندیشه‌های خود را از «فریبکاران» به دست می‌آورند، و قسمت دیگر را از همان خطّ علمای کوچکتر. جدا از پیروان ایشان در سراسر جهان اسلام که منعکس‌کننده تعلیمات رهبران به درجات مختلف نادان و متکبر خود هستند، اکنون گروه سومی به وجود آمده است که من آنان را دانشمندان و روشنفکران دنیوی موجود در میان مسلمانان نام نهاده‌ام.

دانشمندان و روشنفکران دنیوی موجود در میان مسلمانان، به صورت عمده از مغرب‌زمین الهام می‌گیرند. آنان از لحاظ اندیشه‌ورزی به همان خطّ نزول «نوسازان» نوینگر و پیروان ایشان تعلق دارند؛ و بعضی از آنان به نگرشهای «نوسازان» سنتگرا و پیروان ایشان تمایل نشان می‌دهند. اکثریت آنان از داشتن مقدمات لازم عقلی و روحی و زبانی شناخت اسلام و شناخت‌شناسی اسلامی دور مانده‌اند. بدین گونه شناخت آنان از اسلام در پایینترین درجه قرار گرفته است. بدان جهت که موقعیتی مهم در میان جامعه‌ها

دارند، اگر به صورتی مؤثر راههای تفکر و اعتقاد خویش را تغییر دهند، خطر بزرگی برای آسایش و خوشبختی مسلمانان خواهند داشت. در میان آنان کسانی که از کاسته شدن ادب رنج می‌برند، بیشتر گستاخ و جسورند. علمای بزرگ اسلام، و مردمان صاحب تشخیص عقلی و روحی و فضیلت و تقوی، دانشمندان، قدّيسان و حکیمان هنوز با ما از طریق آثار خود سخن می‌گویند، و به درس دادن و موعظه کردن و راهنمایی ما می‌پردازند؛ برای ما منابع اسلام را تفسیر می‌کنند. و روشن می‌سازند، و همچنین موانع موجود بر سر راه حقیقت و راستی را از میان برمی‌دارند، تا چنان شود که ما بتوانیم در این جهان و جهان دیگر به موقّیّت دست یابیم - و با وجود این چون معانی کلمات حکمت را نمی‌فهمند، دانشمندان دنیوی و روشنفکران به سخنان ایشان گوش نمی‌دهند و توجّهی به آنان نمی‌کنند، ولی به جای آن سخت به هر کلمه‌ای که از استادان باختری خود دربارهٔ علوم مختلف و شاخه‌های گوناگون شناخت می‌شنوند، تعلق خاطر پیدا می‌کنند و به آن توجّه نشان می‌دهند، مخصوصاً به مطالبی که به آنچه علوم انسانی نام گرفته است تعلق داشته باشند. آنان به پسرانی می‌مانند که، در آن هنگام که پدران خوب و فرزانهٔ آنان به جدّ با ایشان سخن می‌گویند، با بی‌اعتنایی گوش فرا می‌دهند، ولی ظاهراً گوشهای خود را در امتداد شنید سخنان پدر نگاه می‌دارند و هنوز مشتاقانه گوش به سخنان بیگانگان می‌سپارند. آنان ادب ندارند، چه قدرتهای قانونی را در نظم سلسلهٔ مراتبی آنها نمی‌شناسند و به آن اعتراف نمی‌کنند و نشانه‌هایی از اشتباه و خطا را مجسم می‌سازند. خطای عمدهٔ آنان همتراز شناختن اقسام مختلف شناخت در اسلام است، یعنی فرض عینی و فرض کفایتی، به صورتی که اکنون معلوم نیست که کدام یک کدام است، به صورتی که ماهیّت شناخت فرض عین و روش نزدیک شدن به آن با ماهیّت و روش مخصوص فرض کفایت اکنون اشتباه شده است. در این باره آنان به تقلید کردن از راه اندیشیدن و باور داشتن مرد غربی می‌پردازند و استفادهٔ از آن را به شاگردان خود در همهٔ نواحی زندگی سفارش می‌کنند. اکنون مغربزمین به فرض عین اعتقاد ندارد و آن را نمی‌پذیرد، به همان گونه که هیچ‌گونه از شناخت دیگر را جز آنچه به آن نام فرض کفایت دادیم، قبول ندارد. و این خود در واقع دلیلی قاطع بر آن است که چرا، به همان گونه که در جریان تاریخ عقلی باختری در سراسر اعصار و قرون و طلوع فلسفهٔ دنیوی و علم در تمدن باختری به اثبات رسیده، مفهوم شناخت به دست آمده از راه آزمایش و خودآگاهی

می‌بایستی به صورتی تغییرناپذیر ما را به دنیویگری رهبری کند. بنابراین، در این شک نیست که اگر دانشمندان و روشنفکران مسلمان دنیوی به خود این اجازه را بدهند که شاگردان جوان خویش را دربارهٔ شناخت به همان‌گونه به اشتباه بیندازند که خود گرفتار اشتباه نشده‌اند، اسلام‌زدایی از فکر و ذهن مسلمانان باثبات و شدت بیشتری ادامه خواهد یافت، و از آن پیدایش همان نوع دنیویگری در نسلهای آینده ادامه پیدا خواهد کرد. شمار فراوانی در میان آنان به صورت کامل از ماهیت فرهنگ و تمدن غربی که از آن الهام می‌گیرند و در برابر آن با تعجبی آمیخته به احترام و فروتنی دهانشان باز می‌ماند و در جای خود بیحرکت باقی می‌مانند. آنان حتی به صورت کامل از محتویات و ملازمات تعالیم استادان بیگانه خود آگاهی ندارند، و روایتهای متداول آنان را تکرار می‌کنند و بدین‌گونه حاضران در مجلس بحث مسلمانان را دربارهٔ ارزش واقعی آنان فریب می‌دهند. بهترین نمونه از این نسل را در میان قبایلی که مالک ادب نیستند، می‌بایستی در مالزی و اندونزی پیدا کنیم که از آغاز پیدایش استعمار در این سرزمینها، اسلام‌زدایی منظم، عنوان ابزار و وسیله پیشرفتی پیدا کرده، و جنبش دنیوش بیش از هر جای دیگر از سرزمینهای اسلامی قابل مشاهده شده است. شاید در این جا، که اسلامی بودن بیش از هر جای دیگر از نواحی جنوب شرقی آسیا مشهود است، کاهش و فقدان ادب نتیجه‌ای از وجود نادانی نسبت به اسلام و جهانی‌بینی آن، همچون یک دین و یک تمدن، بوده باشد که در مرحله‌ای پیشرفته‌تر از هر سرزمین در جهان اسلام قرار گرفته است، مخصوصاً در میان دانشمندان و روشنفکران مسلمان دنیوی. این وضع امور به صورت جزئی برخاسته از این واقعیت است که فرایند ترویج اسلام در تاریخ متأخرتری از دیگر آن سرزمینها آغاز شده، و این که با ورود استعمارگری غربی و غلبه یافتن فرهنگ غربی در این نواحی، ترویج اسلام ناگزیر حالت توقّف پیدا کرده بوده است. علاوه بر این، تودهٔ علما به نوبهٔ خود در فقدان ادب غوطه‌ور شده بودند و مشاهده می‌کردند که آنان پیروان کور نوینگران و نیز سنتیگران شده‌اند. مدیران باختری این سرزمینها و نظریه‌پردازان برای اسلام‌زدایی از این سرزمینها، نخست به قطع کردن ارتباط میان قرآن کریم و زبان محلی، به استقرار بخشیدن به یک نظام دنیوی آموزش و پرورش پرداختند که در آن نژاد و فرهنگ سنتی مورد تأکید قرار گرفته است. تعلیم زبان‌شناسی و مردم‌شناسی، در ترازهای بالا، به عنوان افزارهایی روش‌شناختی برای تحصیل زبان و فرهنگ و ارزشهای باختری و نمونه‌ای در

خاورشناسی و لغتشناسی و زبانشناسی برای مطالعه در ادبیات و تاریخ به کار گرفته شد. سپس، چون هنوز می‌بایستی به تحصیل بیشتر زبان و ادبیات - که از عناصر فرهنگی مایه تشخیص هویت و استقرار بخشیدن به اسلام‌گرایی محسوب می‌شود - و تاریخ و فرهنگ سنتی و جامعه‌شناسی و نظریه‌تربیتی و روانشناسی به صورتی مهمتر معرفی و وارد در جریان تربیتی شد. اینها که در جای نامناسبی تنها در دسترس عقلی دانشمندان و روشنفکرانی قرار گرفته بود که به صورت لازم و شایسته با شناخت اسلام و جهانبینی اسلامی مجهز نشده بودند، سبب آن شد که اسلام به سطح دیگر دینها تنزل پیدا کند و بحث درباره آن به فلسفه و اجتماعشناسی ادیان اختصاص یابد، و همچون دینی در نظر گرفته شود که از تکامل و گسترش بیانی دین ابتدایی نتیجه شده است. و همه این میدانها و میدانهای دیگر در علم انسانی، و از جمله عناصر فلسفی در جنبه‌های نظری علوم طبیعی و فیزیک و زیستشناسی، رفته رفته در حاشیه ذهنها و عقلهای دانشمندان و روشنفکران دنیوی مسلمان به صورتی جایگزین شد که شناخت به دست آمده ایشان از این راه نه تنها سبب تولید اشتباهات بالقوه و نظری بود، بلکه مایه گرفتاری آنان به خطای عملی و فعلی نیز می‌شد. از طریق جذب غیر متعادل و منتشر ساختن چنین شناختی بدون توجه به اسلامی کردن علم و قضاوتی که می‌بایستی بر روی هر یک از قضایای دریافت شده دآوری کند، و با شرکت داشتن دانشمندان و روشنفکران دنیوی در صورتبندی و انتشار آن، وسیله فقدان ادب تأمین شد، و به صورت یک واقعیت گسترده درآمد. این رهبران بر باطل در میان مسلمانان سبب رومی شدن نوشته‌ای شدند که در اصل به زبان عربی نوشته شده بود، و به تدریج باعث آسان شدن جدایی ارتباط آن از شکل صوری و لغوی و ارتباطات مفهومی با منابع اسلامی و منابع اسلامی خودشان یا به زبانهای دیگر مسلمان گردید؛ به سبب عربیزدایی و غریبگری و اشتباه کردن در زبان و معنیشناسی و مجموعه لغوی کلی آن، بسیاری از مفاهیم متعلق به اسلام و جهانبینی اسلامی شفافیت خود را از دست داد و صورت تیره و کدری پیدا کرد؛ به سبب پیدایش مجله‌ها و روزنامه‌ها - که اغلب آنها از لحاظ مفهوم و هدف مخالف با اسلام بود - و پیدا شدن نویسندگان و روزنامه‌نگاران روستایی صفت که همه آنان به قطع ملاکها و استانداردهای ارزشها و تعبیرهای استقرار یافته به توسط اسلام مدد می‌رساندند؛ به سبب گسترش وسیع مسلمان حاشیه‌ای و بیگانه در اجتماع حاشیه‌ای، و بنابراین به

سبب از هم پاشیدن خودآگاهی در همکاری میان افراد امت؛ به سبب جدا شدن گذشته مسلمانان از خودآگاهی زمان حاضر؛ به سبب استقرار یک نظام تربیتی در میان مسلمانان که هدف آن، از پایبندترین تا بالاترین تراز و سطح، ابدی کردن اندیشه‌ورزی دنیوی است؛ به سبب زنده کردن روح جاهلیت دفاع از بازگشت به جاهلیت پیش از اسلام و سنتهای فرهنگی ملازم با آن - و بسیاری از چیزهای دیگر که به دلایل آشکار بحث کردن از آنها در این جا ضروری به نظر نمی‌رسد. و همین مطلب درباره درجات متغیر فقدان ادب و از لحاظ کیفیت و نقشها و تأثیراتی که در پیدایش اشتباه و خطا در شناخت اسلام و جهانیابی آن دارند، سبب انتشار یافتن شناخت باطل می‌شوند، خواه از خودشان بوده باشد و خواه از دانشمندان و روشنفکرانی مانند خودشان که در هر جای از سرزمینهای اسلامی سکونت دارند و به زبان عربی سخن می‌گویند یا به زبانی دیگر. همه آنان آگاهانه یا ناآگاهانه عوامل فرهنگ مغربزمین به شمار می‌روند، در این سمت نماینده چیزی محسوب می‌شوند که ما پیشتر آن را به نام منابع خارجی و سببهای پیدا شدن حیص و بیص خودمان دانستیم. ولی وجود آنان در میان ما به عنوان بخشی از جامعه، برای ما وضعی را پیش آورده است که، به سبب آن، چیزی که قبلاً آن را «خارجی» می‌دانستیم، به صورتی باقاعده و روش از جای خود حرکت کرده و اکنون صورت «داخلی» پیدا کرده است. در شرایط کنونی، دیگر نه به عنوان تهدیدی خارجی، بلکه به صورت یک مشکل داخلی درآمده است، چه از جهت عقلانی، توگویی دار الحرب پیشروی کرده و به داخل دارالاسلام درآمده است؛ آنان به صورت دشمنی درآمده‌اند و - بر خلاف گونه‌هایی که برای مسلمانان گذشته شناخته شده بودند - اینان دیگر پنهان نیستند و در زیرزمین زندگی نمی‌کنند بلکه با شمار زیاد به روی زمین آمده و در روشنی به صورتی آشکار آگاهی خود را نشان می‌دهند و اشتباه و فردیگری مغرورانه خود را چندان برای همگان علنی می‌سازند که دیگر امکان ناشناس بودن آنان برای ما وجود ندارد. سلاحهای شناختشناسانه‌ای که برای اسلام‌زدایی از فکر و عقل مسلمانان به کار می‌برند، درست همانها است که پیش از این به کار می‌بردند و - سوای اصول درونی فلسفه و علم دنیوی که مولد و تغذیه‌کننده آنها بوده - عبارت است از مردمشناسی، جامعه‌شناسی، زیانشناسی، روانشناسی و اصول و روشهای آموزش و پرورش. اگر اصول و روشهای مندرج در این علوم در معرض گونه‌ای از صورتبندی متمایل به اسلام

قرار نگرفته باشد که در این صورت بیزیان خواهند بود، به زیانبخش بودن برای رفاه و آسایش جامعه ادامه خواهند داد.

در این صورت، فقدان ادب، تنها مستلزم شناخت نخواهد بود؛ به همان گونه به معنی فقدان ظرفیت و شایستگی شناخت و قدردانی رهبران راستین نیز هست.^{۱۱۱} اگر همگان همتراز با توده مردم (عوام الناس) شوند، چگونه رهبران راستین می‌توانند به رهبری بازماندگان آنان ادامه دهند؟ اگر رهبران راستین از تسلط بر پیروان خود محروم شوند، چگونه می‌توانند به رهبری شناخته شوند؟ و رهبران راستین نباید با رهبران برباطل اشتباه شوند، زیرا بلبلی که در قفس کلاغی قرار گیرد، دیگر نمی‌تواند به چهجه خود ادامه دهد. قرار دادن رهبران در جایگاه والای قدرشناسی خودمان و قرار دادن خودمان در درجه‌ای پایینتر از آنان، و احترام گذاشتن و دوست داشتن و تصدیق کردن گفته‌های ایشان، و با اعمال خود به تأکید اندرزهای حکیمانه و تعلیمات دانشمندانۀ آنان با فروتنی، چنانکه بعضی از تنگنظران موجود در میان «نوسازان» نوینگر و سنتگرا تصور می‌کنند، به عنوان پرستش آنان محسوب نمی‌شود. مگر فرشتگان آدم علیه السلام را، در آن هنگام که خود را نسبت به او فرمانبردار نشان می‌دادند، به پرستش او می‌پرداختند؟ آنان محققاً فرمان خداوند متعال را اطاعت می‌کردند، و با شناختن و اعتراف کردن به شناخت درجه بالایی که آفریدگار آدم نخستین بشر به او بخشیده بود، به تعظیم و تکریم او می‌پرداختند - نه تنها از خاکی که آدم علیه السلام از آن آفریده شده بود با خبر بودند، بلکه بیش از آن از روحی آگاهی یافته بودند و به آن قدر می‌گذاشتند که به توسط خداوند متعال در بدن او دمیده شده بود. تنها ابلیس بود که فقط خاک را دید و از قبول این فرمان خدا امتناع ورزید که طبیعت والای آدم ابوالبشر را باز شناسد و به فرمان خدا به او سجده کند و از انجام دادن فرمان او سرپیچی نکند. شناخت برتری مقام و تقدیر و تعظیم به برتری موجود در شخص دیگر، نگرستن به او همچون رب و پروردگار و خود را عبد و بنده او دانستن نیست. چیز دیگری جز شناختن و قدر گذاشتن به شناخت و اعتراف کردن به شناخت و اراده و قدرت و هدف صحیح خدا، و خیرخواهی و مهربانی و محبتی

(۱۱۱) و این دلیل بر آن است که چرا مسلمانان امروز غالباً پرسشی را مطرح می‌کنند که در ص ۱۰۱ پیش از این آمده است: تنها در این مرحله است که پاسخ به آن پرسش آشکارا می‌تواند فهمیده شود و در معرض تقدیر قرار گیرد.

در تعظیم و بزرگداشت فردی نسبت به فرد دیگر نیست که باید در این کار با دیگران شرکت جوید. ولی تنها آن کسان که می‌شناسند و قدر شناخت را می‌دانند، از این کار سود می‌برند، نه کسانی که چنین نیستند.

من در این فصل به اختصار منابع گوناگون و ماهیتهای مسائلی را که به وجود آورنده حیص و بیص کلی کنونی ما را به وجود آورده‌اند، بیان کردم، و بحران فراگیر را شناختم و به صورتی معرفی کردم که بتوانیم سببهای آن را باز شناسیم، و شایستگی آن پیدا کنیم که گامهای صحیح را برای به دست آوردن داروی صحیح و درمانگر آن برداریم.

باید به این امر توجه داشته باشیم که سه گروه عمده که سبب ابدی شدن فقدان ادب در روزگار ما شده‌اند، و نه تنها آن را دایمی و ابدی می‌سازند، بلکه همچنین سبب تقویت تأثیر فلج‌کننده آن می‌شوند، و گسترش نفرت‌انگیز آن را در میان نسلهای معاصر مسلمانان فراهم می‌آورند، در واقع سه رهبر ما نیستند. بدون شناختن هیچ یک از آنان، و بدون رهبری شده به میانجیگری آنان، هنوز می‌توانیم به فهمیدن مطالبی درباره شناخت اسلام و جهانیابی آن از طریق علمای بزرگ گذشته که در واقع مفسران منابع چنان شناختی بوده‌اند، دسترس پیدا کنیم. برعکس، بدون شناختن آموزگاران حقیقی گذشته و بدون راهنمایی شدن به توسط ایشان، دست یافتن به شناخت اسلام و جهانیابی اسلامی، تقریباً امکانناپذیر است. چنان به نظر می‌رسد که رهبران باطل زمانهای ما، در قالبی از استادان حيله‌ورز جادوگری قالب‌ریزی شده و به صورت چراغهایی تازه درآمده‌اند که می‌بایستی مورد استفاده سالخوردهگان قرار گیرد. البته خود آنان مدعی آنند که چراغهایی تازه‌اند؛ ولی ما نباید گرفتار اشتباه زن علاءالدین شویم و کهنه را با نو معاوضه کنیم، در صورتی که از این امر آگاهی نداریم که ارزش کهنه مورد نظر ما چندان زیاد است که بر ارزش همه نوه‌های در کنار هم قرار گرفته فزونی دارد. طرز تفکر و روشها و الگوی مورد قبول قرار گرفته این رهبران باطل و پیروان ایشان که فراهم آمده از مخلوطی از حقیقت و بطلان، و راست و دروغ است، اجزاء اشتباهی را فراهم می‌آورد که زمانی مورد تشویق و حمایت مسلمانانی قرار می‌گرفت که پیش از آن دچار اشتباه و ناامید شده، و در حالی نامتعادل از لحاظ فکر و روح با جذب اشتباه بیشتر، به اثر گذاشتن بر روی مجموعه کسانی می‌پرداختند که یک فهم منحرف نسبت به اسلام و یک رؤیت ابرآلوده از تفسیر جهان و صدق و واقعیت را به آنان تلقین کرده بودند. تأثیر

تعلیمات آنان در میان اکثریت مسلمانان، مخصوصاً نسلهای جوانتری که در حال چشیدن و جذب کردن آزمودن آثار غریزدگی به سر می‌برند، پیدا شدن تمایلی به طرف یک ایستار سختدلانه و آمیخته به خطای همترازی است که آنان همه چیز را با آن در معرض قضاوت و داوری قرار می‌دهند. کارها و گفته‌های ایشان مچ آنان را باز می‌کند و حقیقت واقعی شرایط ایستاری همترازی آنان را که به وسیله آن درباره همه چیز، حتی فهم قرآن شریف، بحث می‌کنند، و آن را کتابی همچون کتابهای دیگر می‌دانند، برملا می‌سازد؛ و این که اسلام در همان تراز و سطحی است که دیگر دینها؛ و این که پیامبر ما، صلوات الله و سلامه علیه، همتراز با پیامبران دیگر علیهم السلام است که همه آنان را هم‌ردیف و همتراز با انسان معمولی می‌دانند؛ شناخت در آن تراز قرار دارد که هر یک از علوم دیگر نیز در آن قرار گرفته است؛ رهبران راستین بر همان تراز رهبران باطل قرار دارند، و بزرگتر با کوچکتر همتراز است؛ زندگی در این جهان همان تراز از اهمیت را دارد که زندگی در آخرت. همین همتراز ساختن همه چیز تلقین شده در فهم توده‌ها بدون در نظر گرفتن کیفیت چنین فهم، و بدون رنجی برای تشخیص تمایزهایی که طبیعتاً در سلسله مراتب آفرینش وجود دارد، و مخصوصاً در میان آدمیان، همان چیز است که سبب پیدایش «اجتماعیگری» اسلام شده است. روحانیتزدایی (despiritualization) از انسان - که از خود پیغمبر صلوات الله علیه آغاز کرده‌اند - تمایل به آن دارد که اسلام را به صورتی نامعقول در گونه‌ای از دنیوش وارد کند. این گروههای رهبران ناحق و بر باطل، که معلوم نیست که واقعاً چه می‌خواهند بکنند، و برای مسائل عمومی و کلی که امروز با آنها رو به رو هستیم، کورانه در صدد یافتن راه‌حلهایی برآمده‌اند - راه‌حلهای رفته رفته با شتاب تصور شده، با اعتبار آزمایشی و صحت و درستی مشکوک - در واقع کارهای علماء واقعی گذشته را به صورتی بد و نادرست معرفی کرده است: مجتهدان، مردانی با تقوی و فضیلت و علو مقام عقلی و روحی، در ارتباط با تفسیر آنان از اسلام و جهانبینی آن. تمایلی که به آن دارند که تنها موضوعات کوچک و نه کلی را در قدردانی و ارزیابی خود از موضوعات عالی و برتر در نظر بیاورند، نتوانسته‌اند آن مردان را کاملاً بفهمند و آنان را به شکل کاریکاتور بدی درآورده و آن را به ما عرضه داشته‌اند. وظیفه ما معرفی کردن رهبران واقعی آن‌گذشته در پرتو نوری حقیقیتر است، و به کاربرد عدالت در ارزیابی خودمان از ایشان است که پیشینیان ما رهبری و شناخت و دانش خویش را از آنان کسب

کرده بودند. می‌بایستی بد معرّفی کردن را دوباره مورد آزمایش قرار دهیم، و هر امر جزئی را به منابع اصلی بازگردانیم و با آنها مقایسه کنیم که ایشان مدّعی آن بوده‌اند که از همین منابع کسب اطلاع کرده‌اند؛ لازم است مقدمه‌های ایشان و نتایج به دست آمده را مورد مذاقه قرار دهیم، گذرگاه منطقی آنان را در این استنتاج از نو بسازیم تا بتوانیم به صحت آنها اطمینان پیدا کنیم، و بدانیم چه اندازه و چگونه از راه درست منطقی انحراف پیدا کرده بوده‌اند؛ ما خود باید منابع اصلی را بشناسیم و آنها را به صورت صحیح مورد مطالعه قرار دهیم؛ وظیفه ما تحقیق کردن درباره افکار رهبران راستین گذشته است که به توسط افراد یک جامعه قدرشناس شناخته و ارزیابی شده و به درستی آنان اعتراف کرده‌اند؛ که همه آنان با شایستگی قابل ملاحظه به خدمت اسلام و مسلمانان اشتغال داشته‌اند و در این باره لیاقت خود را نشان داده‌اند و در معرض شناخت و قدرشناسی جامعه‌ای شناسنده از معاصران خود قرار گرفتند، بدون این که خصوصیات و صفات راستین آنان، به صورت ساختگی مدّتها پس از خود ایشان در روزگار ترویج بطلان و اشتباهکاری ساخته و پرداخته شده باشد. لازم است که ما از بزرگان گذشته شناخت و حکمت بیاموزیم. و این بدان معنی نیست که ما خود نمی‌توانیم سهمی در به دست آوردن شناخت داشته باشیم و در این کار با آنان شرکت جویم، بلکه بدان معنی است که می‌بایستی نخست با نیروی خود از حکمت و شناخت آنان الهام گیریم، و در آن هنگام که به سهم شدن با آنان می‌پردازیم، آنان را آموزگاران و معلّمان خود بدانیم و برای آنان احترام قائل شویم، نه این که بی جهت به بدگویی و عیبجویی از آنان پردازیم، چه اجتهاد می‌تواند بدون از زیر نقب زدن به صاحبان قدرت مشروع صورتپذیر شود. آنان به مشعلهایی می‌مانند که راه را با حل کردن مسائل دشوار روشن می‌سازند؛ در چنین حال است که ما چنین مشعلهای از نور را بر کنار راه خود داریم، از شمعها چه کاری می‌تواند برای ما برآید؟

V

غربزدائی از شناخت

مقدمه

در گیر و دار اشتباه بشر در سراسر قرون و اعصار، چالشهای بسیار در برابر او قد علم کرده است، ولی شاید هیچ یک از آنها جدّیتر و ویرانگرتر از چالش امروز نیست که به توسط تمدن مغربزمین در برابر انسان قد علم کرده است. من به خود جرأت می‌دهم و اظهار می‌کنم که بزرگترین چالش و مبارزطلبی که زیرجلی و محرمانه در عصر ما به وجود آمده، چالش شناخت است، البته نه بر ضد نادانی؛ بلکه مقصودم آن شناخت که در جهان به توسط تمدن مغربزمین شناخته شده و انتشار پیدا کرده است؛ شناختی که ماهیت آن از این جهت نامعلوم و مشکوک است که چون به صورتی نادرست تصور و فهمیده شده، هدف واقعی خود را گم کرده است، و به همین جهت سبب پیدا شدن یک هرج و مرج و آشفتگی در زندگی آدمی، و بیش از آن، در صلح و آرامش و عدالت بوده است؛ شناختی که مدّعی حقیقی و واقعی بودن است، ولی اشتباه و پریشانی و شکاکگیری تولید می‌کند، و شک او حدس را ترفیع مقام داده و در روششناسی آن را به مقام «علم» رسانیده، و شک را افزار شناختشناسی گرانبھائی برای جستجو و دست یافتن به حقیقت دانسته است؛ شناختی که، برای نخستین بار در تاریخ، هرج و مرج و آشفتگی را در سه اقلیم طبیعی جانور و گیاه و کانی وارد کرده است. به نظر من، تأکید در این باره حایز اهمیّت است که شناخت خنثی نیست، و می‌تواند با طبیعت و محتوای تلقین و تزریق شود که گوئی لباس مبدل بر تن کرده است، ولی در واقع چون به صورت یک کل

در نظر گرفته شده، شناخت راست و درست نیست، بلکه تفسیری از آن به میانجیگری یک منشور است و تو گوئی جهانیینی و آن رؤیت عقلی و روانشناختی است که اکنون نقش کلیدی را در صورتبندی و منتشر ساختن آن ایفا می‌کند.

آنچه صورتبندی و انتشار پیدا می‌کند، شناخت تزریق شده با خصوصیت و شخصیت آن تمدن است - شناختی که عرضه شده و انتقال یافته همچون شناختی در ظاهر چندان زیرکانه با شناخت حقیقی آمیخته شده که دیگران آن را کاملاً بی‌خبر از آن می‌دانند که خود به خود شناخت حقیقی و واقعی است. آیا خصوصیت و شخصیت و جوهر و روح تمدن باختری چگونه است که این چنین، هم خود و هم جهان، هر دو را تغییر داده، و همه کسانی را که تفسیر باختری را از شناخت پذیرفته‌اند، به حالتی از آشفتگی و پریشانی در می‌آورد که رساننده آنان به حاشیه بدبختی است؟ مقصودم از «تمدن باختری» آن تمدن است که از گدازش و ترکیب فرهنگها و فلسفه‌ها و ارزشها و آرزوهای یونان و روم قدیم پدید آمده است؛ و از ملغمه شدن آنها با مذاهب یهودی و مسیحی، و رشد و تکامل آن به توسط اقوام لاتینی و آلمانی و سلتی و شمالی. از یونان قدیم عناصر فلسفی و و شناختشناسی و مبانی تعلیم و تربیتی و اخلاقی و زیباشناختی آن گرفته شده؛ از روم عناصر قانونی و سیاستمداری و حکمرانی؛ از یهودیت و مسیحیت، عناصر ایمان دینی؛ و از اقوام لاتینی و آلمانی و شمالی، روحیه استقلال و ملیت و ارزشهای باستانی، و گسترش و ترقی علوم طبیعی و فیزیکی و فناوری (تکنولوژی) که آنان، همراه با اقوام اسلاوی، به اوج ترقی و پیشرفت رسانیده بودند. اسلام نیز سهم قابل توجهی در تمدن مغربزمین در ناحیه شناخت و تلقین روحیه استدلالی و علمی داشته است، ولی شناخت و روحیه استدلالی و علمی از نو به صورتی قالب‌ریزی و در بوته آزمایش فرهنگ غربی گداخته و با دیگر عناصر به صورت ملغمه در آمد که بتواند خصوصیت تمدن غربی را بسازد. ولی گداخته و ملغمه شدنی که بدین گونه صورت گرفت، یک دوگانگی خاص در جهانیینی و ارزشهای فرهنگ و تمدن به وجود آورد؛ یک دوگانگی که نمی‌تواند از میان برداشته شود و به صورت یک وحدت و یگانگی موزون و خوشاهنگ درآید، چه از اندیشه‌ها و فرهنگها و اعتقادات و فلسفه‌ها و جزمیات و آموزه‌ها و خدانشناسیهای متعارض با یکدیگری ساخته شده که منعکس کننده یک بینش دوگانه واقعیت و حقیقت زندانی شده در یک نبرد نومید کننده است: پژوهشی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی -

به همان گونه که با سنگدلی برابری در دین غربی نیز نفوذ و سرایت کرده است. در صورتبندی بینش خود نسبت به حقیقت و واقعیت، نه بنا بر شناخت وحی شده و باور و اعتقاد دینی، بلکه مبتنی بر سنت فرهنگی تقویت شده با مقدمات فلسفی حاصل از پژوهشهایی که به صورت عمده مربوط به زندگی دنیوی تمرکز یافته بر روی انسان همچون یک وجود فیزیکی و جانوری عاقل و استدلالگر است، و قائل شدن اهمیت فراوان برای ظرفیت عقلی آدمی، تنها به منظور پرده برداشتن از روی اسرار محیط و دست و پنجه نرم کردن با گرفتاریهای خود در زندگی، و استخراج نتایج پژوهشهای مبتنی بر چنین مقدماتی برای دست یافتن به ارزشهایی اخلاقی و معنی به منظور راهنمایی و نظم بخشیدن به زندگی خود به مدد آنها. از تحقیقات فلسفی چنان یقینی که به معنی یقین دینی بنا شده بر روی شناخت وحی شده بدان صورت باشد که در اسلام از آن سخن به میان آمده و در معرض آزمایش قرار گرفته است، وجود ندارد^{۱۱۲}؛ و به همین دلیل شناخت و ارزشهایی که تصویری از جهان بینی و راهنمای زندگی چنین تمدنی است، پیوسته در معرض تجدید نظر و تغییر قرار می‌گیرد.

روح جستجوگر فرهنگ و تمدن باختری با رهائی از طلسم و جادو و پیش رفتن به سوی دین بدان صورت که این تمدن آن را می‌فهمد، آغاز شد. دین بدان معنی که ما از دین در نظر داریم، هرگز در تمدن مغربزمین ریشه نداوینده است، و این به جهت علاقه و توجه مفرط و بد هدایت شده نسبت به جهان و زندگی دنیوی و به انسان و اشتغال او با سرنوشت خودش بوده است. روح جستجوگر و اصولاً در حالتی از شک و تنش درونی وجود پیدا کرده است؛ تنش درونی نتیجه تصادم و برخورد عناصر و ارزشهای متضاد در یک دوگانه‌گری تداوم پیدا کرده است، در صورتی که شکها حالت درونی را برقرار نگاه

۱۱۲ رجوع کنید به پیش از این، ص ۸۰، اشاره به یقین. قرآن به سه درجه از تراز یقین برای شناخت اشاره کرده است: یقینی که از طریق استنتاج، خواه از کلی به جزئی بوده باشد یا از جزئی به کلی، به دست آید: علم الیقین (التکائر ۱۰۲: ۵)؛ یقین به دست آمده از رؤیت مستقیم: عین الیقین (التکائر ۱۰۲: ۷)؛ یقین حاصل از آزمایش و تجربه مستقیم: حق الیقین (الاحقاف ۶۹: ۵۱)؛ این ترازهای شناخت یقینی متعلق به حقیقت است، خواه آشکار باشد یا مخفی، اختباری باشد یا برتر از اختبار و آزمایش؛ و شناخت یقینی نسبت به چیزی که پنهان است، همان قوت یقین را دارد که نسبت به چیز آشکار و دیدنی دارد. این ترازهای یقین همچنین به چیزی تعلق دارد که با اندام روحی شناخت تصور شده باشد، یعنی قلب، و مربوط به شناخت به عنوان باور و اعتقاد و ایمان است. نیز رجوع کنید به ص ۶۹ پیش از این.

می‌دارند. حالت تنش درونی به نوبه خود میل سیری ناپذیر جستجو کردن و به سفری برای اکتشاف مجهولات پرداختن را ابدی می‌سازد.

جستجوی تمام ناشدنی و سفر همیشگی به سبب وجود شک پیوسته وجود دارد، بدان سان که آنچه مورد جستجو قرار گرفته، واقعاً به دست نمی‌آید، و آنچه اکتشاف شده هرگز به صورت واقعی سبب ارضای هدف جستجو و سفر نخواهد شد. به مسافر تشنه‌ای می‌ماند که نخست صادقانه به جستجوی آب شناخت پرداخته بود، ولی پس از آنکه شاید آشکارا آن را بی‌نمک یافت، به خیال آن افتاد که با نمک شگ و تردید خود بی‌نمکی را از آن بزداید و گوارا ترش سازد، و چون چنین شد، تشنگی او صورت دائمی و ابدی پیدا کرد و او به صورتی درآمد که پیوسته در حال نوشیدن آب است، و هدف واقعی و اصلی خود را که به خاطر آن به جستجوی آب پرداخته بود، اکنون از یاد برده است.

حقایق بنیادی دین، در چنین وضعی از امور و اشیاء، به صورت نظریه‌های محض درآمد، یا به عنوان پندارهای بی‌حاصل بودن روی هم رفته ترک شده است. ارزشهای مطلق مورد انکار قرار گرفته، و ارزشهای نسبی مورد تصدیق و تأیید؛ هیچ چیز نمی‌تواند یقینی باشد، جز این یقین که هیچ چیز نمی‌تواند یقینی باشد. نتیجه منطقی چنین ایستاری نسبت به شناخت، که تعیین کننده و تعیین شده به توسط دید جهانی است، منکر خدا و جهان دیگر شدن است و تأیید و تصدیق انسان و جهان وی. انسان جنبه خدائی پیدا کرده، و الوهیت انسانی شده، و دنیا تنها مشغله و مورد اشتغال آدمی، بدان سان که حتی فناپذیری خود وی عبارت است از دوام یافتن زندگی نوع و فرهنگ او در این جهان. آنچه به نام «تغییر» خوانده می‌شود، در همه جنبه‌های آن در مغربزمین، عبارت است از نتیجه جستجوی سیریناپذیر و سفر ابدی ادامه یافته با مهمیز شک و تنش درونی. زمینه‌ای که در آن مفاهیم تغییر و رشد و ترقی فهمیده می‌شود، همیشه این جهانی است، و پیوسته یک جهانی مادی‌گرا را عرضه می‌کند که می‌توانیم آن را به نام گونه‌ای از وجود دیگری انسان‌گرا بنامیم. روح فرهنگ غربی که خود را پرومته‌ای*

* پرومتهوس، در علم اساطیر یونانی، یکی از خدایان است که آتش را از کوه اولومپوس دزدید و آن را برای انسان آورد. - م.

توصیف می‌کند، همچون سیسیفوس* کاموسی است که به تعبیر من، نومیدانه آروزی آن دارد که همه جا چاه باشد که یقین دارم هرگز چنین حالت و وضعی نمی‌تواند وجود پیدا کند زیرا برآنم که او هیچگاه برآستی نمی‌تواند در آن وضع خوشبخت باشد. به دنبال شناخت و دانش رفتن، همچون تلاش برای بالا بردن تخته سنگی از دشت به بالای کوهی است که می‌بایستی آن سنگ در بالای آن رها شود تا بر دامنه کوه بغلطد و به دشت پایین آید، و صورت یک بازی پیدا می‌کند که هرگز پایان نمی‌پذیرد، و گوئی برای آن است که روح را از نمایش غم‌انگیز (تراژدی) نرسیدن و دسترس پیدا نکردن منصرف کند. بنا بر این، مایه شگفتی نیست که در فرهنگ باختری تراژدی از این لحاظ مورد ستایش قرار گرفته است که در میان نجیبترین ارزشها از داستان (درام) وجود و هستی بشر قرار گرفته است!

اعتماد کردن به قدرتهای عقل بشری تنها برای راهنمایی انسان در زندگی است؛ معتقد بودن به ارزش دید دوگانه از حقیقت و واقعیت؛ تصدیق کردن واقعیت جنبه‌های ناپایدار هستی که منعکس کننده یک جهانی دنیوی است؛ حمایت کردن از آموزه انسانیگری؛ تقلید از واقعیت به اصطلاح جهانی درام و تراژدی در زندگی روحانی، یا متعالی، یا در زندگی درونی انسان، و درام و تراژدیها همچون عناصری غالب و واقعی در طبیعت و وجود آدمی تصور کردن - این عناصر که روی هم رفته همچون یک کل در نظر گرفته شوند، به اعتقاد من، چیزی خواهد بود که ماده و روح و خصوصیت و شخصیت فرهنگ و تمدن غربی را تشکیل می‌دهد. همین عناصر است که برای آن فرهنگ و تمدن، قالب مفهوم شناخت و جهت و هدف آن، و صورتبندی محتویات و تنظیم انتشار و پراکنده شدن آن را تعیین می‌کند؛ بدان گونه که شناختی که هم اکنون به صورت منظم در سراسر جهان انتشار پیدا کرده، لزوماً شناخت راستین نیست، بلکه آلوده به شخصیت و خصوصیت فرهنگ و تمدن غربی است، و بار شده با روحیه آن و آماده برای رسیدن به هدف آن، پس همین عناصر است که باید شناخته و از تنه شناخت جدا شود، تا شناخت بتواند از آنچه از این عناصر که آن را آلوده کرده باز شناخته شود، چه این عناصر و آنچه

* سیسیفوس شاه سفاک یونانی که به آن محکوم شده است تا در جهان ارواح تخته سنگی را از تپه‌ای بالا ببرد و پس از رسیدن به نزدیک قلّه آن را رها کند و سپس همین را پیوسته ادامه دهد. - م.

آنها را آلوده کرده، معرّف شناخت به معنای خاص آن نیست، بلکه آنها تنها شکل خاصی را تعیین می‌کنند که در آن شناخت تصوّر و ارزیابی شده و بنا بر هدفی سازگار با جهانبینی تمدّن باختری مورد تفسیر قرار گرفته است این نیز نتیجه می‌شود که، جدا از بازشناختن و دور کردن این عناصر از تنه شناخت که بدون شک اشکال تصوّری و ارزشها و تفسیرهای بعضی از محتویات شناخت را که اکنون عرضه شده‌اند، دگرگون می‌سازد^{۱۱۳} و هدف خاص و نظام گسترش و انتشار آن در نهادهای تعلیم و در قلمرو آموزش و پرورش نیز بایستی مطابق با آن تغییر داده شود. می‌توان چنین استدلال کرد که آنچه پیشنهاد شد و چیزی جز یک گزینه تفسیر دیگری از شناخت آلوده به اشکال تصوّری و ارزشهای ردیف شده برای هدفی دیگر نیست که منعکس کننده یک جهانبینی دیگر است؛ و این که، چون چنین است، و به همان دلیل، آنچه صورتبندی شده و به عنوان شناخت انتشار یافته، نمی‌تواند بالضرورة منعکس کننده شناخت درست بوده باشد. ولی این، هنوز برای دیدن و رسیدگی باقی می‌ماند، چه آزمودن صحّت و درستی شناخت در خود انسان است، در این که اگر، از طریق یک گزینه تفسیر شناخت، انسان می‌تواند خود و آخرین سرنوشت خویش را بازشناسد،^{۱۱۴} و با این کار به خوشبختی برسد،^{۱۱۵} در این صورت آن شناخت، علی‌رغم این که آلوده بعضی از عناصر است که تعیین کننده صورت و شکل مشخصی است که با آن شکل، بر حسب هدفی که مربوط به یک جهانبینی خاص است تصوّر و ارزیابی شده، شناختی راست و درست است، بدان جهت که چنین شناختی هدف شخص را از شناختن تأمین کرده است.^{۱۱۶}

۱۱۳) بعضی از محتویات شناخت که در این جا به آنها اشاره شده، به صورت عمده مربوط به علوم انسانی است. رجوع کنید به پیش از این، ص ۷۹-۷۰ و ۸۹-۸۳.

۱۱۵) رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۹-۶۸.

۱۱۶) برای دست یافتن به یک پاسخ قطعی به برهان بالا، رجوع کنید به پاورقی شماره ۱۲۴ پس از این.

طبیعت انسان

انسان دارای دو طبیعت و ماهیت است، هم جان و روان است و هم تن، در آن واحد هم وجودی فیزیکی و مادی است و هم روح (۲۹: ۱۵؛ ۱۴-۱۲: ۲۳).^{۱۱۷} خداوند متعال به او نامهای (الاسماء) چیزها را آموخت، و مقصود او «نامها» چیزی است که ما آن را شناخت (العلم) هر چیز (شیء) می‌نامیم. این شناخت اشاره به شناخت جوهر (ذات) یا درونیت‌ترین زمینه (سِرّ) یک چیز، همچون، مثلاً، روان (الرُّوح) ندارد که از آن تنها شناخت اندکی از جانب خداوند متعال به آدمی عنایت شده است (۸۵: ۱۷)؛ اشاره به اعراض (مفرد آن عَرَض) و صفات (مفرد آن صفت) متعلق به چیزهای محسوس و معقول (محسوسات و معقولات) دارد، و همچنین روابط و تمایزهای موجود میان آنها، و ماهیت آنها را در داخل این زمینه به ما می‌شناساند، تا بتوانیم سببها و موارد استعمال و هدف فردی خاص آنها را تشخیص دهیم. به انسان همچنین شناخت (المعرفة) خدا و یکتائی مطلق او عطا شده است؛ و این که خدا پروردگار (رَبّ) او و موضوع حقیقی عبادت او (إله) است (۱۷۲: ۷؛ ۱۸: ۳). جایگاه شناخت او، هم علم و هم معرفت، روح یا روان (النَّفْس) و دل (القلب) و خردمندی (العقل) او است. بنا بر این واقعیت که انسان خدا را در یکتائی و وحدت او پروردگار خویش شناخته (عَرَفَ)، چنین شناخت، و همراه با آن حقیقت واجب و لازمی که از آن نتیجه می‌شود، انسان را با یک پیمان (میثاق، عهد) متعهد به آن ساخته است که هدف و ایستار و عمل خویش را نسبت به خودش و خدایش تعیین کند (رجوع کنید به ۱۷۲: ۷ و پس از آن). این «تعهد» و «تعیین هدف» انسان بنا بر پیمانی که با خدا بسته و از لحاظ ماهیت نگرستن به هدف و ایستار خود مسئولیت را پذیرفته است، تعهد و مسئولیتی است که به ترتیب در دین و اطاعت واقعی (أَسْلَمَ) تجلی پیدا می‌کند. بنا بر این دین و أَسْلَمَ همراه با یکدیگر شریک در ساختن ماهیت انسان (فطرت) محسوب می‌شوند. هدف انسان بندگی (عبادت) خدا است (۵۶: ۵۱)، و وظیفه او فرمانبرداری (طاعت) نسبت به خدا که سازگار با طبیعت اساسی وی (فطرت) به توسط خدا برای او آفریده شده است (۳۰: ۳۰). ولی آدمی همچنین از فراموشی (نسیان)

(۱۱۷) در این فصل اعدادی که در میان پرانتز آمده، اشاره است به سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم؛ ارقامی که پیش از دو نقطه (:) آمده نماینده شماره سوره است، و ارقام پس از آن شماره‌های آیات در آن سوره است.

آنها را آلوده کرده، معرّف شناخت به معنای خاص آن نیست، بلکه آنها تنها شکل خاصی را تعیین می‌کنند که در آن شناخت تصوّر و ارزیابی شده و بنا بر هدفی سازگار با جهانبینی تمدّن باختری مورد تفسیر قرار گرفته است این نیز نتیجه می‌شود که، جدا از بازشناختن و دور کردن این عناصر از تنه شناخت که بدون شک اشکال تصوّری و ارزشها و تفسیرهای بعضی از محتویات شناخت را که اکنون عرضه شده‌اند، دگرگون می‌سازد^{۱۱۳} و هدف خاصّ و نظام گسترش و انتشار آن در نهادهای تعلیم و در قلمرو آموزش و پرورش نیز بایستی مطابق با آن تغییر داده شود. می‌توان چنین استدلال کرد که آنچه پیشنهاد شد و چیزی جز یک گزینه تفسیر دیگری از شناخت آلوده به اشکال تصوّری و ارزشهای ردیف شده برای هدفی دیگر نیست که منعکس کننده یک جهانبینی دیگر است؛ و این که، چون چنین است، و به همان دلیل، آنچه صورتبندی شده و به عنوان شناخت انتشار یافته، نمی‌تواند بالضروره منعکس کننده شناخت درست بوده باشد. ولی این، هنوز برای دیدن و رسیدگی باقی می‌ماند، چه آزمودن صحّت و درستی شناخت در خود انسان است، در این که اگر، از طریق یک گزینه تفسیر شناخت، انسان می‌تواند خود و آخرین سرنوشت خویش را بازشناسد،^{۱۱۴} و با این کار به خوشبختی برسد،^{۱۱۵} در این صورت آن شناخت، علی‌رغم این که آلوده بعضی از عناصر است که تعیین کننده صورت و شکل مشخصی است که با آن شکل، بر حسب هدفی که مربوط به یک جهانبینی خاص است تصوّر و ارزیابی شده، شناختی راست و درست است، بدان جهت که چنین شناختی هدف شخص را از شناختن تأمین کرده است.^{۱۱۶}

۱۱۳) بعضی از محتویات شناخت که در این جا به آنها اشاره شده، به صورت عمده مربوط به علوم انسانی است. رجوع کنید به پیش از این، ص ۷۹-۷۰ و ۸۹-۸۳.

۱۱۵) رجوع کنید به پیش از این، ص ۶۹-۶۸.

۱۱۶) برای دست یافتن به یک پاسخ قطعی به برهان بالا، رجوع کنید به پاورقی شماره ۱۲۴ پس از این.

طبیعت انسان

انسان دارای دو طبیعت و ماهیت است، هم جان و روان است و هم تن، در آن واحد هم وجودی فیزیکی و مادی است و هم روح (۲۹: ۱۵؛ ۱۴-۱۲: ۲۳).^{۱۱۷} خداوند متعال به او نامهای (الاسماء) چیزها را آموخت، و مقصود او «نامها» چیزی است که ما آن را شناخت (العلم) هر چیز (شیء) می‌نامیم. این شناخت اشاره به شناخت جوهر (ذات) یا درونترین زمینه (سرّ) یک چیز، همچون، مثلاً، روان (الروح) ندارد که از آن تنها شناخت اندکی از جانب خداوند متعال به آدمی عنایت شده است (۸۵: ۱۷)؛ اشاره به اعراض (مفرد آن عَرَض) و صفات (مفرد آن صفت) متعلق به چیزهای محسوس و معقول (محسوسات و معقولات) دارد، و همچنین روابط و تمایزهای موجود میان آنها، و ماهیت آنها را در داخل این زمینه به ما می‌شناساند، تا بتوانیم سببها و موارد استعمال و هدف فردی خاص آنها را تشخیص دهیم. به انسان همچنین شناخت (المعرفة) خدا و یکتائی مطلق او عطا شده است؛ و این که خدا پروردگار (ربّ) او و موضوع حقیقی عبادت او (إله) است (۱۷۲: ۷؛ ۱۸: ۳). جایگاه شناخت او، هم علم و هم معرفت، روح یا روان (النفس) و دل (القلب) و خردمندی (العقل) او است. بنا بر این واقعیت که انسان خدا را در یکتائی و وحدت او پروردگار خویش شناخته (عَرَفَ)، چنین شناخت، و همراه با آن حقیقت واجب و لازمی که از آن نتیجه می‌شود، انسان را با یک پیمان (میثاق، عهد) متعهد به آن ساخته است که هدف و ایستار و عمل خویش را نسبت به خودش و خدایش تعیین کند (رجوع کنید به ۱۷۲: ۷ و پس از آن). این «تعهد» و «تعیین هدف» انسان بنا بر پیمانی که با خدا بسته و از لحاظ ماهیت نگریستن به هدف و ایستار خود مسئولیت را پذیرفته است، تعهد و مسئولیتی است که به ترتیب در دین و اطاعت واقعی (أَسْلَمَ) تجلی پیدا می‌کند. بنا بر این دین و أَسْلَمَ همراه با یکدیگر شریک در ساختن ماهیت انسان (فطرت) محسوب می‌شوند. هدف انسان بندگی (عبادت) خدا است (۵۶: ۵۱)، و وظیفه او فرمانبرداری (طاعت) نسبت به خدا که سازگار با طبیعت اساسی وی (فطرت) به توسط خدا برای او آفریده شده است (۳۰: ۳۰). ولی آدمی همچنین از فراموشی (نسیان)

۱۱۷) در این فصل اعدادی که در میان پرانتز آمده، اشاره است به سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم؛ ارقامی که پیش از دو نقطه (: آمده نماینده شماره سوره است، و ارقام پس از آن شماره‌های آیات در آن سوره است.

ترکیب شده است؛ و به صورت اساسی از آن جهت به نام انسان نامیده شده که پس از گواهی دادن به صحّت میثاق و پیمان، که مستلزم فرمانبرداری از اوامر و نواهی خدا است، انجام دادن وظیفه و هدف خویش را فراموش کرده (نَسِيَ) است (بنا بر گفته‌ای از ابن عباس:

إِنَّمَا سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ عَاهَدَ إِلَيْهِ فَنَسِيَ. انسان از آن جهت انسان نامیده شده که عهد و پیمانی را که با خدا بسته بوده فراموش کرده (نسی) است.

دربارهٔ ۱۱۵: ۲۰. فراموشی سبب نافرمانی انسان می‌شود، و این طبیعت و خصوصیت شایستهٔ سرزنش او را متمایل به بی‌عدالتی (ظلم) و نادانی (جهل) می‌سازد (۷۲: ۳۳). ولی خداوند متعال او را با ملکاتی از رؤیت صحیح فهم و چشیدن درست حقیقت و سخن گفتن و ارتباط برقرار کردن راست و صحیح با دیگران مجهّز کرده است؛ و راست و دروغ را نسبت به جریان عملی که باید انجام دهد، چنان به او نشان داده است که وی بتواند به سرنوشت روش خود برسد (۱۰-۸: ۹۰). انتخاب به خود او واگذار شده است. علاوه بر این، خدا او را با عقلی مجهّز کرده است که راست را از دروغ و حقّ را از باطل تشخیص دهد؛ و حتّی با وجود آنکه ممکن است عقل وی گاه او را دچار اشتباه کند، به شرط آنکه نسبت به طبیعت خود راستگو باشد، خداوند متعال، به لطف و بخشش و عفو خود، راهنمایی (هدی) خویش را به کمک وی می‌فرستد تا به راه راست و درست برسد (و عالیترین مثال ابراهیم پیغمبر علیه السّلام است در ۸۲-۷۴: ۶). انسانی که بدین گونه مجهّز باشد، برای آن است که بر روی زمین جانشین (خلیفه) خدا باشد (۳۰: ۲)، و بار سنگین اعتماد (امانت) بر دوش او قرار می‌گیرد. اعتماد به قبول مسئولیت عمل کردن بر طبق خواست و هدف خدا و خواست او (۷۲: ۳۳). امانت مستلزم قبول مسئولیت درست بودن نسبت به آن است؛ و این «قاعده» نه تنها به معنی فرمان راندن اجتماعی - سیاسی، یا اعمال نظارت و کنترل نسبت به طبیعت به معنی علمی آن است، بلکه به صورتی بنیادیتر شامل مفهوم طبیعت می‌شود و اشاره به فرمانروایی و اداره کردن و نظارت داشتن و نگاهداری انسان به معنی خود او است. و انسان نیز دو روح دارد (نفسان)، همانند طبیعت وی: آنکه برتر است روح استدلالگر (النفس الناطقة)

نام دارد؛ و آنکه پایینتر است روح جانوری (النفس الحيوانية) خوانده می‌شود. در آن هنگام که خدا واقعیت پروردگاری خویش را به انسان ابلاغ کرد، طرف خطاب وی نفس ناطقه بود که خدا را می‌شناخت. برای آنکه آدمی به پیمان خود با خدا عمل کند، و در درون خویش پیوسته به تأیید و تصدیق پردازد، و آن را به صورت کار (عمل، با توجه به عبادت) صورت گرفته به فرمان خدا درآورد تا به قانون خدا عمل کرده باشد (یعنی شریعت)، نفس ناطقه می‌بایستی برتری خود را آشکار سازد و قدرت و فرمان خود را بر نفس حیوانی آشکار سازد که فرمانبردار و مطیع او است و باید به فرمان او عمل کند. قدرت به کار برده شده به توسط نفس ناطقه بر نفس جانوری، در واقع همان دین است؛ و اطاعت خوداگاهانه و فرمانبرداری کلی و ارادی دومی نسبت به اولی چیزی جز اسلم و اسلام نیست.

هم دین و هم اسلام، در رفتار دینی (احسان)، سر و کار با آزادی نفس ناطقه دارند، و این آزادی به معنی نیرو (قوت) است و ظرفیت (وسع) برای اجرای عدالت در حق خود؛ و این یک به نوبه خود به معنی اجرا کردن و برتری و رهبری و نگاهداری پیمانی خود در حق نفس جانوری و بدن است. داشتن قوت و ظرفیت برای اجرای عدالت در حق خود، اشاره به تصدیق و اجرای دایمی پیمانی است که با خدا امضا کرده است. عدالت در اسلام آن چیزی نیست که به حالت اموری ارتباط پیدا می‌کند که تنها می‌تواند در داخل یک رابطه میان دو نفر یا دو گروه اتفاق بیفتد، همچون میان یک انسان و انسانی دیگر؛ یا میان اجتماع و دولت؛ یا میان شاه و رعایای او. مرد اسلام و مسلمان واقعی خلیفه الله است و با یک قرارداد اجتماعی محدود نشده است، و همچنین معتقد به قرارداد اجتماعی نیست. در واقع، هر چند وی در داخل محوطه گیر و دارهای سیاست اجتماعی و حکومت و قدرت زندگی و کار می‌کند و سهم خود را نسبت به خیر اجتماعی انجام می‌دهد، و هر چند درباره او در حقیقت یک قرارداد اجتماعی مشغول به عمل است، با وجود این وی می‌بایستی آن قرارداد فردی را که منعکس کننده پیمان بسته شده میان او و خدا است اجرا کند؛ چه پیمان با خدا در واقع؛ هر روح منفرد بسته شده و آن روح آن را خدا امضا کرده است. هدف و منظور از اخلاق در اسلام سرانجام برای فرد است؛ هر کاری که فرد مسلمان در این جهان می‌کند، بدان جهت انجام دهد که آن کار خوب است، تنها به این سبب که خدا و فرستاده او چنین گفته‌اند، و او اطمینان دارد که اعمال وی مورد

قبول خدا قرار خواهد گرفت.^{۱۱۸}

ما با شتاب از امور اساسی مربوط به طبیعت انسان بحث کردیم، و گفتیم که او چنان می‌نماید که از «شرکتی دوگانه به وجود آمده است: مالک دو ماهیت و طبیعت روح و بدن (جان و تن) است: روح عاقل و استدلالگر و بدن جانوری؛ و این که او هم روح و نفس است و هم بدن فیزیکی و طبیعی، و این که دارای فردیتی است که به آن همچون خود و خویشتن اشاره می‌شود؛ و این که دارای صفاتی است که منعکس‌کننده صفات آفریننده او است. به صورت خاص این را می‌گوییم که او نام چیزها را می‌شناسد، و نسبت به خدا دارای شناخت است؛ این که اندامهای روحانی و عقلی برای شناخت دارد، همچون قلب و عقل؛ این که دارای ملکاتی است که با رؤیت و آزمودن مادی و عقلانی و روحانی چیزها ارتباط دارد؛ این که ممکن است در درون خویش از هدایت و حکمت برخوردار باشد، و این که قدرت و ظرفیت اجرای عدالت را در حق خویشتن خود دارد. همچنین می‌گوییم او، بنا بر طبیعت خویش فراموشکار است و بنا بر این، در معرض نافرمانی و نادانی قرار می‌گیرد. در وی همه صفات از مثبت و منفی، برای تفوق بر دیگران، به مبارزه با یکدیگر برمی‌خیزند؛ ولی همچنین در وی وسایل نجات از داشتن دین درست و اطاعت کردن از آن جمع آمده است. برای خلاصه کردن آنچه به اختصار عرضه شده، اکنون می‌گوییم که انسان در مجموعه خود مکان و جایگاهی است که در آن دین جایگزین می‌شود، و بدین جهت همچون یک شهر (مدینه)، یک دولت و کشور، یک جهانشهر است. در طبیعت واقعی خود چنان است که گوئی در شهر خویشتن خود جایگزین شده است، و در سرزمین پادشاهی کوچک خویشتن یک شهروند است. مفهوم انسان همچون نماینده‌ای از جهان کوچک (العالم الصغیر) در جهان بزرگ (العالم الکبیر) در ارتباط با شناخت - که بزرگترین صفت عالی او و مسئول استقرار بخشیدن به نظم صحیح در خویشتن و هستی و وجود او به شمار می‌رود - است، و نیز با

۱۱۸) برای تکمیل مفاهیم عدالت و بیعدالتی در اسلام، و ارتباط آنها با میثاق با خدا، که در اینجا می‌بایستی دوباره به آن توجه خاطر پیدا شود، و از ارتباط آنها با میثاق خودآگاهی به دست آید، رجوع کنید به پیش از این ص ۷۴-۶۹. برای همین مطلب در مورد این مفهوم اسلامی که میثاق یک واقعیت است و نه یک آموزه «قرارداد اجتماعی» و این که «خوشحالی و خوشبختی» در شناختی است که با عدالت تشخیص داده شده باشد، رجوع کنید به پیش از این، ۷۰-۶۸.

سازمان و تعلیم و تربیت و تلقین و انتشار دادن شناخت در آموزش و پرورش او، و مخصوصاً در ارتباط با جهانی بودن آنکه هم اکنون به بیان خلاصه‌ای از آن خواهیم پرداخت.

ماهیت و طبیعت شناخت

در اسلام اطلاعات فراوانی درباره ماهیت شناخت، بیش از هر دین و فرهنگ و تمدن دیگر عرضه شده است، و این بدون شک وابستگی به نقش برتر و والاتری دارد که خداوند متعال در قرآن کریم برای دانش و شناخت (العلم) قائل شده است. این اطلاعات، هر چند در ظاهر با یکدیگر از لحاظ ماده تفاوت دارد، طبیعت شناخت را در تمامی آن شامل می‌شود.

میان شناخت خدا و شناخت بشر درباره خدا و دین و جهان و چیزهای محسوس و معقول تمایز قائل شده است؛ درباره شناخت روحی و حکمت، و بدین گونه، مثلاً، شناخت را به معنی قرآن کریم دانسته‌اند؛ قانون وحی شده (شریعت؛ سنت؛ اسلام؛ اعتقاد (ایمان)؛ شناخت روحانی (علم اللدئیة)، حکمت، معرفت، نیز عموماً نور و روشنی مورد اشاره قرار گرفته‌اند؛ فکر؛ علم (علم خاص که جمع آن علوم نیز به کار برده می‌شود)؛ تعلیم و تربیت.

این معرفیها از نخستین دوره‌های اسلام تا قرن هفدهم پس از هجرت رایج بوده، و مندرج در کتابهایی است که به تفسیر قرآن حکیم اختصاص دارد؛ نیز در کتابهای شرح حدیث به توسط مؤلفان کتابهای معروف به نام صحاح؛ آثار امامان و پیشوایان درباره قانون و قضاوت، و کتابهای قضات و مخصوصاً آنها که برای روشن کردن معرفت و نیروی تمایز و قوه تشخیص نوشته شده بوده است؛ کتابهایی درباره شناخت نوشته شده به توسط دانشمندان و علما و حکما و قدیسان در میان اهل سنت و شیعیان؛ بحثها و پژوهشهای معتزلیان و متکلمان و فلاسفه و صوفیان و «علما» به صورت عام؛ لغتنامه؛ و فرهنگنامه‌هایی درباره اصطلاحات فنی تصوف و فلسفه و فنون یا علوم (الفنون) به توسط نحویان و لغتشناسان و دانشمندان و ادیبان؛ و در منتخبات و آثار دیگر وابسته به تعلیم

وتریبت و ادبیات. ۱۱۹ عموماً چنان فهمیده می‌شود که شناخت نیازمند به تعریفی (حد) ۱۲۰ نیست؛ این که فهم آنچه مندرج در اصطلاح علم است، طبیعتاً به معنی شناخته شدن شناخت برای آدمی است، چه شناخت یکی از مهمترین صفات او است، بدان جهت که چه چیز بودن آن پیشتر برای او آشکار شده بوده است، و نیازی به توضیح برای توصیف ماهیت آن وجود ندارد. و نیز به صورت کلی این مطلب پذیرفته شده است که شناخت می‌تواند به عناصری اصلی طبقه‌بندی شود، و طبقه‌بندی اساسی آن برای انسان سودمند است. هر معرفت و شناسی از جانب خدا می‌رسد. به منظور طبقه‌بندی برای خودمان، می‌گوییم: به همان گونه که انسان طبیعتی دوگانه دارد که از دو روح به وجود می‌آید، شناخت نیز بر دو گونه است که یکی از آن دو خوراک و زندگی برای روح است، و دیگری ذخیره‌ای که با آن انسان می‌تواند خود را در جهان برای دنبال کردن هدفهای علمی مجهز سازد. گونه نخستین شناخت از طرف خدا به میانجیگری وحی به انسان عطا شده است؛ و مقصود از این گفته اشاره به قرآن است. قرآن کریم وحی کامل و نهائی است، و به همین جهت برای هدایت و نجات او کافی است، و در این باره شناخت دیگری وجود ندارد. مگر این که بنا شده بر روی قرآن باشد و به آن اشاره کند. که می‌تواند آدمی را راهنمایی کند و اسباب نجات او را فراهم آورد. ولی خدا هرگز ارتباط خود را با آدمی قطع نکرده است، و جدا از عنایت و نیکی و رحمت و مرحمت، ممکن است نعمت شناخت و حکمت خاص روحانی به بندگان برگزیده خویش عنایت

(۱۱۹) برای آگاهی یافتن از خلاصه‌ای درباره اندیشه‌های مختلف عرضه شده به توسط متفکران اسلامی که مشتمل بر دوره‌های یاد شده در بالا باشد، رجوع کنید به تهاثوی؛ کشاف اصطلاحات الفنون، مقاله درباره علم. بیشتر آن مأخوذ از داده‌هایی است که مندرج در المواقف عضد الدین ایجی است که به صورتی پردامنه از کتاب اباکار الافکار آمدی استفاده کرده بوده است.

(۱۲۰) تلاشهای فراوانی به توسط متفکران مسلمان برای تعریف کردن شناخت به صورت فلسفی و معرفتشناختی صورت گرفته، و بهترین تعریف - بنا به گفته آمدی که پیش از این در پاورقی ۱۱۹ از آن یاد کردم، ذکر آن گذشت، و همچنین در کتابی دیگر، الإحکام فی اصول الاحکام که از تألیفات فخرالدین رازی است. ابن حزم، و همچنین غزالی در مقاصد الفلاسفة آورده‌اند که معنی تعریف از دو گونه است، که یکی از آنها درباره ماهیت شیء تعریف شده سخن می‌گوید و رسم نام دارد؛ و دیگری مختصری از خصوصیت متمایز سازنده آن بحث می‌کند که به نام حد خوانده می‌شود. ولی ما در اینجا کاری با تعریف فلسفی یا شناختشناسی شناخت نداریم، بلکه بیشتر با طبقه‌بندی تعیین شده آن سر و کار داریم که می‌بایستی درباره یک دستگاه نظم و انضباط مورد استفاده در نظام تعلیم و تربیت به کار برده شود.

فرماید - به دوستانش (اولیاء)، به نسبت درجات متفاوت احسان (رجوع کنید به ۶۲: ۱۰، ۶۵: ۱۸، ۱۲؛ ۳۱؛ ۲۰: ۳۸). قرآن کریم برترین شناخت است؛ پیامبر بزرگوار ما، صلوات الله و سلامه علیه - که وحی را دریافت کرد و قرآن را برای بشریت، به همان گونه که از جانب خدا به او وحی شده بود، آورد، و بدین گونه حامل شناخت برای انسان بود، و زندگی خود وی عالیتین و کاملترین تفسیر قرآن مجید به شمار می‌رفت، و چنان بود که زندگی وی برای انسان در حکم کانونی برای تقلید محسوب می‌شد، و برای راهنمایی - شناختی بود از آن شناخت نخستین درباره طبیعت و ماهیت آنکه به توسط خداوند متعال مقرر شده بود. بنا بر این سنت وی که عبارت از تفسیر کردن قانون خدا (شریعت) در زندگی و عمل روزانه است، همچنین بخشی از آن شناخت به شمار می‌رود. شریعت قانون خدا است که در قرآن تجسم پیدا کرده و در کلمه (قول) و عمل (فعل) و تأیید از طریق سکوت (تقریر) ظاهر شده است و شناخت روحانی و حکمت هر دو را شامل می‌شود. پس، قرآن شریف سنت، شریعت، علم اللدنیة و حکمت عناصر اساسی نخستین گونه شناخت است. از لحاظ آنچه در پایان از آن یاد شد - شناخت روحانی و حکمت - انسان تنها این را می‌تواند که آن را به میانجیگری اعمال عبادتی و فداکاری، با مورد توجه و عنایت پروردگار خویش قرار گرفتن، به دست آورد، و در این امر قدرت روحانی و شایستگی آفریده شده به توسط خداوند متعال در او به وی مدد می‌رساند و آن را به دست می‌آورد، و این دریافت معرفت، یا با بینش مستقیم و یا با چشیدن روحانی (ذوق) و پرده برداشته شدن از بصیرت روحانی (کشف) صورتپذیر می‌شود. این شناخت به خود یا روح او تعلق دارد، و چنین شناختی (معرفت) - در آن هنگام که با تقلید صحیح از شریعت آزموده شده باشد - بصیرت شناخت خدا را بهره آدمی می‌سازد، و به همین دلیل عالیتین شناخت به شمار می‌رود. در اینجا به شناخت در تراز احسان اشاره می‌کنیم که بر اثر آن عبادت به معرفت رسیده، یا بیشتر از آن، با معرفت یکی شده است (رجوع کنید به ۵۶؛ ۵۱ با اشاره به *لِیَعْبُدُونَ*) که بنا بر تفسیر ابن عباس به معنی *لِیَعْرِفُونَ* معنی و تفسیر شده است. ۱۲۱ چون چنین شناختی سرانجام وابسته به عنایت الاهی و مستلزم انجام دادن اعمال و افعالی برای خدمت به خداوند همچون مقدماتی برای وصول

احتمالی به آن است، نتیجه آن می شود که برای دریافت شناخت، انجام دادن مقدمات آن ضرورت پیدا می کند؛ و این مشتمل است بر شناخت اصول اسلام (اسلام-ایمان-احسان)، و ارکان آنها، و معانی و هدفها و فهم صحیح و وسیله و آلت قرار دادن آنها در زندگی و در عمل است: هر مسلمان باید این مقدمات را بشناسد؛ لازم است که از اصول اسلام و یگانگی خدا و ذات و صفات او (توحید) آگاهی داشته باشد؛ باید نسبت به قرآن و پیامبر، صلوات الله و سلامه علیه، و زندگی و سنت او آگاه و باخبر باشد، و شناختی را که از این راه به دست می آورد، در اعمال و افعال خویش برای خدمت کردن به خدا چنان به کار برد که هر مسلمان که پیش از این در راه دست یافتن به معرفت بوده، عمل می کرده است، و بدین گونه بر راه راستی قرار گیرد که او را به خدا رهبری می کند. پیشرفت بیشتر وی در راه بالاترین فضیلت (احسان) وابسته به شناخت شخصی خود او است، و به قدرت شهودی و پژوهشی و ظرفیت و انجام عمل و صادق بودن در هدف. گونه دوم شناخت اشاره به شناخت دانشها (علوم) دارد، و از طریق آزمون و مشاهده کردن و به تحقیق پرداختن به دست می آید؛ بحثی و استدلالی و قیاسی است و با چیزها و امور دارای ارزش عملی سر و کار دارد. گونه نخستین شناخت به توسط خداوند متعال از طریق وحی مستقیم در دسترس انسان قرار گرفته است، و دومی به توسط تحقیق نظری و تلاش عقلانی مبتنی بر آزمایشی است که بر روی چیزهای محسوس و قابل تعقل صورت گرفته است. اولی اشاره به شناختی دارد که مربوط به حقایق عینی و لازم برای رهبری ما به دست می آید، و دومی شناخت داده های محسوس و معقولی به دست آمده (کسبی) برای آن است که به توسط ما به کار برده شود و به فهم ما کمک کند. از دیدگاه انسان، هر دو نوع شناخت باید از طریق عمل خودآگاهانه کسب شود، چه هیچ شناخت سودمند بدون پرداختن به عملی که این شناخت نتیجه آن باشد، به دست نمی آید؛ و هیچ کار با ارزشی نیست که شناختی از آن بهره کننده کار نشود. شناخت نخستین پرده از روی اسرار هستی و وجود برمی دارد، و رابطه میان خویشتن انسان را با پروردگارش آشکار می سازد، و چون در انسان چنین شناختی به آخرین هدف شناخت تعلق دارد، نتیجه آن می شود که شناخت مقدمات آن پایه و اساسیترین شالوده شناخت را برای دومین گونه شناخت فراهم می آورد، چه شناخت دومی به تنهایی، و بدون گرفتن روح رهبری از اولی، نمی تواند واقعاً انسان را به زندگی راهنمائی کند، بلکه تنها او را به

اشتباه می‌اندازد، و در دام دالان بیپایان جستجوی بیهدف گرفتارش می‌سازد. نیز متوجه این امر می‌شویم که حدی برای انسان، حتی در به دست آوردن شناخت برتر نخستین، وجود دارد؛ در صورتی که چنین حدی برای شناخت دوم وجود ندارد، بدان سان که امکان سرگردانی همیشگی در شک پایدار شده با فریب عقلی و خود فریبی و باقی ماندن در کنجاوی همیشه واقعیت دارد. انسان منفرد می‌بایستی تجسس فردی برای دست یافتن به شناخت را به شناخت گونه دوم و نیازمندیهای عملی شخصی و مناسب با ظرفیت و طبیعت خود محدود می‌سازد، تا چنان شود که بتواند شخص خود و شناخت هر دو را در مکانهای حقیقی آنها در رابطه با خویشتن حقیقی خود قرار دهد، تا از این راه شرط عدالت را مراعات کرده باشد. به این دلیل و برای ادای حق عدالت همچون یک هدف، اسلام میان دو گونه از شناخت تمایز قائل شده، و یکی از آن دو را مخصوص دست یافتن به شناخت مقدمات اولی قرار داده که رسیدن آن برای هر فرد مسلمان اجباری است (فرض عین)، و این که دومی از این دو تنها برای بعضی از مسلمانان واجب است (فرض کفائی)، و وجوب دومی می‌تواند به گونه نخستین انتقال پیدا کند، و آن مخصوص کسانی است که خود را شایسته و موظف برای به دست آوردن آن از لحاظ بهبود و پیشرفت شخصی می‌دانند. تقسیم جستجوی اجباری شناخت به دو گونه، خود روشی از اجرای عدالت نسبت به شناخت و انسانی است که به جستجوی آن برخاسته است، چه همه شناخت مقدمات شناخت نخستین برای انسان خوب است، در صورتی که چنان‌بیت که همه شناخت گونه دوم برای او خوب بوده باشد، چه کسی که به جستجوی شناخت برخاسته، و ممکن است متحمل تأثیر قابل توجهی در تعیین نقش دنیوی و وضع خود به عنوان یک شهروند شود، امکان آن است که یک انسان خوب نبوده باشد. مفهوم یک «انسان خوب» در اسلام تنها به این اشاره ندارد که وی باید «خوب» به معنای عام و اجتماعی آن باشد، بلکه لازم است در درجه اول همچنین نخست نسبت به خویشتن خود خوب بوده باشد، و در حق آن در راهی پیش می‌رود که توضیح دادیم، بیعدالتی روا ندارد، چه اگر نسبت به خویشتن خود بیعدالت باشد، چگونه می‌تواند نسبت به دیگران عادل بوده باشد؟ بدین گونه مشاهده می‌کنیم که، برای اسلام، (الف) شناخت مشتمل است بر باور و اعتقاد (ایمان)؛ و این که (ب) هدف از جستجوی شناخت تلقین و تزریق نیکی با عدالت در انسان به عنوان انسان و وجود منفرد است، و نه فقط در انسان به عنوان

یک شهروند یا جزء کامل کنندهٔ اجتماع: ارزش انسان است به عنوان انسان واقعی، همچون ساکن در شهر خویشتن خودش، و همچون شهروندی از سلطنت جهانشهری خودش، همچون روح، یعنی این که پیش از اندازه‌گیری ارزش واقعی خود به عنوان یک وجود ماهیت، به خاطر فایده داشتن و سودمند بودن برای کشور و اجتماع و جهان در معرض اندازه‌گیری ارزش قرار می‌گیرد که مهمتر است.

چون مبنای فلسفی برای هدف و منظوره‌های آموزش و پرورش، و برای استقرار یک شناخت مرکزی در نظام آموزشی است، به نظر من چنان این امر مهم می‌نماید که بار دیگر به یادآوری خصوصیت اساسی نگرش اسلامی دربارهٔ حقیقت و واقعیت بپردازیم.^{۱۲۲} به همان گونه که نگرش اسلامی حقیقت متمرکز در پیرامون هستی است، به همان گونه هم آن هستی و وجود اسلام همچون یک سلسلهٔ مراتب از بالاترین یا پایینترین درجه در نظر گرفته شده است. در همین زمینه نیز از ارتباط میان انسان و جهان، وضع و مقام او در سلسلهٔ مراتب هستی و توصیف قیاسی وی به عنوان یک جهان کوچک منعکس کنندهٔ جهان بزرگ در نظر گرفته می‌شود و نه بر عکس. شناخت همچنین، به صورت سلسله مراتبی مرتب شده، و وظیفهٔ ما در زمان حاضر دگرگون کردن نظام آموزش و پرورش شناختهٔ بر خودمان است - و در بعضی از حالات تغییر دادن آن - بدان سان که مطابق با الگوی نظام اسلامی نظم و انضباط ساخته شود.

تعریف و هدفهای آموزش و پرورش

گفتیم که عدالت مستلزم شناخت است، که نیز به معنی آن است که شناخت مقدم بر عدالت است. ما عدالت را همچون یک شرط یا حالت امور موزون و خوشاهنگ تعریف کردیم که به توسط آن هر چیز یا موجود در جایگاه درست و ویژهٔ خود قرار گرفته است - همچون جهان؛ یا، به گونه‌ای مشابه، حالتی از تعادل است، خواه دربارهٔ چیزها بوده

(۱۲۲) اشاره در اینجا به بینش فلسفی (شهود) حقیقت است و به مفاهیم اسلامی تغییر و رشد و ترقی که از جهان بینی اسلامی سرچشمه می‌گیرد. رجوع کنید به ص ۷۹-۸۲ پیش از این.

باشد و خواه دربارهٔ موجودات زنده. علاوه بر این گفتیم که از لحاظ انسان و از دیدگاه طبیعتِ دوگانهٔ وی، عدالت شرط و وضعی است که به وسیلهٔ آن وی در جایگاه درست و ویژهٔ خود قرار گرفته است - وضعی نسبت به دیگران، و شرطی نسبت به خویشتن خودش. سپس به آن اشاره کردیم که شناخت «جایگاه» درست برای بودن و وجود یک چیز یا موجود زنده، حکمت است. حکمت شناختی خداداد است که به آن کس که شناخت در او استقرار یافته، این شایستگی را می‌دهد که شناخت را چنان حکیمانه به کار برد که آن (یعنی به کار بردن قضاوت و داوری) سبب حصول عدالت شود. عدالت پس از آن شرط وجودی حکمت تجلی یافته در محسوسات و معقولات، و در قلمرو روحانی نسبت به دور روح انسان است. تجلی خارجی عدالت در زندگی و اجتماع چیزی جز آن نیست که ادب در داخل آن استقرار پیدا کند. مقصود من در اینجا آن معنی و مفهوم ادب است که در نخستین معنی این اصطلاحات به کار می‌رود، و آن دعوت کردن به یک مهمانی است. اندیشهٔ مهمانی مستلزم آن است که مهماندار یک انسان با حیثیت و مقام بوده باشد، و این که چندین مهمان در آن حضور یافته باشند؛ و آنان که در مهمانی شرکت دارند و به تشخیص مهماندار شایستگی افتخار حضور در این مجلس را داشته‌اند، و بنا بر این از کسانی به شمار می‌روند که از صفات شایستهٔ حضور در این مجلس و خصوصیات درخور و مناسب همصحبیت شدن با دیگر دعوت شدگان برخوردار می‌باشند. به همان گونه که لذت بردن از خوراک گوارا و عالی در مهمانی، با مشارکت مهمانان شریف و مهربان، و این که خوراک به صورتی شایسته میان همگان تقسیم می‌شود، و از هیچ لحاظ و به هیچ وجه کسر و نقصی مشاهده نمی‌شود، مایهٔ شادمانی و مسرت خاطر است، شناخت نیز باید چنان باشد که گفت و شنود آن مایهٔ بهره‌مند شدن دیگران و لذت بردن و ستودن آن گردد، و شنوندگان به آن چنان نزدیک شوند که شایستگی مقام عالی آن را داشته باشند. و به همین جهت است که ما گفتیم که شناخت خوراک و زندگی روح است. از همین لحاظ، ادب نیز به معنی انضباط ذهن و خاطر و روح است؛ و تحصیل و کسب صفات و اخلاق خوب به توسط عقل و روح؛ انجام دادن عمل و فعل صحیح در برابر عمل نادرست و غلط، و راست در مقابل دروغ؛ و محفوظ ماندن از رسوائی و خفت. تشبیه کردن دعوت به یک مهمانی برای سهیم شدن در خوردن خوراکی خوب و گوارا، با دعوت شدن به شناخت برای آغشته شدن روح و عقل به آن و

تغذیه شدن با آن، به صورتی برجسته و عمیق در حدیثی از ابن مسعود، رحمة الله علیه، چنین آمده است:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدَبَةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدَبَتِهِ.

به راستی که این قرآن مهمانی خدا در زمین است، پس از مهمانی او چیز بیاموزید.

در لسان العرب آمده است که مَأْدَبَةٌ به معنی مَدْعَاة است (۲: ۲۶: I) و بدین گونه قرآن شریف دعوتی از خداوند متعال به یک مهمانی روحانی بر روی زمین است، و بر ما اندرز داده است که در این ضیافت شرکت جویم و در تحصیل و کسب شناخت واقعی از آن سهیم شویم. سرانجام، شناخت واقعی آن «چشیدن» مزه آن است - و به همین جهت پیش از این، با اشاره به عناصر دست اول شناخت، گفتیم که انسان شناخت روحانی و حکمت را از خدا به توسط بینش مستقیم یا چشیدن (ذوق) دریافت می کند، که با آزمودن آن، تقریباً به صورت همزمان، از روی حقیقت و واقعیت موضوع رؤیت روحانی (کشف) آن پرده برداشته می شود. آن کس که در وی ادب ذاتی و جبلی است، حکمت را متجلی می سازد؛ و ادب، نسبت به اجتماع، به معنی گسترده نظم صحیح در آن است. پس ادب چشم انداز و منظره (مشهد) عدالت است که به میانجیگری حکمت انعکاس پیدا می کند؛ و آن شناختن و قدردانی کردن از سلسله مراتب در نظام وجود و هستی و شناخت است، و عمل کردن همزمان با شناختن و قدرشناسی کردن بیشتر گفتیم که هدف از جستجوی شناخت در اسلام، تلقین خیر یا عدالت در انسان به عنوان انسان بودن و خویشتن منفرد بودن او است. بنا بر این، هدف از تعلیم و تربیت در اسلام، به وجود آوردن انسانی خوب خواهد بود. آیا معنی کلمه «خوب» در مفهوم «انسان خوب» چیست؟ عنصر اصلی جدائیناپذیر از مفهوم آموزش و پرورش اسلامی، تلقین ادب است، بدان جهت که ادب به معنی کلی و فراگیر آن در اینجا زندگی روحانی و مادی هر انسان هر دو را شامل می شود که صفت خوبی را که پس از آن آشکار خواهد شد، خرده خرده در انسان تزریق می کند. تعلیم و تربیت، درست همان چیزی است که پیامبر بزرگوار ما، صلوات الله و سلامه علیه، از آوردن لفظی مشتق از ادب در این گفته خود منظور نظر داشته است:

أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي.

پروردگارم به من آموخت (أدب) و آموزش عالی (تأدیب) به من داد.

آموزش و پرورش و تعلیم به معنی ریختن و تزریق به زور در انسان است - که آن را تأدیب می‌گویند. ۱۳۳ پس ادب عبارت از روشی است که انسان، اگر خواهان آن است که در زندگی در این جهان و جهان دیگر موفق و کامیاب باشد، می‌بایستی مطابق با آن عمل کند، و تعریف آموزش و پرورش و منظورها و هدف آن پیش از این با استعمال لفظ ادب همچون خلاصه‌ای از آن بیان می‌شده است.

(۱۲۳) درباره‌ی تعریف و فهم گسترده‌تر مفهوم ادب، رجوع کنید به فصل IV که درباره‌ی این موضوع بحث می‌کند. آنچه در اینجا عرضه شده، این است که «آموزش و پرورش» به معنی تأدیب است، تا از تربیت که عموماً بیشتر برای بیان همین منظور به کار برده می‌شده، تمایز پیدا کند، و این امر اهمیت فراوان دارد و می‌بایستی به صورت جدی مورد ملاحظه قرار گیرد. تربیت به اعتقاد من، یک اصطلاح نسبتاً جدید است که برای اشاره به «آموزش و پرورش» آن را به کار می‌برند. ولی، از لحاظ معنی‌شناسی، نه برای این منظور مناسب است و نه به آن اندازه گسترده است آموزش و پرورش (education) را به درستی معرفی کند، که به انسان اختصاص دارد. تربیت، به صورت اساسی به معنی «پروردن»، «تحمل کردن»، «خوراک دادن»، «تغذیه، سبب افزایش رشد شدن»، «به مرحله بلوغ رسانیدن»، و «اهلی کردن» است. کار برد آن در زبان عربی انحصار به انسان ندارد، و میدان معنی‌شناختی آن به انواع دیگر گسترش پیدا می‌کند: به کانیها و گیاهان و جانوران؛ ممکن است کسی آن را در مورد دامپروری و جوجه‌کشی و مرغداری و پرورش ماهی و درختکاری و... به کار برد که هر یک از آنها گونه‌ای از تربیت است. آموزش و پرورش امری است که تنها به انسان اختصاص دارد؛ و فعالیت لازم و عناصر توصیفی مندرج در آموزش و پرورش همانها نیست که اختصاص به تربیت دارد. علاوه بر این تربیت به صورت ریشه‌ای همچنین اشاره به اندیشه مالکیت دارد، و معمولاً «مالک» است که تربیت موضوعهای تربیت را برعهده می‌گیرد. خدا، نگاهدار و خوراک دهنده و نیرو بخش و پروردگار و مالک همه (الرَّبُّ)، پیوسته سلطه و فرمانروایی خود را بر روی همگان اجرا می‌کند، و بنا بر این تربیت عبارت از کاری است که انسان می‌بایستی انجام دهد. در حالت انسان معمولاً پدر و مادر عمل تربیت را بر روی فرزندان خویش به انجام می‌رسانند. هنگامی که وظیفه تربیت برعهده دولت قرار می‌گیرد، این خطر وجود دارد که تربیت به صورت یک عمل دنیوی درآید، که در واقع چنین هم شده است. علاوه بر این، هدف تربیت معمولاً فیزیکی و مادی است، بدان جهت که تنها با رشد فیزیکی و مادی سر و کار دارد. ولی ما همه می‌دانیم که جوهر واقعی فرایند آموزش و پرورش توجه به هدفی است که به عقل تعلق دارد و تنها در انسان باقی و برقرار مانده است. بنا بر این لازم است که ما اصطلاحی را برای این منظور انتخاب کنیم که بیان‌کننده آموزش و پرورش به صورتی باشد که همه هدفهای آن را شامل شود، و نتیجه پرورده شدن یک انسان خوب باشد. تنها اصطلاح مناسب و شایسته برای این منظور اصطلاح تأدیب است. خطا کردن در انتخاب و به کار بردن اصطلاحات مورد استعمال قرار گرفته برای مفاهیم فرهنگی و دینی و روانی، پیوسته به پیدا شدن اشتباه و بدفهمی شناخت، چه به صورت نظری و چه به صورت عملی، منجر خواهد شد.

نظام اسلامی نظم و انضباط

پیش از این به یک نظام اسلامی نظم و انضباط اشاره کردیم. اسلام خود خلاصه نظم و انضباط کیهانی الهی است، و انسان که از سرنوشت خود در اسلام آگاهی دارد، می‌داند که به همین طریق او یک نظم و انضباط، به صورت یک شهر و یک کشور کوچک شده و مینیاتوری است؛ چه در وی، همچون در همه نوع بشر، صفات آفریننده او تجلی پیدا کرده است، بدون این که معکوس آن وجود داشته باشد. انسان می‌شناسد و می‌داند که او داننده و شناسنده (دارای شناخت) است، و آزمودن چنین شناختی به او می‌گوید که او در آن واحد هم موجود است و هم وجود؛ یک واحد است و در عین حال کثرت و تعدد، و باقی است و در همان حال فناپذیر - او از یک لحاظ دایمی است و از لحاظ دیگر در حال تغییر شخصیت وی از زمان به دنیا آمدن تا زمان مرگ همچون وجود نمودی (phenomenal) تغییر ناکرده باقی می‌ماند، هر چند هستی فیزیکی او پیوسته در حال تغییر است و سرانجام انحلال و تلاشی پیدا می‌کند. و این نتیجه‌ای از این واقعیت است که شخصیت وی به چیزی ابدی ارتباط دارد - روح عاقل و استدلالگری. اگر به خاطر همین صفت ابدیت نبود. امکان آن وجود نمی‌داشت که شناخت در وی ماندگار شود. پس شناخت گونه اول، که زندگی و خوراک او است، به روح عاقل و استدلالگر او ارتباط دارد؛ و آموزش و پرورش او به صورت یک کل و جستجو برای شناختی که راهنما برای شناخت گونه اول بوده باشد، تا آن حد که به شخصیت او مربوط می‌شود، مستلزم ادامه دادن به جستجوی شناخت مقدمات برای رسیدن به شناخت گونه اول است (یعنی فرض عین). از لحاظ ابدی بودن ماهیت و طبیعت شخصیت وی، آموزش و پرورش در اسلام نیز یک فرایند (process) پیوسته و دایمی در سراسر زندگی او بر روی زمین به شمار می‌رود، و هر منظره و سیمائی از زندگی او را می‌پوشاند. از دیدگاه استعمال زبان‌شناختی، می‌بایستی به این واقعیت نظر داشته باشیم که اصطلاح علم در اسلام چنان به کار رفته است که همه زندگی را فرا می‌گیرد - روحی، عقلی، دینی، فرهنگی، فردی، و اجتماعی - و بنا بر این بدان معنی است که سیرت و خصوصیت کلی و جهانی دارد، و این که لزوماً راهنمائی انسان به راه نجات خویش است. هیچ فرهنگ و تمدن دیگری چنین اصطلاحی را برای شناخت ندارد که همه فعالیت‌های شخص را در سراسر زندگی او فراگیرد. شاید به همین دلیل بوده است که سازمان یافتن و تلقین و انتشار شناخت

همچون نظامی از نظم و انضباط کلی، و مفهومی برای راهنمایی به کلی و جهانی است. می‌دانیم که از دورترین دورانها، اسلام نظام آموزش و پرورش خود را به صورتی بسیار برجسته با مسجد به عنوان مرکز آن آغاز کرده است؛ و با مسجد (جامع) به مرکز بودن خود در بعضی از جاها، حتی تا به امروز، به مرکز بودن خود ادامه داده، و در عین حال بعضی از سازمانهای آموزشی دیگر، همچون مکتب و بیت الحکمة به وجود آمده است؛ و محل‌های جمع شدن دانشمندان و دانشجویان (مجالس)؛ دارالعلوم، و مدارس؛ و در رشته‌های پزشکی و نجوم و علوم دینی، بیمارستانها و رصدخانه‌ها و زاویه‌ها در داخل سازمانهای برادری (أخوت) متصوفان تأسیس شده است. نیز این را می‌دانیم که نخستین دانشگاههای مغربزمین شبیه الگوی اسلامی آنها به وجود آمده بوده است. ولی، اطلاعات در دسترس من درباره مفهوم دانشگاه در نظام تعلیم و تربیت اسلامی، و اندازه تأثیر آن در به وجود آمدن نسخه بدل‌های آن چندان زیاد نیست. خصوصیت و ساختار دانشگاههای امروزی که نسخه بدل‌های آن چندان زیاد نیست. خصوصیت و ساختار دانشگاههای امروزی که نسخه بدل‌های حقیقی الگوهای غربی محسوب می‌شود، هنوز آثار مهمی از منشأ اسلامی خود را عرضه دارند.

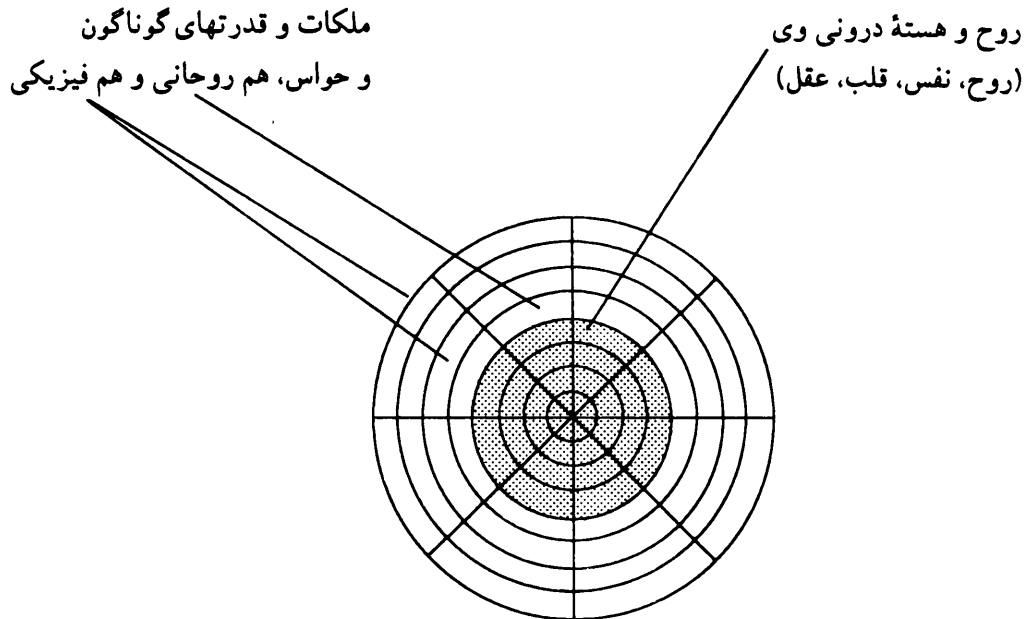
خود نام مؤسسه (اونیورسیتیه) که مشتق از لاتینی اونیورسیتاتم (universitatem) است، آشکارا منعکس کننده اصل اسلامی کلیه است. و سپس بار دیگر، جدا از نقش پزشکی در دانش اسلامی و تأثیر قدیمی و بزرگ آن در مغربزمین، مفهوم کالبد شناختی فاکولتی (faculty، دانشکده) که به ریشه و اصل قوه و نیرو باز می‌گردد به قدرت ذاتی موجود در جسم هر اندام اشاره دارد، بسیار حایز اهمیت است، نه تنها - چنانکه به نظر می‌رسد - در اثبات اصل و ریشه اسلامی آن، بلکه در نشان دادن این واقعیت که چون مفهوم «فاکولتی» اشاره به موجود زنده‌ای است که در او صفت «شناخت» وجود دارد، و این که همین شناخت اصل حاکم و تعیین کننده اندیشه و عمل او است، دانشگاه می‌بایستی همچون تقلیدی از ساختار عمومی، در شکل و وظیفه و هدف انسان، در نظر گرفته شود. مقصود از آن تصور کردن دانشگاه به صورت نمایشی جهان صغیری از انسان بوده است - البته از انسان کلی و جهانی (الانسان الکلی).

ولی پس از آن دانشگاه در مغربزمین رشد و توسعه پیدا کرد، و امروز در سراسر جهان مورد تقلید قرار گرفته است، و دیگر منعکس کننده انسان نیست. دانشگاههای

نوین، همچون انسانی بدون شخصیت، مرکز حیاتی پر طاقت، و اصل استقراربخش به هدف آن را ندارند. هنوز مدعی آن است که درباره کلی می اندیشد و حتی چنین ادعا می کند که مالک فاکولته‌ها و غرفه‌هایی است و تو گوئی که بدن یک انسان است - ولی دماغ ندارد، تا چه رسد به عقل و نفس، و تنها اصطلاحاتی درباره آن به کار می رود که نماینده وظایف اداری نگاهداری و رشد فیزیکی آن است. رشد و توسعه آن به راهنمایی یک اصل پایانی و هدف خاص صورت نمی گیرد، به استثنای اصل تأکید کننده درباره دنبال کردن دایمی شناخت، بدون آنکه پایان مطلق در نظر گرفته شده باشد. نمادی است که حالت ابهام پیدا کرده است - برخلاف مفهوم قرآنی آیه - بدان جهت که به خود می نگرد (یعنی به علوم، به خاطر علوم) و نه به خاطر آنکه می خواهد نماینده چه چیز باشد (یعنی انسان)، و به همین جهت تولید کننده اشتباه دایمی و حتی شکاکگیری است. به سبب شالوده دنیوی داشتن فرهنگ باختری، که در آغاز به آن اشاره شد، دانشگاه آمادگی برای رسیدن به یک هدف نسبی دنیوی را تأمین می کند و بنا بر این منعکس کننده دولت و جامعه دنیوی است، نه انسان کلی و جهانی. ولی، جز در اسلام در شخص پیامبر بزرگوار ما، صلوات الله و سلامه علیه، انسان کلی و جهانی (الانسان الکامل) وجود پیدا نکرد و پس از این نیز وجود پیدا نخواهد کرد که بتواند به صورت جهان صغیری دانشگاه انعکاس پیدا کند. نه دولت و نه جامعه، هیچ یک را نمی توان شایسته مالک بودن صفتی به نام شناخت دانست، چه شناخت تنها به مالکیت انسان منفرد درمی آید. و حتی اگر چنین استدلال شود که دانشگاه در حقیقت تقلیدی از انسان است، هنوز هم همان انسان دنیوی است که به تصویر کشیده شده است؛ جانور عاقل و استدلالگر فاقد روح، همچون دایره‌ای بدون مرکز. دانشکده‌های گوناگون و بخشهای موجود در آنها، همچون ملکات و قدرتهای (faculties) گوناگون و حواس بدن، در دانشگاههای نوین از هماهنگی در انتظام افتاده‌اند، و هر یک از آنها به هدفهای پایانناپذیر خود اشتغال دارد؛ هر یک، تو گوئی اراده آزاد خود را به کار برانگیخته، و نه روح دارای ارتباط منطقی متعلق به یک موجود را، چه «موجود» و هست «بودن» در آنجا وجود ندارد - هر چه هست «شدن» است. آیا می توان کسی را سالم و برخوردار از منطقی سالم دانست که درباره کار و موضوعی به تفکر و اندیشیدن پرداخته، ولی در عین حال به چیز دیگری پرداخته است که با آنچه درباره آن می اندیشید، روی هم رفته کاملاً

متفاوت است، و نیز چیزی می‌گوید که روی هم رفته کاملاً با اصوات چیزهائی که می‌شنود و می‌بیند متفاوت است؟ دانشگاه نوین خلاصهٔ انسانی است که در حالت ظلم است، و چنین وضع و حالت با تشویق و ترفیع و مشروع بودن شک و حواس، به عنوان افزارهای شناختشناسی پژوهش علمی به وجود آمده است. و بدین گونه تردید (شک) و گمان حدس (ظن) و مشاجره و مجادله (مراء، جدال) و تمایل پیدا کردن عقل یا روح به طرف میل طبیعی (هوی) همگی عموماً شایستهٔ سرزنش به شمار می‌روند. و هر چه بیشتر چنین است در آن صورت که از آنها پوشیده شده با نقاب شناخت بهره‌برداری شود. و ما باید متوجه این مطلب باشیم که، در حالت فرهنگ و تمدن باختری، و در ارتباط با جامعه‌شناسی شناخت، مغربزمین شناخت را با اصطلاحات تلاش علم به صورت کونتروول و نظارت بر طبیعت و اجتماع تعریف کرده است. در ارتباط با انسان به عنوان یک فرد برای بهبود بخشیدن به هویت و تشخیص آن و بالا بردن شخصیت و آرزوی او دربارهٔ نظم الاهی جهان و دسترسی پیدا کردن به نجات و رستگاری، برای این هدف بسیار مهم - و بنا بر این برای طبیعت راستین - شناخت هیچ اهمیّت و واقعیّتی قائل نمی‌شود. بدان جهت چنین است و نیز پیش از این چنین بوده که مغربزمین به هیچ حقیقت و واقعیّت منفردی قائل نیست که رؤیت خود را بر روی آن متمرکز سازد؛ هیچ کتاب مفرد با ارزش الاهی که به تصدیق و تأیید آن پردازد؛ هیچ راهنما و هادی بشری که گفتارها و کردارها و روش سراسر زندگی او بتواند برای وی الگوئی تقلید کردنی در زندگی باشد، همچون انسان جهانی و کلی. ما، به عنوان مسلمانان، نمی‌توانیم به خود اجازه دهیم که از این واقعیّت مهم چشمپوشی کنیم؛ چه اسلام در داخل خودش، هر سه اصل اساسی شناخت و عمل اشاره به آن در بالا را جمع دارد، و تنها به همین دلیل شناخت را به دو گونه تقسیم کرده و مفهوم شناخت مقدمات (فرض عین) را که مغز و هستهٔ اساس هر آموزش و پرورش را تشکیل می‌دهد، به روشنی بیان کرده است. نمودارهای ساده‌ای که پس از این خواهد آمد، خلاصهٔ برهنهٔ تصویری موضوع این فصل به شمار می‌رود:

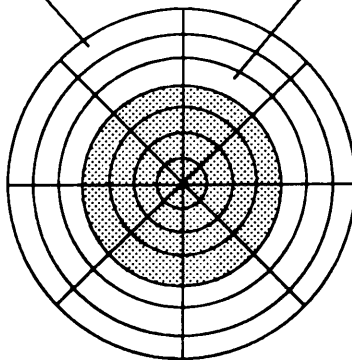
شکل I: انسان



شکل II: شناخت (انسانی)

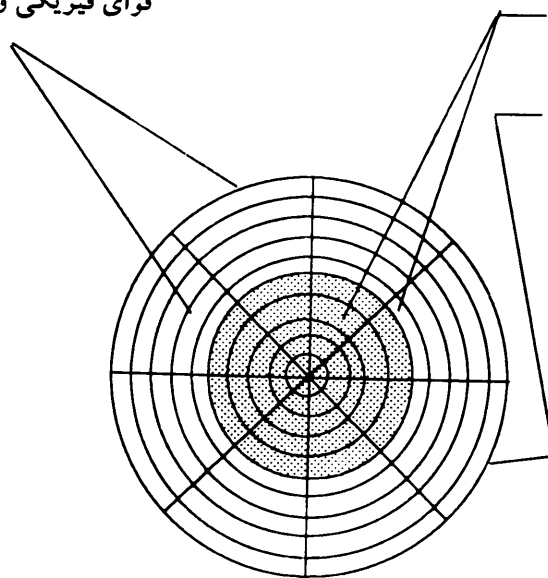
شناخت علوم مختلف نماینده فرض کفایت است، یعنی شناختی که بخشهای آن از حالت ستونی به حالت صافی درآمده و به ترتیب خدمتی که خویشان انسان و دولت و اجتماع در جامعه اسلامی می‌کنند بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند.

شناخت مقدمات مربوط به شناخت وحی شده و آن شناخت فرض عین را معرفی می‌کند که بخشهای آن با یکدیگر آمیخته شده است، تا هسته شناخت را برای افراد در آموزش و پرورش اسلامی تشکیل دهد.



شکل III : دانشگاه اسلامی (همچون نمایشی
جهان صغیری از انسان کلی و جهانی از طریق شناخت).

شناخت علوم: دانشکدهها و بخشهای
مختلف آنها متناظر است با ملکات و
قوای فیزیکی و حواس او.

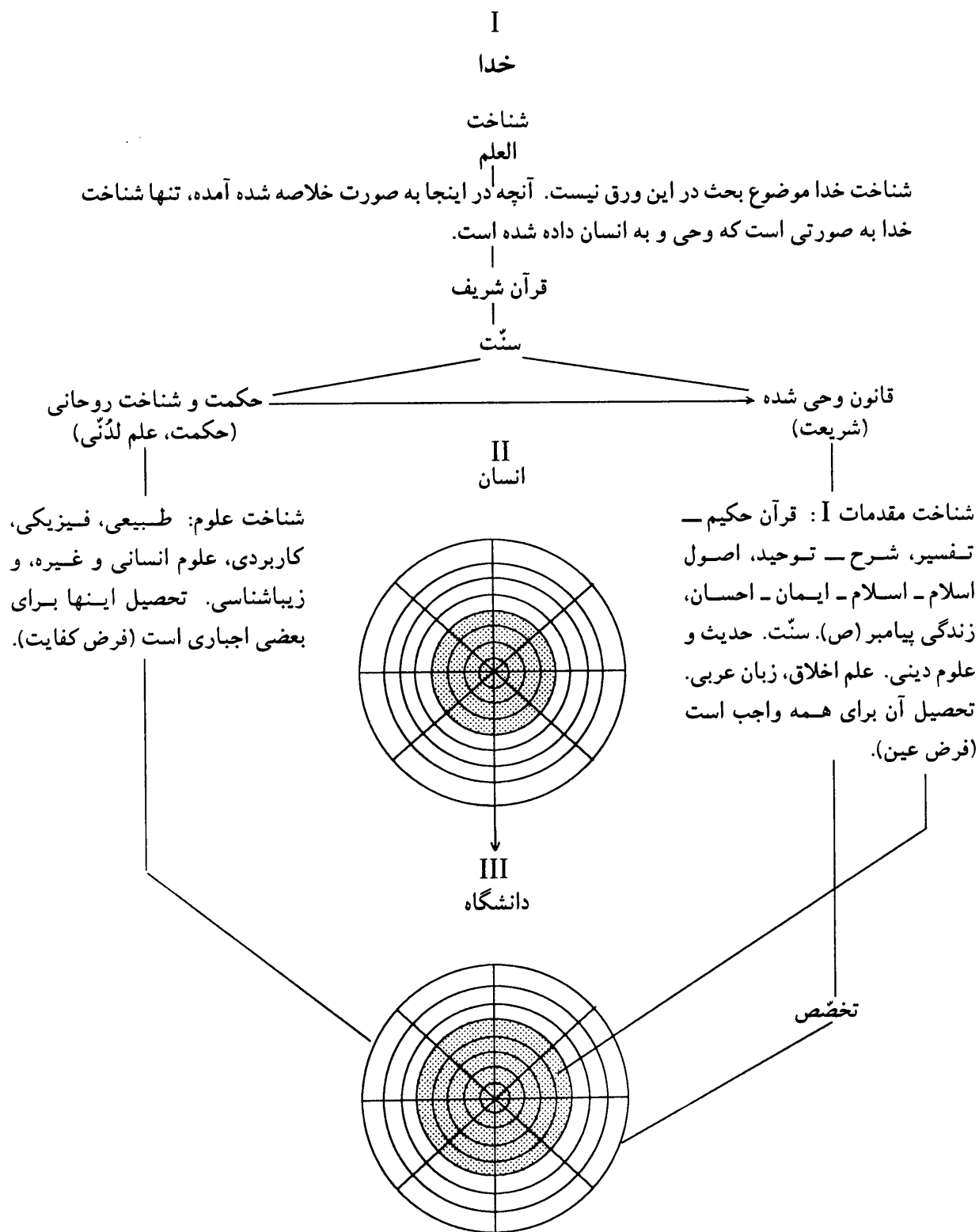


شناختن مقدمات (فرض عین) باید
منعکس کننده هسته درونی انسان
(روح، نفس، قلب، عقل) و حواس
روحانی در وی با اصطلاحات
دانشکده و با بخشهای آنها. باید
مشمول بر تخصص بوده باشد.

دید اسلامی را درباره حقیقت و
واقعیت مصور می سازد، و همچون
وجود ابدی دانشگاه محسوب
می شود.

شکل IV: طرح کلی شناخت و طبقه‌بندی و نظام

نظم و انضباطی آن



یادداشت. از لحاظ کمرهٔ مربوط به نظام نظم و انضباط، طرح از بالا به پایین به دانشگاه می‌آید که بالاترین تراز در نظام آموزش و پرورش است. با وجود این، همین الگو که در

اینجا برای دانشگاه طرح شده، بر ترازهای پایینتر از آن نیز قابل تطبیق است.

ملاحظات نهائی و پیشنهادها

در صفحات گذشته، و از جمله در فصلهای II و III و IV از کتاب، در آن کوشیدم که بعضی از مفاهیم کلیدی متعلق به طبیعت و هدف شناخت را از دیدگاه اسلام روشن کنم، و به شرح ماهیت اساسی ارتباط این دو و وابستگی آنها به یکدیگر پردازم. این مفاهیم کلیدی می‌بایستی عناصر اساسی نظام تعلیم و تربیت اسلامی را تشکیل دهد. و آنها عبارتند از:

۱. مفهوم دین؛
۲. مفهوم انسان؛
۳. مفهوم شناخت (علم و معرفت)؛
۴. مفهوم حکمت؛
۵. مفهوم عدل؛
۶. مفهوم کار درست (عمل به صورت ادب)؛
۷. مفهوم کلی بودن (کلیه، جامعه).

از لحاظ کاربرد عملی، اولی به هدف جستجوی شناخت و پیچیدگی آن در فرایند آموزش و پرورش تعلق دارد؛ دومی به حوزه؛ سومی به محتوی؛ چهارمی به ملاک در ارتباط؛ دومی و سومی؛ پنجمی به گسترش در رابطه با چهارمی؛ ششمی به روش در رابطه با اولی تا پنجمی؛ و هفتمی به شکل افزار پیدا کردن در رابطه با همه آنچه پیش از آن آمده است.

در روشن ساختن مفاهیم کلیدی متعلق به ماهیت و هدف شناخت، و در نشان دادن ماهیت اساسی ارتباط و وابستگی طرفین، در این فصل و در فصلهای گذشته مطالبی را اظهار داشته‌ایم، ولی بیشتر به منشأ و ساختار و روشها و ارزشمندی شناخت در زمینه اسلامی ارتباط پیدا می‌کرد. در واقع مسئله شناخت موضوع تکرار شونده این کتاب است و، با آنکه پیش از این گفتیم که در این فصل بیش از آنکه با تعریف فلسفه و شناخت‌شناسی شناخت کار داشته باشیم، با طبقه‌بندی کلی آن سر و کار داریم که در مورد نظام و سازمانی از نظم و انضباط به کار می‌رود که نظام تعلیم و تربیتی اسلام را توصیف

می‌کند، با وجود این فهم این مطلب حایز اهمیّت است که زمینه شناختشناسی اسلامی مستلزم و مشتمل بر چه چیز است. چون گفتیم که همه شناخت از جانب خدا می‌آید و به توسط روح از طریق قوا و ملکات روحانی و فیزیکی آن مورد تفسیر قرار می‌گیرد، نتیجه آن می‌شود که شایسته‌ترین تعریف شناختشناسی این است که شناخت، با اشاره به خدا همچون منشأ آن، حصول معنای یک چیز یا یک موضوع شناخت است؛ و این که با اشاره به روح به عنوان شارح و مفسّر آن، شناخت به معنی دست یافتن (وصول) روح است به معنی یک چیز یا یک موضوع شناخت. کلمه طبیعت، بدان گونه که در قرآن مجید تعریف شده، شبیه به یک کتاب بزرگ است؛ و هر تفصیلی که در آن آمده و مشتمل بر دورترین افقهای خویشتهای ما است، همچون کلمه‌ای در آن کتاب بزرگ است که با انسان درباره مؤلف آن سخن می‌گوید. جهان به صورتی که واقعاً وجود دارد، علامت و نمادی است؛ و شناختن آن به صورتی که واقعاً وجود دارد، شناختن این امر است که این هستی برای چیست، و این که برای چه چیز نماد (سمبل) است، و چه معنی دارد. شناختن جهان همچون یک جهان، و نظر کردن به آن همچون واقعیتی مستقل از خودش، به منزله فراموش کردن این امر است که نکته اساسی برای مطالعه و تحقیق درباره آن چه بوده است، چه نگرستن بدینگونه به آن، دیگر یک نشانه و یک نماد نیست که برای اشاره کردن به خودش ساخته شده باشد، که واقعاً آنچه که او هست نیست. به همین گونه مطالعه طبیعت، از هر چیز و هر موضوع شناخت در آفرینش، برای آن دنبال می‌شود که شناختی از آن به دست می‌آید؛ اگر عبادت «بدان صورت که واقعاً هست» به معنی واقعیت مستقل و اساسی و وجودی ادعائی او در نظر گرفته شده است، یا خود به خودی است، به صورتی که گوئی چیزی نهائی و به خود موجود است - که در آن صورت چنین تحقیق و پژوهشی تهی از هدف واقعی خواهد بود، و جستجوی شناخت عنوان انحراف از حقیقت و راستی پیدا می‌کند، ناگزیر ارزش چنین شناختی را در معرض سؤال قرار می‌دهد. چه یک چیز یا موضوع شناخت، چنانکه واقعاً وجود دارد، با این که واقعاً چیست، تفاوت دارد و چیزی دیگر است و این که «دیگر» - لا اقل در تراز عقلی و اختباری آزمایش هنجاری متعارفی - اشاره به معنی آن دارد. و به همین جهت است که ما شناخت را به صورت شناختشناسی همچون وصول معنی چیزی به نفس، یا به وصول معنی در نفس از چیزی تعریف کردیم. هنگامی که از «عقلی» و

«اختباری» به گونه‌ای سخن می‌گوییم که در اینجا مشاهده می‌شود، دیگر از این راه متعهد به آن نشده‌ایم که به شکاف پیدا شده در امتداد خطوط به وجود آمده حاصل از آنچه در یک طرف به نام اختباریگری و در طرف دیگر عقلیگری نامیده شود معتقد باشیم، به همان گونه که ما اینجا در یک زمینه اسلامی بحث می‌کنیم که مطابق با فلسفه و شناختشناسی باختری نیست. عقل و تجربه (اختبار) در اسلام مجاری معتبری محسوب می‌شوند که از آنها می‌توان به شناخت دست یافت - شناختی که در تراز عقلی و اختباری تجربه و آزمایش قرار دارد. ما بر آنیم که در آنجا تراز دیگری وجود دارد؛ ولی حتی در این تراز دیگر روحانی نیز، عقل و آزمایش هنوز معتبر است، تنها بدان جهت که آنها از گونه‌ای متعالی به شمار می‌روند. در این تراز استدلالی با عقلی، و اختباری با چیزی که به آزمایشهای درست روحانی، همچون شهادت و گواهی درونی (شهود) و چشیدن درونی (ذوق) و دیگر حالت‌های با هم ارتباط یافته ماورای اختباری با هم یکی می‌شوند. و این تراز است که در آن تصوّف، که من پیشتر آن را با «عمل کردن به شریعت در مقام احسان تعریف کردم»، زمینه‌ای می‌شود که در آن شناخت به معنی یگانه شناختن (توحید) است. در خبر دادن از وضع کنونی با توجه به صورتبندی و انتشار شناخت در جهان اسلام، باید به نفوذ مفاهیم کلیدی جهان باختری در جهان اسلام توجه داشته باشیم که سبب پیدا شدن اشتباه شده، و اگر از آن جلوگیری نشود، به نتایج وخیمی خواهد انجامید. چون آنچه صورتبندی شده و در دانشگاه‌ها و از طریق آنها و سازمان‌های بزرگ و کوچک دیگر انتشار پیدا کرده، در واقع آمیخته و آغشته با خصوصیت و شخصیت فرهنگ و تمدن باختری و به قالب آن درآمده است (رجوع کنید به مقدمه)، نخستین وظیفه ما آن است که این عناصر را جدا کنیم که مشتمل بر مفاهیم کلیدی سازنده آن فرهنگ و تمدن است (رجوع کنید به آخرین بند در ص 138-137 پیش از این). این عناصر و مفاهیم کلیدی به صورت عمده در آن شاخه از شناخت رایج است که به علوم انسانی تعلق دارد، هر چند امکان آن هست که در علوم طبیعی و فیزیکی و کاربردی، مخصوصاً در آنجا که به تفسیر واقعیتها و صورتبندی نظریه‌ها ارتباط پیدا می‌کند نیز دیده شود؛ در همه اینها باید فرایند جدا کردن عناصر و مفاهیم کلیدی صورتپذیر شود؛ چه بدان معنی است که، پس از انجام پذیرفتن فرایند جداسازی که به آن اشاره شد، شناخت آزاد شده از عناصر و مفاهیم کلیدی سپس با عناصر و مفاهیم کلیدی

اسلامی آمیخته و آغشته می شود که، از لحاظ طبیعت بنیادی آنها که معرف فطرت است، در واقع شناخت را آلوده به صفتی از وظیفه و هدف آن می سازد و بدین گونه آن را به صورت شناخت راستین^{۱۲۴} درمی آورد. شناخت امروزین را به صورتی که هست نمی پذیرد، و سپس آرزوی آن دارد که «اسلامی» شدن آن را تنها از طریق «پیوند زدن» و «جا به جا کردن» علوم و اصول اسلامی در آن انجام دهد؛ این روش تنها گفتگو و جدلی را فراهم می آورد که روی هم رفته نه سودمند است و نه مطلوب. پیوند زدن و جابه جا کردن، هیچ کدام نمی تواند ما را به نتیجه مطلوب برساند، در صورتی که «تنه» در اختیار عناصر بیگانه قرار گرفته و بیمار شده است. عناصر و بیماری بیگانه می بایستی پیش از آن استخراج و بی اثر شود، تا پس از آن تنه شناخت بتواند دوباره در قالب اسلامی ریخته شود.

وظیفه مهم بعدی ما صورتبندی و کامل کردن عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی به صورتی است که ترکیبی از آن پدید آید که مشتمل بر هسته شناخت بوده باشد، و بتواند در نظام تعلیم و تربیت، از پایینترین درجات تا بالاترین آنها گسترش یابد و استاندهائی در هر درجه به وجود آورد. شناخت هسته ای در تراز دانشگاه که می بایستی پیش از همه ترازهای دیگر صورتبندی شود، لازم است به صورت ترکیبی باشد مشتمل بر مفردات و اجزائی از: طبیعت آدمی (انسان)؛ طبیعت دین و وابستگی آدمی به آن؛ از شناخت (علم و معرفت)، حکمت و عدل در ارتباط آن با انسان و دین او؛ طبیعت کار صحیح (عمل - ادب). اینها باید ارجاع به مفهوم خدا و ذات و صفات او (توحید) شود؛ وحی (قرآن مجید)، معنی و پیام آن؛ قانون وحی شده (سنت) و آنچه بالضروره در پی آن می آید: پیامبر (صلوات الله و سلامه علیه)، زندگی او و سنت، و تاریخ و پیام پیامبران پیش از وی. اینها نیز باید با ارجاع و اشاره به شناخت اصول و عمل کردن به اسلام، علوم دینی (علوم الشرعیه) همراه باشد که می بایستی مشتمل بر عناصر مشروع تصوّف و فلسفه اسلامی و آموزه های جهانشناختی متعلق به سلسله مراتب هستی و شناخت اخلاق اسلامی و اصول اخلاقی و ادب بوده باشد. بر آنچه گذشت، باید فراگرفتن زبان عربی و جهانیابی اسلامی به صورت یک کل افزوده شود. این شناخت هسته ای که دارای ترکیب و

۱۲۴) شناخت راستین سازنده فطرت است. این جمله پاسخی است به استدلال طرح شده پیش از این در

تکمیلی به صورت یک وحدت آهنگدار است، و برای سطح و تراز دانشگاه و تهیه شده و عنوان الگوئی برای ترازهای دیگر دارد، می‌بایستی به صورتی تغییر ناپذیر در اشکال ساده‌تر آن برای ترازهای تعلیمات ابتدائی و متوسطه از برنامه‌های آموزش و پرورش فراهم می‌شود. در هر تراز، شناخت هسته‌ای می‌بایستی چنان ساخته شود که در سراسر جهان اسلام مورد استفاده قرار گیرد، چه شناخت هسته‌ای برای همه مسلمانان اجباری (فرض عین) است نسبت به علومی که تنها برای بعضی از مردم اجباری شناخته شده (فرض کفایت)، اشاره کردیم که می‌بایستی آغشته به عناصر اسلامی و مفاهیم کلیدی، پس از خارج کردن عناصر و مفاهیم کلیدی بیگانه از برنامه‌ها، برای هر شاخه بوده باشد. بر این شناخت می‌بایستی شناخت تاریخ و فرهنگ و تمدن و اندیشه اسلامی و گسترش علوم در اسلام افزوده شود. در این گروه نیز درسه‌های تازه‌ای در مقایسه ادیان با یکدیگر از دیدگاه اسلامی، و فرهنگ و تمدن غربی، می‌بایستی به عنوان وسایلی برای آن فراهم آید که مسلمانان بتوانند فرهنگ و تمدنی را که پیشتر وجود داشته و پس از این نیز برای رویارویی با اسلام وجود خواهد داشت، به خوبی بشناسند. شناختن همه اینها ادامه منطقی برنامه‌ها را در پیشرفت بعدی از شناخت هسته‌ای تا شناخت علوم تأمین می‌کند. بدون شک با گذشت زمان لازم می‌شود که بر آنچه گذشت چیزهای تازه‌ای افزوده شود. تعیین درجه اولویت، با در نظر گرفتن تلاشهای افراد به راه یافتن به شاخه‌های مختلف شناخت علوم، به صورتی تغییر ناپذیر وابسته به سودمندی و فایده آنها برای شخص و اجتماع و دولت است. صورتبندی مفهوم «سودمندی و فایده نسبی برای شخص و اجتماع و «دولت» می‌بایستی مندرج در فهرست آن اصول کلی باشد که منعکس کننده عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی است. در نتیجه، درجه اولویت در انتخاب رشته تحصیلی نباید بنا بر داوری افراد بوده باشد، بلکه آن نیز باید به گونه‌ای طرح‌ریزی شود که بتواند نیازمندیهای فرد - اجتماع - دولت را تأمین کند، که چیزی جز نیازمندی اجتماع نخواهد بود. در صورتی که از لحاظ شناخت هسته‌ای الزام برای تحصیل آن همگانی و مخصوص هر دو جنس مرد و زن است، در حالت تحصیل علوم، ممکن است بعضی از شاخه‌ها برای زنان شایسته و مطلوب نبوده باشد؛ و به همین جهت بعضی برای مردان حالت اجباری پیدا می‌کند و بعضی برای زنان. برای ورود به درجات بالاتر آموزش و پرورش، تنها این کافی نیست که درجه بالاتر داشتن در آزمایشها

و مسابقه‌ها در نظر گرفته شود که امروز هم به همین گونه عمل می‌کنند. در این شک نیست که برای اخلاق و رفتار شخصی در بسیاری از نظامهای آموزش و پرورشی اهمیت خاص قائل می‌شوند، ولی مفهوم اخلاق و رفتار برای آنان صورت مبهمی دارد و به همین جهت به صورت قطعی در آموزش و پرورش وارد نمی‌شود، و هیچ نظام خاصی برای آن طرح‌ریزی نشده است که از روی آن بتوانند تعیین کنند که ماهیت کدام عناصر در رفتار و اخلاق بشری برای بالا رفتن به درجات بالاتر دانش به منظور رسیدن به مناصب عالی شایستگی ندارد. البته این امر غیرممکن و غیرعملی نیست که نظامی در آموزش و پرورش طرح‌ریزی شود که بنا بر آن وصول گروهی از اشخاص به درجات خاصی از شناخت غیرممکن شناخته شود. تحصیل شناخت (یعنی فرض کفایت) ضرورتی ندارد که حقی همگانی باشد؛ هیچ کس در اسلام حق انجام دادن کار بد ندارد. این تناقضی در اصطلاحات و در هدف خواهد بود. بد کردن به معنی بیعدالتی است، و این یک حق نیست. انجام دادن کار بد و نادرست همچون ویران کردن شخصیت خویش و اجتماع و دولت است و گرویدن بر گرد سه نقص و عیب: دروغ گفتن، خلف وعده، و شکستن پیمان. قرآن کریم با تأکید تمام به عیبجوئی این عیبه‌ها از آن جهت می‌پردازد که سبب سقوط آدمی می‌شوند، و با آنها چنین شخصی نه تنها نسبت به اشخاصی همچون خود خطا می‌کند، بلکه نسبت به خدا نیز چنین است. بنا بر حدیثی منقول از ابو هریره، رضی الله عنه، درباره نشانه آدم ریاکار چنین آمده است: در آن هنگام که به سخن گفتن می‌پردازد، دروغ می‌گوید؛ و در آن هنگام که وعده می‌دهد، خلف وعده می‌کند؛ و چون برای سرّی در معرض اعتماد قرار گیرد، به این اعتماد خیانت می‌ورزد.

إذا حدث كذب وإذا وعد خلف وإذا ائتمن خان.

به نظر من، این حدیث که به خوبی شناخته شده، از اهمیت بسیار برخوردار است، نه تنها بدان جهت که به صورتی خلاصه طبیعت و ماهیت ویرانگرترین عیبه‌های شخص را فاش می‌سازد، بلکه نیز بدان جهت که اشاره روشن به ملاکی دارد که برای داوری کردن درباره اخلاق و رفتار بشری مورد استفاده واقع می‌شود. اعتقاد من آن است که حدیث نباید همچون نصیحتی حکیمانه پنهان نگاه داشته شود و کاربرد آن تنها برای داوری

کردن دربارهٔ خصلت و رفتار کسی باشد، بلکه باید به صورتی تنظیم شده در یک طرح آموزشی مطرح شود که می‌تواند همچون یک وسیلهٔ رسیدگی اخلاقی در اختیار همهٔ کسانی که می‌خواهند از فرایند آموزش و پرورش عبور کنند قرار گیرد. چنین تدبیری، چون به صورت مثبت و قاطع در همهٔ ترازهای نظام آموزشی به کار برده شود، می‌تواند به کاستن و جلوگیری از خلف و عده‌ای که به بیعدالتی و نادانی می‌انجامد، کمک کند. فضای در دسترس به ما اجازهٔ آن را نمی‌دهد که در اینجا به توضیح و بیان جزئیات بپردازیم. مقصود از این فصل عرضه کردن نمونه‌ای از این مسئله و بیان راه حل ممکن و قابل قبول آن بود؛ برای جمع کردن مفاهیم کلیدی و مورد توضیح قرار دادن آنها در چشم‌انداز اسلامی صحیح. اگر اصلاً این تلاش ضعیف بتواند با تقاضاهائی از این گونه در هر راه مشارکت کوچک برخورد کند و به پاسخ صحیح برسد، در آن صورت تنها خداوند متعال می‌بایستی برای هر مدد و راهنمایی انجام پذیرفته مورد ستایش قرار گیرد.

تفصیل صورتبندی و تکامل یافتن هستهٔ شناخت، ترتیب و نظم گسترش شناخت علوم در ساختار علمی و فرهنگی و در چارچوب اولویت در نظام نظم و انضباط، می‌بایستی با روشی خاص، پس از آنکه در پژوهشهای گروهی متخصصان دانشمند و متفکران آزموده در دستگاههای فرهنگستانی آنها را مورد بحث قرار دادند و شایستگی آنها مورد قبول قرار گرفت، به صورتی منظم پیشنهاد شود. افراد چنین گروهی می‌بایستی با یکدیگر در یک محل جمع شوند که دسترسی به تسهیلات لازم در آنجا میسر باشد، و مشاوره و بحث و پژوهش در میان افراد بتواند به آسانی صورتپذیر شود، و بدون جهت ملازم با مصرف کردن منابع انسانی و مالی و زمان نبوده باشد. طرح عملی برای منظور پیشنهاد شده در بالا، و برای دوباره سازی فرهنگی و اداری آن بنا بر اولویتهای، پس از آن می‌تواند در ظرف مدت چند سال معدود در دسترس قرار گیرد. بعد از انجام یافتن این مقدمات، پرداختن به مرحلهٔ آزمایشی که به توسط دانشگاه انجام می‌پذیرد، می‌تواند آغاز شود. طبیعتاً، کمک و تأیید حکومت مسلمان و مایل به پایان رسانیدن نتایج این طرح دراز مدت ولی واقع‌گرایانه که با شتاب طرح‌ریزی شده، هم در مرحلهٔ نخستین پژوهش و تهیه طرح نهائی مکتوب و هم در مرحلهٔ آزمایش شدن آن در دانشگاه اسلامی حایز کمال اهمیت است. انجام این کار ممکن است چند سال طول

بکشد که در ضمن آن ارزیابی و تشخیص طرز کار افزارهای آن بنا بر نقشه‌ای که تهیه شده صورت می‌گیرد، و مستلزم آن است که لا اقل این رسیدگی به وضع نخستین فارغ التحصیلان از این دوره درس آموزشی را نیز شامل شود؛ و همچنین تحلیل مطابق قاعده و اصلاح خطاها در فرایند دستگاه تا آن‌گاه که رضایتبخش بودن آن مورد تأیید قرار گیرد. هنگامی که این مرحله پایان پذیرفت، این نظام تعلیم و تربیتی می‌تواند به همه جهان اسلام توصیه شود، و در پی آن ارتباط با بخشهای پایتتر دستگاه آموزش و پرورش مورد بحث قرار گیرد، و برنامه‌های خاصی برای اجرای طرحها تنظیم شود. انتظار نزدیکینانه برای ثمر بخشی طرحی به این بزرگی داشتن، و منتظر دست یافتن به نتیجه عالی و سریع بودن، بیهوده است. پیشینیان بزرگ و خدا ترس ما که از بینش زیرکانه و ژرفی عقلانی و روحانی برخوردار بوده‌اند، قرن‌ها تحمل رنج و زحمت کردند تا توانستند به یاری و راهنمایی خداوند متعال، نظامهایی عالی برای تفکر و عمل طرح‌ریزی کنند، و اگر ما آرزوی بالا رفتن و رسیدن به مقامی داریم که مقتضی چنین توقعات است، می‌بایستی با فروتنی از آنان تقلید کنیم.

ضمیمه

دربارهٔ اسلامی شدن: حالت مجمع‌الجزایر مالزی و اندونزی

نزدیک ده سال پیش از این که به نوشتن مطالبی دربارهٔ تأثیر تاریخی و عقلانی اسلام بر روی جهان مالزی اشتغال داشتم که نگرش و دید مردم این سرزمین را دربارهٔ واقعیت و هستی در سرزمین دارای جهانی اسلامی منقلب کرد، به فرایندی اشاره کردم که سبب پیدا شدن نمود و پدیده‌ای به نام اسلامیت یا اسلامی شدن (Islamization) خوانده می‌شود، و جزء تکمیل‌کنندهٔ چیزی است که بخشی از ابعاد اسلام را تشکیل می‌دهد. سپس، در ضمن کتابی مربوط به آن (به نام گزارش مقدماتی دربارهٔ نظریهٔ کلی اسلامی شدن مجمع‌الجزایر مالزی و اندونزی، S. M. N. al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*، کوالا لامپور، ۱۹۶۹)، نوشتم که:

... ورود اسلام که از چشم‌انداز دیدگاه زمانهای نوین به آن نظر شود [یعنی، از چشم‌انداز زمان حاضر خودمان که می‌توانیم «به عقب نگاه کنیم» و آثار آن فرایندهای تاریخی را از نظر بگذرانیم که از ریشه‌های زندگیها و جهانهای انسانها را دگگون ساخته‌اند، و سببها و تأثیرات خاص و کلی آنها را تشخیص دهیم]، مهمترین حادثه در تاریخ مجمع‌الجزایر است. (ص ۲).

در این باره توجه را به این مطلب جلب کردم که:

... شباهتهایی که میان نقش غالب اسلام در تأثیر گذاشتن بر آغازهای قرون وسطای اروپا داشته و پیرن به آن اشاره کرده است [ه. پیرن، محمد و شارلمانی،

H. Pirenne, *Mohammad and Charlemagne*، لندن، ۱۹۵۸، و نقش اسلام در تغییر دادن به روح و جسم جامعه مالی-اندونزیایی وجود دارد. (ص ۷). همچون یک فرایند تاریخی و فرهنگی، اسلامی شدن در مجمع‌الجزایر از سه مرحله گذشته است.

مرحله I: از، تقریباً ۱۴۰۰-۱۲۰۰/۸۰۵-۵۷۸، فقه نقش مهمی در تفسیر قانون دینی (شریعت) در تغییر دین مردم مالزی داشته است. این تغییر دین بر اثر نیرومندی ایمان صورت‌پذیر شد و چنان نبود که محرک و مسبب آنان ناگزیر فهم ملازمات عقلی و استدلالی چنین تغییری بوده باشد. مفاهیم بنیادی وابسته به مفهوم مرکزی اسلامی یگانگی خدا (توحید) هنوز در اذهان و عقول کسانی که دینشان را تغییر داده بودند، جنبه ابهام داشت، و مفاهیم قدیمی آنان گاه بر روی مفاهیم جدید قرار می‌گرفت و آنها را تیره و ابرالود می‌ساخت و مایه پیدا شدن اشتباه می‌شد. این مرحله را می‌توانیم به صورت تغییر دین «بدنی» توصیف کنیم.

مرحله II: از حدود ۱۷۰۰-۱۴۰۰/۱۱۱۲-۸۰۵، فرایند توصیف شده در مرحله I ادامه می‌یافت، ولی در این مرحله نقش شرح و تفسیر قانون دینی به رازوری فلسفی و علم مابعدالطبیعه (تصوّف) و دیگر عناصر همچون علم خداشناسی استدلالی (کلام) واگذار شد. در این مرحله، نوشته‌های صوفیانه در درجه اول و نوشته‌های متکلمان نقش عمده را در تغییر «روح» ایفا می‌کرد. مفاهیم وابسته به جهانیابی اسلامی وارد بحث شد که معنی بعضی از آنها به صورتی مبهم فهمیده می‌شد، و این ابهام از نفوذ جهانیابی قدیمی در آن پدید آمده بود، و چنان عرضه و تعریف می‌شد که هم صورت شفاف داشت و هم صورت نیمه شفاف.

مرحله III: از حدود ۱۷۰۰/۱۱۱۲ به بعد، ادامه مرحله I و جریان مرحله II به صورت عمده با موفقیت همراه بود. تأثیر فرهنگی حاصل از ورود مغرب و تأثیرات غربی نیز به همین مرحله تعلق دارد. آنچه عموماً به نام «غربی شدن» نامیده شده، در این جا همچون دوام یافتن روحیه استدلال‌گرانه و فردی‌گرانه و جهانی‌گرانه تصور می‌شود که اساس و شالوده آن در زمانی قدیمتر به توسط اسلام تهیه شده بود (ص ۲۹-۳۰).

همچون زمینه‌ای برای ارزیابی تغییرات مهم در جهان بینی مردم مجمع‌الجزایر که بر اثر آمدن اسلام صورت گرفته بود، خلاصه مختصری از وضع فلسفی و دینی را در مجمع‌الجزایر پیش از ورود اسلام در این جا نقل می‌کنیم که در پیرامون چشم‌اندازهای مربوط به آنها تمرکز یافته بود.

مذهب هندویی که مردم مجمع‌الجزایر به آن عمل می‌کردند، یک روپوش ساختاری بود که گروه حاکم بر روی یک اجتماع بی تفاوت پدید آورده بود. شرکت جامعه در هندوییگری یک تأثیر ناگزیری برخاسته از بالا بود؛ دین به توسط اقتدار گروه حاکم بر مردم تحمیل شده بود. بنابر این جامعه مالی-اندونزیایی یک جامعه هندویشده نبود، و سلسله‌های حکومتی مالی-اندونزیایی تعبیر فان لور را به صورت «مشروعیت یافته با قدسیت به توسط حکومت روحانیان هندی» به کار می‌بردند. (ج. سی. فان لور، بازرگانی و جامعه اندونزیایی، J. C. Van Leur, Indonesian Trade and Society، لاهه، ۱۹۵۵، ص ۱۰۸). نفوذ و تأثیر هندوییگری بر روی جهان بینی مالی-اندونزیایی بدون جهت بزرگ جلوه داده شده است [به توسط خاورشناسان هلندی و انگلیسی]. آنان، یا درست ظرافتهای مابعد طبیعی هندویی را خوب درک نمی‌کردند و، یا به سود آنچه پیچیدگی کمتر داشت و زودتر و آسانتر قابل قبول بود، به آن تمایلی نشان نمی‌دادند. فلسفه، به خرج عناصر عقلی و استدلالی، به فن و هنر تغییر شکل داده بود، و پژوهشهای عقلی، با تأکید بر منطق و استدلال منتظم، چنان به نظر می‌رسید که در میان توده مردم رواجی می‌داشته است. بدون آموزه آتمن (Ātman) چنانکه در بهاگواد گیتا (Bhagevad Gitā) مطرح شده، شناخته بود و در رگهای ادبیات هندو-مالی جریان داشت و به آن جرقة حیاتبخشی الهی می‌بخشد. ولی ما نباید گمراه شویم و چنان بیندیشیم که در آن چیزی عمیق به صورتی وجود داشته که در آموزه‌های هندویی از آن سخن رفته است. آموزه آتمن که به صورت برهن «جایگزین شده در درون» شخص منفرد تصور می‌شد، هم‌رنگ و هم‌ذوق با جهان بینی بومی هندو-مالی، ولی هنوز در آموزه «همه چیز روح‌داری» (animism) غرق نشده بود...

[ادبیات هندو-مالی به صورت عمده اساطیری و عرضه شده به] شکل شعر

و خالی از شرح و تفصیل و چنان بود که برای گوشه‌های توده مردم قدیمی جاوه عنوان کفر نداشت. برای این گروه اخیر، جهانبینی فلسفی، بدان گونه که به نظر اجمالی شاعران قدیم جاوه رسیده بود، در وایانگها [wayangs] نمایشنامه‌هایی برای انواع نمایشها یا نمایشهای همراه با رقص] چنان آمده بود که گویی پالوده شده است، و این کار از طریق هنر و ادبیات صورت می‌گرفت.

درباره دین بوداییگری در مجمع‌الجزایر، نیز همین مطلب را می‌توانیم بگوییم. مدت چندین قرن، از قرن ۶/ تا قرن ۱۱/۵، چنان می‌نماید که سوماترا یک مرکز بزرگ بوداییگری بوده است. با وجود این، نفوذ روحانیان بودایی در سوماترا، چنان می‌نماید که در قلمرو فلسفه احساس نمی‌شده، ولی در هنر و ادبیات چنین بوده است. نیز این امر حایز اهمیت است که تجلی هنری در جاوه به شکل بوروبودور (Borobudur) بزرگ صورت می‌پذیرفته است. چنان گفته‌اند که وجود یکهزار صومعه‌نشین در سوماترای اواخر قرن ۶ زندگی می‌کردند که الاهیات و فلسفه در آنجا شکوفان شده بود؛ آتیشای مقدس (Atisha)، بزرگترین مصلح دینی بوداییگری در تبت که در زیر دست ده‌ارماکیرتی (Dharmakirti)، بزرگ روحانیان بودایی در اوایل قرن ۱۱/۵ می‌نشست. با در نظر گرفتن نفوذ نیرومند روحانیان بودایی سوماترا در ایجاد مصلحانی در سرزمینهای مختلف، مایه کمال شگفتی است که فلسفه بودایی در خود سوماترا به این اندازه شکوفا نشده بود. امکان آن هست که، چون بوداییگری دینی دارای مبلغان اعزامی و همراه با حرکتی گسترده نبوده، به آن علاقه نداشته است که یک جهانبینی تازه را به مردم مجمع‌الجزایر تبلیغ کند. نیز امکان آن وجود دارد که روحانیان بودایی در سوماترا، به صورت عمده از مردم محلی تشکیل نشده بود، بلکه متشکل از کسانی بود که از جنوب هندوستان برای گوشه‌گیری و آسایش و مشاهده به آنجا آمده بودند... و بیخبر از همه جای جهان در گوشه صومعه‌ها به زندگی خود ادامه می‌دادند؛ نه هندویی مذهبان و نه بودایی مذهبان مالزی، تا آنجا که ما خبر داریم، هیچ یک متفکر یا فیلسوف برجسته‌ای از میان خود به جهان عرضه نکردند... (ص ۲-۴).

اسلام در لباس ما بعدالطبیعه صوفیانه به مجمع‌الجزایر وارد شد. از طریق

تصوّف بود که روح دینی عقلی‌گرانه و استدلالی‌گرانه به عقلهای پذیرای مردم راه یافت و سبب پیدایش یک عقلی‌گری و استدلالی‌گری شد که در دوران پیش از اسلام وجود نداشت. ظهور عقلی‌گری و استدلالی‌گری را می‌توانیم همچون روحی در نظر بگیریم که فرایند ایجاد انقلابی را در جهانینی مالی-اندونزیایی به راه انداخت، و آن را از جهان شکسته و خرد شده و اساطیر، که می‌توان آن را به جهان یونانی در دوران اولومپی تشبیه کرد، بیرون آورد و به جهان عقل و شعور و نظم و انضباط انتقال داد. انتشار اسلام سبب تبلیغ و رواج یافتن این اندیشه شد که خدایی وجود دارد که قدرت او در اختیار حکمت او است؛ و ارادهٔ آفرینش وی هماهنگ با عقل او. انسان خلاصهٔ آفرینش تصوّر می‌شود؛ این که در زندگی جهانی، انسان مقام نوشته پست پاکت و مهر پست آن را دارد. جوهر و لبّ انسان عبارت از آن است که وی عقلی و استدلالی است، و عقلانیّت وسیلهٔ ارتباط با حقیقت و واقعیت است. همین مفاهیم و مفهوم برابری روحانی میان انسان و انسانی دیگر است که به انسان متعارفی یک حسّ ارزشمندی و شرافت می‌دهد که در دوران پیش از اسلام در معرض انکار قرار می‌گرفت... (ص ۶-۵).

حاصل تحقیق معنی‌شناسی اصطلاحات کلیدی وابسته به مفاهیم خدا، هستی، وجود، زمان، دین، انسان، خود و ارادهٔ تغییرات بزرگی را آشکار سازد که به توسط عناصر اسلامی در جهانینی مالی-اندونزیایی پدید آمده است. عناصر همه روح‌داری‌گرانه (animistic) در جهانینی قدیمی، با مفهوم منطقی جهان پارمنیدسی (Parmenician) با همهٔ ملازمات آن، جای خود را به جهانی داده است که عناصر استدلالی‌گرانهٔ آن مستلزم اتومی‌گرانه و نیرویی‌گرانه بودن این جهان است. مفهوم «خود» اکنون حالت تجرّدی با درجهٔ بالا پیدا کرده است. خود به گروه مفاهیم مکانی-زمانی تعلق ندارد، و این به نوبهٔ خود بر مفاهیم ارادی و رابطهٔ آن با آزادی و اخلاقی بودن تأثیر کرده است. دلالت و اشارهٔ ضمنی در مفاهیم قدیمی، جای خود را به مفاهیمی تازه و متفاوت داده است. ارزشهای فرهنگی تازه جای قدیمیها را گرفته است (ص ۸-۷).

... در صورتی که هندویی‌گری و بودایی‌گری... نمی‌توانست چندان اثری برای تغییر دادن خصوصیت اساسی و جهانینی تمدن مالی-جاوه‌ای داشته باشد،

همین نگرش نمی‌توانست در مورد اسلام به کار گرفته شود. تفاوت‌های میان روح دین نخستین و دین اسلام، و جایگاه منشأ آنها، و محیط دینی آنها و نفوذهای مهم اولیّه آنها - بر روی تمدن جاوه‌ای در حالت اولی، و بر روی مالی در حالت دومی - چندان قابل ملاحظه است که پذیرفتن چنین دیدی به درجه بالا فریبنده و سفسطه‌آمیز است... هندویگری یک دین سامی نیست که بر روی توحیدی سازشناپذیر با روح تبلیغی بنا شده باشد. این درست است که صورتبندیهای مابعد طبیعی توحید سامی، در بعضی از ترازها، تقریباً شبیه به نظیر خود در هندویگران است، ولی به گونه پیروان هندویگری به آنها نمی‌نگرند، و به همین جهت چیزهایی را می‌بینند که مشابه با یکدیگر نیست. چند صورتبندی هندویگری - حتی در سرزمین اصلی آن - به صورت غالب طبیعت زیبا پیشناختی دارد... صورتبندیهای علمی آموزه‌های مابعد طبیعی دین را نمی‌توان گفت که تشخیص داده و شناخته و پذیرفته شده است. تمدن جاوه‌ای، بنابر طبیعت خود بیشتر جنبه فلسفی داشته و مابعدالطبیعه، غالباً به سود آنچه با دید جهانی بومیان سازگارتر بوده، در معرض تجاهل قرار گرفته شده است. آنچه مورد پذیرش قرار گرفت، هندویگری زیبایشناسانه و مورد قبول ذوق بود؛ و آنچه علمی بود، با تأکید بر عناصر عقلی و استدلالی و تحلیل منظم و منطقی، مطرود شناخته شد - و حتی در آن هنگام که مورد قبول قرار می‌گرفت، می‌بایستی نخست از غربال فن و هنر بگذرد و معلوم شود که جهانی‌بینی پیشنهاد شده با نگرش و نظر شاعران موافقت دارد، و آنگاه مورد قبول قرار گیرد، نه این که در این پذیرش، در درجه اول، نظر متفکران و فیلسوفان مقیاسی برای پذیرش باشد. هندویگری پوشیده شده با اشکالی نمادی است که جنبه زیبایشناختی و انسانشکلیگرانه دارند، و این بدون شک فراوان در تحت تأثیر زبانی بوده که وسیله بیان آنان را تشکیل می‌داده است. همین نتایج را می‌توانیم نسبت به زبان قدیم جاوه‌ای به دست آوریم. علاوه بر این، در این هر دو تمدن هندی و جاوه‌ای، شعر از ترجیحی بیش از نثر برخوردار بود... روح دینی اساسی اسلام توحیدی است که در لباس تصور یگانه وحدت و یگانگی خدا عرضه می‌شود (التّوحد). چون به صورت فلسفی و با میانجیگری خداشناسی استدلالی و

مابعد‌الطبیعه (علم‌الکلام و تصوّف) تصوّر شود، یک وجود‌شناسی (ontology) و جهان‌شناسی (cosmology) و روانشناسی مخصوص به خودش را در تصوّر مفهوم یگانگی هستی (وحدة الوجود) عرضه می‌کند. این وجودشناسی و جهان‌شناسی و روانشناسی را نباید به سادگی برابر با آنچه در افلاطونیگری و هندویگری عرضه شده در ودانتا (Vedanta) یکی گرفت، بدان جهت که بنیادهای آن در قرآن است که یگانگی آن خود را با تأثیر در هر یک از جنبه‌ها و مراحل زندگی مسلمانان آشکار می‌سازد. قرآن همراه با اسلام به مجمع‌الجزایر مالی-اندونزیایی وارد شد. حادثه‌ی مشابهی با این حادثه در دورانهای پیش از اسلام اتفاق نیفتاده است که تأثیری برابر با نفوذ و تأثیر قرآن داشته باشد، به همان گونه که هیچ کتاب مقدّس کاملی قابل مقایسه با قرآن در دورانهای گذشته وجود پیدا نکرده بوده است. تصوّر قرآنی از انسان به عنوان جانوری عاقل و استدلالگر و سخنگو، که می‌تواند با خرد و شعور (عقل) خود نشانه‌های (آیات) خدا را بفهمد و باز شناسد، هر چه بیشتر در رشد و تکامل آینده زبان مالی تأثیر داشته است که با تأکید درباره معنی «عاقل» (ناطق) به عنوان شایسته برای سخن گفتن (برکاتا-کانا، Berkata-kata) [یعنی سخنگو] آشکار می‌شود - تأکید بر ملکه سخن گفتن. حال باید توجه داشته باشیم که شایستگی برای سخن گفتن نیست که به عنوان عاقلی و استدلالگری در انسان مورد تأکید قرار گرفته، بلکه مهمتر از آن، شایستگی برای سخن گفتن روشن و آشکار چنین است؛ برای به کار بردن نمادهای صحیح و بدون ابهام، و علامات و نشانه‌هایی در تفسیر تجربه و آزمایش و واقعیت. در واقع، شاید هیچ کتاب قدسی دیگر چنین تأثیری بر روی انسانها از لحاظ اهمیت و یگانگی زبان نداشته است. تنها قرآن است که مدعی روشنی و آشکاری (مبین) است و آن را یکی از فضیلت‌های مهم خود می‌داند. از آن جهت زبان عربی را زبان بیان خود برگزیده است که تمایل علمی ذاتی نسبت به عربی [عربی پیش از اسلام، یک زبان دینی زیبایشناختی نبود که لغات آن عموماً همچون دیگر زبانها از راه سفسطه‌آمیزیها و اشتباهکاریهای اسطوره‌شناسی و رازوری و لغات فلسفی و مابعدطبیعی پر لغت و پر بار شده و به صورت زبان دینی زیبایشناسانه درآمده باشد، و از لحاظ هدف اسلام، در مقایسه با زبانهای

یونانی-رومی و فارسی فقیر می نمود و در کشورهای همسایه رایج بود (ص ۲۳).
 گزینش و ترجیح در آن بیشتر با نثر بود و نه با نظم (شعر)، و حتی در آن هنگام که
 بعدها شعر در موضوعات دینی و مابعدطبیعی به کار گرفته می شد، برتری آن تنها
 به دیدگاه علم عروض بستگی نداشت بلکه، مهمتر از آن، از دیدگاه عرضه کردن
 معنی، و تفسیر و توضیح به میانجیگری شرح (مشتق از ریشه معنی «باز کردن» یا
 «تفسیر کردن معنی واقعی») صورت می گرفت. یک علم عروض اسلامی از قرآن
 استخراج شد؛ و قرآن همچنین منبع نیرومندی برای زبان عربی و صرف و نحو
 آن شد. قرآن، علاوه بر این، در میان خود اعراب، سنت زبان مکتوب را آغاز
 کرد، و هر وقت که روایت شفاهی قومی مورد بحث قرار می گرفت، این امر بر اثر
 نفوذ قرآن بود که سبب ایمان آوردن آن قوم شده، و از انتقال خبر و روایتی به
 صورت شفاهی، آن را به صورت روایت ادبی نوشته شده عرضه می کردند. همه
 اقوام مسلمان شده عربینویسی را پذیرفتند، و هر جا که لازم بود، حروف تازه‌ای
 را اختراع می کردند تا خصوصیات صوتی و تلفظی را که در زبان عربی وسیله‌ای
 برای بیان کردن آن وجود نداشت، به وسیله آن نمایش دهند، ولی این حروف تازه
 همه مبتنی بر خطنویسی طرح و عرضه می شد... [فرهنگ] اسلامی در مقابله با
 هندویگری و بوداییگری، یک فرهنگ علمی و ادبی است (ص ۲۱-۱۹).

هنگامی که قرآن به اعراب رسید، در حالی که ستاینده وضوح و عقل بود،
 خود را کتابی عربی و آشکار شده (کتاب در فُصَلت آیاتُه) و بدون کجی و اعوجاج
 (غَيْرَ ذِي عَوَجٍ) معرفی کرد. از طریق مقایسه نسبی، تا آنجا که دین زیبایشناختی
 مورد توجه قرار می گرفت، ارتباط میان زبان عربی از یک سو، و زبانهای یونانی-
 رومی و ایرانی-فارسی از سوی دیگر، همچون ارتباط میان زبانهای مالی و
 جاوه‌ای قدیم جلوه‌گر می شد که این آخری زبان دینی و ادبی غالب و
 زیبایشناختی و زبان دینی مجمع‌الجزایر محسوب می شد. از لحاظ
 معیشناختی، جاوه‌ای قدیم کمتر از مالی قابلیت شناختن و پذیرفتن لغات قرآنی
 را داشت، چه فهمیدن قرآن به توسط آنان بیشتر پوشیده از ابر ناهمی بود و سبب
 پیدا شدن اشتباه در مفاهیم و اندیشه‌هایی می شد که در آن زبان به صورتی محکم
 و ریشه‌دار وجود داشت که در گفتار دینی زیبایشناختی، به کار می رفت (ص

۲۴-۲۳).

...زبان مالی در معرض یک تغییر انقلابی قرار گرفت؛ گذشته از این که با پذیرفتن کلمات فراوانی از زبانهای عربی و فارسی و رواج یافتن آنها، مهمترین و اصیلترین وسیله برای پذیرفتن اسلام در سراسر مجمع‌الجزایر شد، و چنان بود که در قرن ۱۶/۹ حالت یک زبان دینی پیدا کرد، و اولویت و استیلای زبان جاوه‌ای را از میان برد... ادبیات مالی شکوفان شد - و دلایلی برای پذیرفتن این مطلب وجود دارد که آن حتی در دوره اسلامی نشأت پیدا کرده است. قرنهای ۱۶/۹ و ۱۷/۱۰ شاهد برومندی و اوج گرفتن بیرقیب نوشته‌های فلسفی و تصوّفی و خداشناسی استدلالی بود. نخستین ترجمه مالی قرآن با شرحی مبتنی بر تفسیر مشهور بیضاوی، و ترجمه‌ها و شرحها و آثار تازه درباره رازوری فلسفی و علم کلام استدلالی در همین دوره به وجود آمد که نماینده طلوع استدلالیگری و عقلیگری در مجمع‌الجزایر شد که پیش از آن در هیچ جای آن وجود نداشت. از لحاظ آنچه من پیش از این در تحت عنوان مرحله II درباره فرایند اسلامیت سخن گفتم، این دوره از آن جهت اهمیت داشت که فرایند منقلب ساختن جهانبینی مالی - اندونزیایی را به راه انداخت و آن را از توجّه به زیبایی منحرف و به طرف توجّه به علم هدایت کرد. عامل اساسی در این انقلاب فرهنگی نورانیت و روشنی یک مفهوم و تصوّر تازه‌ای از وجود و هستی بود که به توسط اسلام وارد آن سرزمین شد. فهم صحیح همین مفهوم هستی بود که سازنده شدّت یافتن درونی فرایند اسلامگرایی شد. زبان مالی، به نظر من، چنان می‌نماید که، در نتیجه به کار افتادن آن به عنوان وسیله انتقال مباحث فلسفی به مجمع‌الجزایر، رشد و تکاملی تازه پیدا کرد و در جریانی تازه قرار گرفت. این جریان تازه، محتملاً در باروس آغاز شد که مرکز آن پاسی (بعدها آچه)، قدیمترین مرکز آموزش زبان عربی در مجمع‌الجزایر قرار داشت، و از آنجا به جاهای دیگر انتشار یافت. از خصوصیات جریان تازه، ایجاز و بی‌شاخ و برگ و سبک روشن، و پرداختن آن به زبان و لغت عربی اسلامی بود؛ زبانی را عرضه می‌کرد که استدلال منطقی و تحلیل علمی آن بدون شک به توسط نویسندگان آن - صوفیان، دانشمندان، مترجمان و شارحانی - رواج یافت که خود در زیر سلطه و نفوذ قرآن

قرار داشتند و، چنانکه پیش از این اشاره کردم، به ستایش و تمجید روشنی و عقل در سخن گفتن و چیز نوشتن پرداخته بودند. از همین جریان تازه است که زبان ملی نوین امروزی، یا زبان مالی-اندونزیایی کنونی به وجود آمد، چه این جریانی بود که همه جا را فراگرفت و اسلام را در مجمع الجزایر گسترش داد... تاریخنویسان نوین مالی نیز باید به همین دوره منسوب باشند (ص ۲۹-۲۷).

... انتشار این زبان به توسط اسلام چندان گسترده بود که زبان رسمی کنونی ۱۰۰ میلیون نفر همین زبان بوده و شاید دومین زبان اسلامی از حیث گستردگی محسوب شود (ص ۲۷)... همراه با عامل تاریخی، عوامل زبانی و دینی به آنان آغاز کردند که فرایند آگاهی یافتن و خودآگاهی عقلی و استدلالی ملی و همگانی را نیز به حرکت برانگیزاند. نتیجه منطقی این فرایند پیشرفت و تکامل بزرگترین بخش مجمع الجزایر در میان ملت نوین اندونزیایی بوده که زبان مالی زبان ملی آن است (ص ۸).

... ورود اسلام آغازکننده دوران تازه‌ای در تاریخ مجمع الجزایر مالی-اندونزیایی به شمار می‌رود. بزرگترین گواه این انقلاب فرهنگی خود را در آن نوشته‌های تفسیری و توضیحی و جدلی متجلی می‌سازد که در قرن ۱۵/۸ تا قرن ۱۷/۱۰ نوشته شده و منعکس کننده تغییر طرز تفکر در جهان بینی ملت تمرکز یافته بر گرد یک طرز تصور از هستی است که با آنچه پیش از آن وجود داشته تفاوت دارد. این نیز «نوربخشی» و «نیروبخشی» و «استانده سازی» اسلام است که در پی آن، توگویی، با یک «تصحیح» به تغییر کامل انجامیده است. مابعدالطبیعه صوفیانه برای آن نیامد که، بر خلاف آنچه بعضی از دانشمندان چنان تصور می‌کنند، اسلام را با اعتقادات سنتی برخاسته از زمینه هندو-بوداییگری و سنتهای بومی دیگر هماهنگ سازد؛ برای آن آمد که به روشن کردن جدایی میان اسلام و آنچه که آنان پیشتر در این باره می‌اندیشند پردازد و آن را آشکار سازد. در واقع همه آن دوران، به گواهی نوشته‌ها، صرف دادن به پرسشهای فزاینده و پاسخ دادن به این پرسش می‌شد که طبیعت وجود و هستی چگونه است. این واقعیت که اصلاً چرا آن سؤال پیدا شده بود، از یک مسئله درونی آزموده شده به توسط مردمان مالی-اندونزیایی طرح شده بود، خبر

می‌دهد. چنین جدال یا مباحثه، یا پیدایش پرسشها را همگان می‌دانند که پیش از آن هم وجود داشته است، در صورتی که آمدن هندویبگری و بوداییگری با چنین مسائلی همراه نبود. اصطلاحات عمده‌عرضه شده با کلمات مالی در ارتباط با خدا و انسان و ارتباط میان آن دو و جهان، در معرض آزمایش و تمایز و قبول یا رد در ارتباط با اصطلاحات کلیدی عربی و کلماتی از لحاظ فلسفی مشابه با آنچه در ترجمه از عربی در دوران ترجمه صورت می‌گرفت، در آن هنگام که زبان عربی وسیله انتقال از یونانی به عربی و از فکر یونانی تأثیر پذیرفته بود.

انقلاب فرهنگی در فاصله قرنهای ۱۷/۱۰-۸/۱۵، منعکس کننده آغاز عصر جدید در مجمع‌الجزایر بود. مفهوم «نوین» در هیچ جا، به اعتقاد من، که دانشمندان آن را در زمینه مجمع‌الجزایر مالی-اندونزیایی، به همین جهت، درباره مسلمانان به کار می‌بردند، روشن شده نبود (ص ۳۰).

... دین در فرهنگ باختری همیشه از طریق محیط هنری انتقال پیدا می‌کرده است. خداشناسی استدلالی و پژوهشهای فلسفی درباره خدا پس از آن آغاز می‌شد که شناسایی بیشتری با فلسفه یونانی، و به صورتی جالب محالما یا دوگانه‌نما (پارادوکسال)، از طریق ارتباط با اسلام فراهم می‌آمد. فلسفه و علم خود را از دین جدا کردند، ولی با فنّ و هنر چنین نبود که به خاطر فقدان یقین، خود را از طلسم آن رهانیده بودند. ورود مسیحیت به اروپا، درست همزمان با ورود هندویبگری و بوداییگری به مجمع‌الجزایر، هرگز یک روشنگری تصوّر و مفهوم «هستی» را در پی خود نداشته است. این وظیفه، تا آنجا که به مسیحیت ارتباط پیدا می‌کرد، بر عهده فلسفه قرار گرفت که دین را به یک نظریه محض تعریف می‌کرد، و حتی پس از آن، انجام این کار در زمانهای تازه صورت پذیر شد. در واقع، می‌توان گفت که، شاید بدون مبالغه، خود طبیعت مسئله‌ای که در زرفترین زمینه فرهنگ باختری قرار دارد، ریشه در محرومیت‌هایی دارد که در آغاز مسیحیت، در ضمن جدالهای خداشناختی گریبانگیر آن شده بود و آن به نوبه خود سبب پیدایش همه گونه رشد و «تکامل» در فلسفه و علم و انسان‌بگری و هر چیز دیگری شد که امروز به لقب «نوین» شناخته می‌شود (ص ۲۲-۲۳).

... در خود اروپا، در تاریخ فرهنگی ملت‌های مسیحی باختری، مفهوم «نوین»

(modern) به عقب و به روحیه استدلالیگری و فردیگری و بین‌المللیگری بازگشت پیدا می‌کند که از قرن ۱۴/۷ پدید آمده بوده است. ولی، بار دیگر، آنچه سازنده چیزی است که نوین خوانده می‌شود، بسیار به دین وابستگی دارد. در تاریخ فرهنگی مسیحی غربی، خود دین، بدان گونه که به توسط کلیسا در معرض تفسیر قرار گرفته، سبب پیدا شدن ایستاری بوده است که به عنوان نوین خوانده می‌شود، بدان صورت که خود معنی اصطلاح برخاسته از این آموزه مسیحی است که سرانجام با کشیشان و روحانیان مسیحی به آرامش می‌انجامد... مبارزه و مخالفت با تعلیمات کلیسا بود که ایستار نوین را به وجود آورد، یعنی عقلیگری یا استدلالگری، فردیگری و بین‌المللیگری که در مغربزمین همیشه به آن همچون انسان‌نگری نظر می‌شده است. آشکارا چنین مفهومی نمی‌تواند به مسلمانان نسبت داده شود، چه در اسلام هرگز نه «کلیسا» به معنی مسیحی آن وجود داشته است و نه روحانیان کلیسایی، و استدلالیگری و فردیگری و بین‌المللیگری، بدان صورت که مسلمانان این کلمات را می‌فهمند، هرگز معنی مبارزه با دین را ندارد. جمله‌های بالا دلالت‌های ضمنی عمیقی بر این واقعیت دارد که ایستارهای فلسفی و دینی اسلام و مغربزمین (مسیحیت) متمایز از یکدیگر است (ص ۳۱-۳۰).

بعضی از «دلالت‌های ضمنی عمیق که ایستارهای فلسفی و دینی اسلام و مغربزمین (مسیحیت) متمایز از یکدیگر است»، در کتاب حاضر به صورت ملخص بیان شده است. با اشاره به مرحله از فرایند اسلامی شدن (اسلامگرایی) یاد شده پیش از این (ضمیمه، ص ۱۷۰) که در آن از این مطلب سخن گفته‌ام که «آنچه عموماً به نام «غربی شدن» یا غربگرایی نامیده شده، در این جا همچون دوام یافتن روحیه استدلالیگرانه و فردیگرانه و بین‌المللیگرانه تصور می‌شود که اساس و شالوده آن در زمانی قدیمتر به توسط اسلام تهیه شده بود»، من چنین گفتم:

... در مجمع‌الجزایر، آمدن استعمار باختری و همچنین تحمیل فرهنگ غربی که در قرن ۱۰/۱۶ آغاز شد، به یقین چنان به نظر می‌رسد که فرایند اسلامگرایی را متوقف ساخته و آن را به عقب انداخته بوده است. پیش از این دوره، نبردهای دیگری در جهان اسلام به صورت یک کل در کار بود، همچون اختلافات داخل سیاسی و پیدا شدن انحطاط در قدرت اقتصادی و سیاسی. علاوه بر این،

پیشرفتهای در میدان علوم از لحاظ فناوری (تکنولوژی) در اروپا، همراه با فقدان چنین پیشرفتهایی در جهان اسلام، سبب ضعیف شدن شدید این جهان شد. این حوادث مصیبت‌آمیز که در جهان اسلام اتفاق می‌افتاده، بازتابی در مجمع‌الجزایر نیز داشته است. ولی حضور اروپائیان در صحنه مالی-اندونزیایی و نظارت و کنترل آنان بر این ناحیه از قرن ۱۷/۱۱ آغاز شد که تا قرن حاضر آثار خود را بر روی مسلمانان باقی گذاشته است. در بعضی از بخشهای مجمع‌الجزایر، نفوذ غربی سبب پیدایش نظام ملوک الطوائفی دوران پیش از اسلام شد؛ در زمانهای نوین ما شاهد احیای تمایلات ملوک الطوائفی بوده‌ایم: عاداتهای قدیمی تهی از ارزشهای فرهنگی منطقی، عناوین باستانی، سنتهای درباری و غیره. دانشمندان غربی که در تدوین تاریخ مالی-اندونزیایی شرکت داشته‌اند، از ارزش و اهمیت مطالعه دربارهٔ اسلام و نقش آن در مجمع‌الجزایر کاسته‌اند. پیشداوری بر ضد اسلام، و ترس از آن، استعمار باختری را بر آن وا داشته است که از سیاست جدا کردن مسلمانان از دین اسلام پیروی کند، چنانکه قدرتهای هلندی و انگلیسی چنین می‌کرده‌اند. و این کار عموماً با کنترل کردن اداره‌های مربوط به دین، و در نتیجهٔ آن خود دین، از طریق گروههای فرمانروای محلی صورت می‌گرفته است. در عین حال، نظام آموزش و پرورش تعلیم مسائل اسلامی را مورد غفلت قرار داده است (ص ۹).

ولی، از سوی دیگر، آمدن غرب، که تنها از چشم‌انداز یک نمود فرهنگی و نه استعماری به آن نظر می‌شده، می‌تواند همچون ادامه‌ای از فرایند اسلامی شدن در نظر گرفته شود؛ می‌تواند چنان مورد ملاحظه قرار گیرد که روحیهٔ استدلالی‌گرانه را ادامه داده و آن را به صورت ابدی در آورده است که شالوده‌های آن بسیار دور پیش از این به توسط اسلام ریخته شده بود. در آن هنگام که از این دیدگاه نظر شود، و ملاحظه‌ای نتیجه بخش محرک آن باشد، اسلام، از لحاظی، مجمع‌الجزایر را برای مواجهه با جهانی که خواهد آمد، آماده ساخته است (ص ۹-۱۰).

پیش از این در همین کتاب (ص ۴۱) من اسلامی شدن را همچون آزاد شدن انسان، نخست از سنت جادوگرانه و اسطوره‌شناسی‌گرانه و همه روحدارگرانه و ملی-فرهنگی

مخالف با اسلام، و سپس از نظارت دنیویگرانه بر روی عقل و زبان او، تعریف کردم. فرد مسلمان آن کس است که عقل و زبان او دیگر در زیر نظارت جادوگری و اسطوره و خرافه‌پرستی و همه‌روح‌داریگری و سنت‌های فرهنگی و ملی مخالف با اسلام قرار نگرفته باشد. مقصود من، در آن هنگام که از غربگرایی مورد نظر قرار گرفته تنها از دیدگاه یک نمود فرهنگی که به دنبال فرایند اسلامی شدن (اسلامگرایی) آمده است سخن می‌گویم، در واقع از آن لحاظ است که اسلام آن جهانی‌بینی جادوگرانه را از جهانی‌بینی مالی-اندونزیایی بیرون رانده است. اسلام به این فرایند متلاشی ساختن جهانی‌بینی جادوگرانه آغاز کرده بود، و غربگرایی به همین فرایند ادامه می‌دهد که هنوز به صورت کامل انجام نشده است. از سوی دیگر، غربگرایی سنت‌های غیر اسلامی فرهنگی و ملی مخالف با اسلام را دوباره زنده کرده، و جریانی آموزشی و پرورشی و اداری و سیاسی را برای رسیدن به «رشد» دنیویگرانه را به راه انداخته است. تنها جاودانی شدن «روحیه استدلالیگرانه» است که شالوده‌های آن به توسط اسلام، مدتی دراز پیش از این ریخته شده بوده، و اگر اجازه پیشروی به آن داده شود که در جریان غربگرایی کنونی به پیشرفت خود ادامه دهد، بدون شک از چشم داشتن به هدف‌های دنیوی انحراف پیدا خواهد کرد، ولی فرایند اسلامگرایی هنوز به پیش می‌رود (العطاس، همان کتاب، ص ۲)، و در جهتی که در آن «اسلام مجمع‌الجزایر را آماده برای ورود به جهانی خواهد ساخت که خود آن را فراهم آورده است. آشکارا اشاره به جهانی دنیویده نیست، بلکه به جهانی اسلامیده اشاره می‌کرده است. یک جهان اسلامیده واقعاً جهانی است که طلسمزدایی شده یا، در درجه اول، از سنت جادوگرانه و اسطوره شناسیگرانه و همه روداریگرانه و ملی و فرهنگی مخالف با اسلام محروم مانده و سپس از معنی دنیوی آن نیز چنین شده است. جهانی که در آن از قدرت سیاسی و فرمانروایی - جز از خدا و پیامبرش و کسانی که از پیامبر پیروی می‌کنند - تقدیس‌زدایی شده؛ جهانی که در آن از همه ارزشها - جز ازان حقیقت و حق که به صورت جزئی در جهان بزرگ دینی و خوب در انسان و جامعه او بر وفق اسلام تجلی پیدا کرده - سلب تبرک و تقدس شده است؛ جهانی که معنی آن در زمان پیغمبر بزرگوار ما (صلوات الله و سلامه علیه) و اصحاب شریف او (رضی الله عنهم اجمعین) دیده شناخته و آزموده شده بوده است.

والله أعلم بالصواب
والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
وعلى آله واصحابه والتابعين
هم باحسان إلى يوم الدين

فهرست‌ها

فهرست عمومی و فهرست نام‌های خاص

در این فهرستها علامت ← برابر است با: رجوع کنید به
و پ یعنی پاورقی

فهرست عمومی

- و سلسلهٔ مراتب ۹۹-۱۰۰
- و نظام آموزش و پرورش اسلامی ۱۵۱
- و عدالت ۱۴۱، ۱۰۰
- و تصوّف ۱۱۵
- و حکمت ۱۴۲
- عبارت است از ۱۰۷-۱۰۹
- فقدان ادب ۹۷، ۱۱۵
- و فساد شناخت ۱۰۰
- علّت انحطاط و تنزّل ۱۱۶
- نتیجه‌ای از نادانی نسبت به اسلام
- ۱۱۸
- مستلزم فقدان عدالت است ۹۷
- مستلزم فقدان شایستگی برای
- شناختن رهبران صحیح است ۱۲۱
- محدودیت شناخت ۱۱۰
- انتشار سریع ۱۱۹
- علامت‌های فقدان ۱۰۲
- ارسطویی ۸
- فلسفهٔ ۳۲
- ارکان (اصول)
- الایمان ۷۳
- آباءِ یسوعی پس از نیکیه ۲۳
- آباءِ یسوعی پیش از نیکیه ۲۳
- آتمن Atman ۱۶۰
- الآخرة (جهان دیگر) ۳۸، ۳۹، نیز ← یوم
- الدین و یوم الحساب
- آرخه archē ۳۰
- آزادی freedom
- قدرت نفس ناطقه برای اجرای عدالت در
- حق خود ۱۳۳،
- نیز ← قوّت و وُسع
- آلمانی Germanic ۱۲۶
- آمدن عصر و زمان ۵
- آیه (کلمه، جمله، علامت، نماد) ۳۵، ۱۰۹
- ابراهیمی، سنّت ۲۷
- اجتهاد ۱۱۳، ۱۲۴
- إحسان (کمال تقوی و فضیلت) ۶۱ پ ۶۸.
- أخوّت (برادری) ۶۸
- إدائة (محکومیت) ۴۸
- ادب
- و آموزش و پرورش ۱۴۴-۱۴۱

- ۱۳۸ الاسلام
 استیسلام (اطاعت کامل) ۵۸
 اسلام (اطاعت) ۱۸، ۲۶
 مفهوم تغییر، تکامل و پیشرفت ۸۰
 تعریف ۶۶
 عینی - ذهنی اسلام ۶۶ پ، ۶۸-۶۷،
 ۷۱
 نیز ← دین وحی شده
 اطاعت در خدمت ۶۶
 نیز ← مؤمن، مسلم و اَسْلَمَ
 اسلام
 و تغییر تمدن مالی - جاوه‌ای ۱۶۳
 رسیدن اسلام ۱۶۰
 سازمان‌های آموزشی و پرورشی ۱۶۱
 اصول ۱۳۸
 روح دینی اساسی ۱۶۴
 هدف از علم اخلاق ۱۳۴-۱۳۳
 هدف از جستجوی شناخت ۷۸
 دین ۷۹، ۸۱
 طلوع ۹۳
 «دُنُیُودَه» ۱۱۲
 «دُنُیُوشِ» ۱۱۳
 دین جهانی ۹۲
 اسلام‌زدایی deislamization ۴۴-۴۳
 اسلامیت، اسلامی شدن Islamization
 ۴۳-۴۰، ۱۷۲-۱۷۱
 عناصر ۱۱۹
 تعریف شده ۴۲-۴۰
 شدت یافتن فرایند ۱۶۷
 عربی ۴۲
 زبان ۴۱
 در مجمع‌الجزایر مالی - اندونزیایی ۱۵۸،
 سه مرحله ۱۵۹
 اندیشه و عقل ۴۱
 شناخت نوین ۱۵۳
 اَسْلَمَ ۵۷، ۵۸، ۶۵ پ ۷۴
 الاسماء (نامها) ۱۳۱
 اطاعت submission
 بنا بر نظر اسلام ۵۸، نیز ← اسلام
 واقعی ۵۷، ۶۰، نیز ← اَسْلَمَ
 نظام‌هایی از اشکال ادیان دیگر ۵۹
 کلی ۶۳
 از روی بی میلی ۶۰
 اقیانوس هند ۹۶
 إله (معبود) ۱۳۱
 امانت ۶۰، ۱۳۲
 اُمَّت (ملت) ۲۹، ۶۷
 الإنجیل ۲۴
 انسان
 و نظام اسلامی آموزش و پرورش
 مفهوم نمایش جهان صغیری ۱۳۴
 دو روح دارد ۱۳۳، نیز ← النَّفْس
 «در کودکی» ۲۱
 جایگاه به وجود آمدن دین ۱۳۴
 انسان بالغ ۲۱
 انسان مسلمان ۶۲
 انسان دنیوی ۱۴۶
 دنیوش انسان ۳۷

- انسان جهانی ۱۴۵-۱۴۷
 غربی (باختری) ۲۲، ۳۳
 الإنسان الکلیّ الکامل ← انسان جهانی
 انقلاب کوپرنیکی ۳۲
 اولومپیاپی olympian ۳۰، ۱۶۲
 اولیاء (دوستان خدا) ۱۱۴، ۱۳۷
 اونیورسیتاتم universitatem ۱۶۲
 اهل التصوّف ۱۰۴، نیز ← تصوّف
 اهل الطّریق ۱۱۵
 اهل الكتاب ۱۸، ۵۹
 برهمن ۱۶۱
 بقاء (دوام یافتن) ۸۰
 بودن، هستی، وجود being
 تصدیق ۸۳
 ممکن ۷، ۸
 در فکر ۸
 واجب ۸
 جهان ۹، ۱۰
 انسان ۸
 یا وجود ← وجود existence
 کمال ۸۳
 نگرش اسلام درباره حقیقت ۸۰
 و میثاق ۸۲
 بوزانتین byzantine ۹۵
 بیع (خرید و فروش) ۶۱
 پارمینیدیسی parmenidian
 نظریه حقیقت ۵
- فکر و هستی ۷
 جهان ۱۲۹
 پرستش جوانی ۸۶
 پرومتهای Promethean ۱۲۹
 تأدیب education، در برابر تربیت
 ۱۴۳ پ ۱۲۳
 تئوس Theos ۱۰
 التّجارة (بازرگانی) ۶۱
 تراژدی ۱۲۹، نیز ← فرهنگ و تمدن غربی
 ترکیب توماسیگرانه ۹ پ ۱۴، ۳۳-۳۰
 تصوّف ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۵
 و اسلامیّت ۱۵۹
 و طلوع عقلیگری و استدلالیگری ۱۶۲
 و وحدة الوجود ۱۶۴
 تعلیم و تربیت Education
 مسئله اساسی ۱۱۰
 تعریف و هدفهای ۱۴۱
 نظام اسلامی ۱۵۱
 نیز ← ادب، تأدیب
 تقدیسزدایی سیاست desacralization of
 politics ۱۶، ۲۹
 خاصّ ۳۸
 تقریر (تأیید بدون سخن گفتن) ۸۴
 و شریعت ۱۳۷
 تنگه‌های مالاکا ۹۷
 جامع (مسجد) ۱۴۴
 جاهلی ۱۲۰

- جدل (مجادله، مناقشه) ۱۴۶
جستجو برای یافتن هویت و معنی زندگی ۸۷
جهل (نادانی) ۴۳
و نافرمانی ۱۳۲
نیز ← نسیان
- چشم‌انداز حقیقت truth perspective
۲۴ پ ۲۹
چینیان ۹۲
- حال (وضع روحی) ۶۶ پ ۷۶
حدّ (تعریف) ۱۳۶
حدیث ۱۳۵، ۱۴۲
حساب الصّحیح ۵۶ پ ۵۷
حصول (حضور معنی چیزی در ذهن) ۱۶۰
حکمت ۷۳، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۳۷
حلقه وین Vienna Circle ۸ پ ۱۳
حیفاً ۵۹، نیز ← دین القیم
حیص و بیص dilemma
مسلمانان ۹۸
نیز ← فقدان ادب، سرزنش مبنی
برخطای تصوّف
- خادم ۵۶
خبرهای خوش Glad Tidings انجیل ۲۵،
۳۷
خدمت ۵۲
خُسر (زیان) ۵۳
- خلیفه (جانشین) ۳۵، ۶۰، ۶۱، ۱۳۲
خلکیدون Chalcedon ۲۶
خوشبختی happiness ۶۹
شناخت تشخیص داده شده با عدالت
است ۱۳۴ پ ۱۱۸، نیز ← یقین
- دار (خانه)
الاسلام ۱۲۰
الحرب ۱۲۰
العلوم ۱۴۴
دان (بدهکار شد) ۴۸
در زمینه‌های دینی و روحی، بدهکار
شدن به خدا ۴۹
نیز ← وجود
نفسه ۵۳، ۵۴
داین، دائن (بدهکار) ۴۸
همچون طلبکار ۴۸ پ ۴۱
دئوس deus ۱۰
دماغه امید نیک ۹۶
دئی (نزدیک شد) ۳۸
دئیوش secularization
یک اندیشه ورزی ۴۴
و اسلام‌زدایی ۱۱۷
تطبیق شده با انسان غربی ۲۲
تعریف شده همچون ۱۵
و روحی‌گریزدایی ۱۲۳
ثمرات ۱۷
اسلام آن را طرد می‌کند ۲۲
اجزاء ترکیبی کامل کننده ۱۶، ۳۹

- طبیعت ۳۲
مسائل برخاسته از ۱۴
فرایند ۲، ۵، ۱۷
نتیجه ۲، ۱۹
ریشه‌های ۳، ۱۷، ۴۵
دنیوشگری secularizationism ۴۴، ۴۵
دنیوی secular ۱۵
مفهوم، ← الحیاة الدُّنیا
تعریف دین ۲۳
اندیشه ورزی و آموزش و پرورش ۱۰۷
دانشمندان مسلمان و فقدان ادب ۱۱۸
جایگاه ریشه، و میوه‌های ۲۰
دنیویگری secularism ۱۷
تمایز میان دنیوش و دنیویگری ۴۴
وامت ۱۰۷
- ذکر (به یاد آوردن) ۸۳
ذوق (چشیدن روانی) ۷۳، ۱۳۷، ۱۴۲
- رَبِّ (پروردگار) ۶۰ پ ۶۷، ۶۷، ۱۲۲، ۱۳۱
رَبِّج (سود، فایده) ۵۳
رَجْع (بازگشتن) ۵۲
همچون باران ۵۳
رُم Rome ۹۴، ۱۲۶
الرُّوح ۷۶، ۱۳۱
رونسانس Renaissance ۳۳، ۹۴
معنی ۳۴
رهایی یافتن از طلسم طبیعت ۱۶، ۳۴، نیز ←
دنیوش
- خاصّ ۳۸
زاویه ۱۴۴
زندگی
تأثیرات اسلامی ۹۴
و فلسفه ۱۲۷
- السِّرِّ (راز)
از روح ۷۶
از یک چیز ۱۳۱
سلب تبرک و تقدّس از ارزشها
deconsecration of values ۱۶
اسلام آن را طرد می‌کند ۲۷
خاصّ ۳۸
سنّت ۲۵، ۲۶
- (عمل تصدیق شده از پیغمبر)
۶۶ پ ۷۶، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸ نیز ← صلاة
نیز ← قول، فعل، تقریر
سنّة الله ۵۷
- شرح ۱۴۶
شریعت (قانون الهی) ۱۱۳
و اسلامیّت ۱۵۹
و شناخت ۱۳۵
و تصوّف ۱۱۳
فرمانبرداری از قانون خدا ۱۳۳
نیز ← قول، فعل، تقریر
شعر ۱۶۵
شکّ ۱۴۶

- شناخت knowledge
 در تراز احسان ۱۳۸
 چانش ۱۲۵
 بنا بر تصوّر تمدّن باختری ۱۲۵
 ضدهای ۱۴۶، نیز ← شکّ، ظنّ، میراء،
 جدل
 مغز و هسته ۱۵۴
 تعریفهای ۹۰
 تعریف شناختشناختی ۱۵۲، نیز ←
 حصول، وصول
 گونه نخستین ۷۷
 عطا شده از جانب خدا به انسان ۱۳۸
 پرده از روی اسرار هستی و وجود
 برمی دارد ۱۳۹
 مشتمل است بر ایمان و اعتقاد ۱۴۰
 اسلامیت شناخت زمان حاضر ۱۵۳
 بر دو گونه است ۷۳
 طبیعت ۱۳۵
 هدف از جستجوی ← غربی، اسلام
 ترقی بزرگترین فضیلت ۱۳۸
 وحی شده ۱۲۷
 گونه دوم ۷۷، ۱۳۸
 نیز ← علم، معرفت
 شهود intuition رؤیت دینی و فلسفی ۸۰،
 ۱۴۰ پ ۱۲۲
 شیء (چیز) ۳۶
 صاحب (مالک و دارنده) ۶۷، نیز ← ربّ،
 مالک
- صّحاح ۱۳۵
 صراط المستقیم (راه راست) ۷۴
 صفت ۱۳۱
 صلاّة (نماز) ۶۶ پ ۷۶
 صوفیان ۱۳۵
 طبیعت nature ۱۳۲
 طبیعیگری naturalism ۳۰
 ظالم (ستمگر) ۷۱
 ظلم (اشتباه) ۴۳
 عابد ۵۶
 عارف ۶۶ پ ۷۶، نیز ← معرفت و عبادت
 عالم صغیر microcosmos ۶۱، ۱۳۴
 عالم کبیر macrocosmos ۶۱، ۱۳۴
 عبادت (بندگی، خدمت)
 و عمل ۱۳۳
 و احسان ۱۱۳
 و شناخت روحی ۱۳۷
 جمع آن عبادات ۵۶، ۶۴، ۶۶ پ ۷۷، ۷۳
 یکی شناخته شده با معرفت ۱۳۸
 رساننده به معرفت ۶۶، نیز ← معرفت
 هدف انسان ۱۳۱
 خدمت و فداکاری ۶۱
 ذکر پیوسته و تفکر و مناجات ۸۳
 عبد (بنده) ۵۶، ۶۴، ۱۲۲
 عبری Helrew ۱۴، ۱۸
 عدالت justice
 و نظام آموزشی اسلامی ۱۵۱

- و نظام اسلامی آموزش و پرورش ۱۵۱
همچون مغز و هسته شناخت ۱۵۴
عوام (توده‌ها) ۱۲۱
عوّد (بازگشت) ۴۴، ۵۲
عهد ← پیمان
عين اليقين ۱۲۷ پ ۱۱۲
- غربی، باختری Western
آغازها و تاریخ گسترش ۳۰
اندیشه و فلاسفه ۱۰۵
انسان ۳۳، ۳۴، ۳۵
استعمار colonization ۹۶
پرستش جوانی worship of youth ۸۶
جستجو برای یافتن هویت و معنی
زندگی ۸۷
تاریخ عقلی ۱۱۷
جهانبینی و اسلام‌زدایی ۹۷
خداشناسی و علم ما بعد الطبیعه ۱۹،
۴۵
زندگی
نفوذهای اسلامی ۹۵
و فلسفه ۱۲۷
فرهنگ و تمدن ۱، ۱۷، ۹۰
جسم، روح، صفات و شخصیت ۱۲۹
جهانبینی و ارزشها ۱۲۶
روح جستجوگر ۱۲۸-۱۲۷
عوامل ناخودآگاه ۱۲۰
مواجهه بر ضد اسلام ۹۰
فلسفه و علم ۲، ۴۵
- تجلی خارجی ۱۳۳، نیز ← ادب
در اسلام ۱۳۳
در ارتباط با نخستین و دومین گونه
شناخت ۱۳۹، نیز ← عدل
عدد المستوی ۵۶ پ ۵۷
عدل justice ۶۹، ۷۰
مستلزم شناخت است ۷۲
همچون مغز شناخت ۱۵۴
نیز ← عدالت
عرض accident ۱۳۱
عقل
همچون خردمندی و دانایی ۳۱
ذهن و خاطر ۶۶
جایگاه شناخت ۱۳۱
شعور و فهم ۱۶۴
عقلیگری، استدلالیگری rationalism ۳۰،
۱۱۲
علم right cognition ۶۶ پ ۷۶
علماء ۳۹، ۱۰۴، ۱۳۵
فاسد ۱۱۰، ۱۱۱
غوطه‌ور در فقدان ادب ۱۱۸
مردمانی دارای نیروی تشخیص عقلی و
روحي ۱۱۶
گذشته ۱۲۳
العلم اللدنی (شناخت روحی) ۱۱۴، ۱۳۵،
۱۳۷، نیز ← حکمت
علم باز open science ۲۴، ۲۶
عمل (کردار، کار عبادتی) ۱۳۳
وفا کردن به پیمان ۱۳۳، نیز ← عبادت

- گسترش جغرافیایی ۹۷
 مسیحیت ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۳۴
 مفهوم دین ۲۶
 مفهوم شناخت ۱۱۷
 مفهوم عدالت ۷۸
 هدف جستجو و شناخت ۱۳۰-۱۲۹
- فرض (واجب) ۶۶ پ ۷۶
 عین ۷۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۵
 کفایت ۷۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۵۵، نه
 بر همه واجب ۱۵۵
 فطرت (حالت اصلی) ۴۱
 حالت طبیعی وجود ۵۶
 همچون دین ۵۷، ۱۳۱
 فعل (اعمال نمونه) ۸۴
 فقه ۱۵۹
 فلاسفه ۱۰۵، ۱۳۵
 فناء (نابود شدن) ۸۰، ۸۵
 الفنون (هنرها یا علوم) ۱۳۶
- قانون وحی شده Revealed Law
 شریعت ۲۳، ۲۵، ۴۵، ۶۱
 قَدَر ۱۰۴
 قرض (وام) ۵۵
 قضاء ۱۰۴
 القلب (دل) ۳۲، ۶۶، ۶۶ پ ۷۹، ۷۶
 قوانین روحی ۲۶
 قوّت (توانایی) ۷۲ پ ۸۲
- و آزادی نفس ناطقه ۱۳۳
 قوّت ذاتی در بدن یا در اندام ۱۴۵
 قول (کلمات پیامبر) ۷۲ پ ۸۲
 و شریعت ۱۳۷
- کاتولیک Catholic ۱۷۵
 کارولنژی carolingian ۹۴، ۹۵
 کافر (بیدین) ۶۰ پ ۶۷
 کثرت (فزونی) ۸۰
 کذب (دروغ) ۷۱
 کسبی (تحصیل شده) ۱۳۸
 کشف (رؤیت روحی) ۷۳، ۱۳۷، ۱۴۲
 کفر (بیدینی) ۶۰ پ ۶۷
 کلام، علم (خداشناسی استدلالی و
 اسلامگرایی (اسلامیت)) ۱۵۹
 و وحدت وجود ۱۶۴
 کلمه شهادت (گواهی) ۶۶
 نیز ← کلمه التّوْحید
- گره کور Gordian Knot ۱۱
- لسان (زبان) ۶۶
- مَأْدِبَةٌ ۵۰-۴۹
 مالک (شاه) ۵۵، ۵۶
 شاه مطلق ۵۵
 مبین (آشکارکننده) ۱۶۴
 متکلمون ۱۳۵
 و اسلامگرایی ۱۵۹

- مُبتکر ۸ پ ۱۳
 مَجالس (محلّهای اجتماع دانشمندان و
 دانشجویان) ۱۴۴
 مجتهدون ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۴،
 نیز ← اجتهاد
 مجمع الجزایر مالی ۹۷
 محسوسات ۱۳۱
 محلّ (جایگاه) ۱۰۴، نیز ← مکان
 مدّعاة ۱۴۲
 مدَنّ ۵۰-۴۹
 مدینه (شهر) ۴۹
 مدینه النّبیّی ۴۹ پ ۴۲
 یک جهانشهر ۱۳۴
 مذهب ۱۱۱
 مراء (مجادله، نزاع) ۱۴۶
 مرّاتب ۱۱۴، ۱۴۲
 مُسلّم (مسلمان) ۱۸، ۶۷
 مشهد (چشم انداز) عدالت ۱۴۲
 معتزله ۱۳۵
 معرفت (شناخت) ۶۶ پ ۷۶، ۷۳، ۷۶
 المعروف ۲۷
 مقام ۱۵۳
 مُقرَّبون (فرشتگان نزدیک به خدا) ۱۰۰
 مکان (جایگاه) ۱۳۴
 مکتب ۱۴۴
 ملّت ۵۹، نیز ← دین الفیّم
 مَلکوت (قدر و مالکیت مطلق) ۵۵
 مملوک (بندۀ زرخرید) ۵۵، ۵۶
 موجود ۸۰
- مؤمن ۱۸، ۶۷
 می اندیشم cogito ۹
 میثاق پیمان
 ناطق (عاقل، استدلالگر) ۱۶۴
 نسبیگری تاریخی historical relativism ۱۰،
 نیز ← دنیوش
 نسیان (فراموشی) ۴۳
 علّت نافرمانی ۱۳۲
 النّفس (روح، جان) ۶۳، ۱۳۳، نیز ← ظلم
 نوینگر جدید neo modernist ۱
 نیقیة Nicea ۲۶
 وجود ۹
 موجود بودن ۵۰
 وحدت (یگانگی) ۸۰
 ودانتا Vedanta ۱۶۴
 وُسع (گنجایش، ظرفیّت) ۶۶ پ ۸۲
 و آزادی نفس ناطقه ۱۳۳
 وصول (دست یافتن نفس به معنی یک چیز)
 ۱۵۲
 هجرت ۱۳۵
 هُدی (راهیابی) ۱۳۲
 هسته و مغز شناخت ۱۵۴
 هوّی (میل طبیعی) ۱۵۵
 یقین ۸۰، ۱۲۷ پ ۱۱۲
 نیز ← علم یقین، عین یقین، حقّ یقین

جهانشناسی ۳۰، ۳۱	۱۲۶ Greece یونان
یونانیزدایی dehelemization ۵، ۷	Greek یونانی
	فلسفه ۱۹، ۳۰، ۱۶۸

فهرست نامهای خاص

- احمد (محمد) ۲۵، ۶۷، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۱۰۹
- ادموند هاسرل Edmund Hasserl ۷
- ارسطو Aristotle ۳۰، ۳۶
- اسپنسر Spencer ۱۰۵
- الأشعری ۱۰۴
- اکهارت، مایستر Meister Eckhart ۹۵
- اوتو نوریث Otto Neurath ۸ پ ۱۳
- اوگوست کونت August Comte ۲، ۱۰۵
- اوگوستین Augustine ۳۲، ۳۶
- ایزوتسو T. Izutsu ۱۰ پ ۱۵
- ایمانوئل کانت Immanuel Kant ۱۰، ۳۴
- اینشتین، آلبرت Albert Einstein ۸ پ ۱۳
- بارث، کارل Karl Barth ۳
- بارناباس، سنت St. Barnabas ۲۲
- بریجز، جی. اچ. Bridges ۲ پ ۲
- بولتمان، رودولف Rudolph Bultmann ۳
- بونا وانتور باگنورگیویی Bonaventure of
- Bagnoregio ۳۶
- بونهورف، دیتریش Deitrich Bonhoeffer ۲
- البیضاوی ۱۶۶
- آتیشا Atisha ۱۶۱
- آدم ۶۳، ۶۷، ۱۲۱
- آدولف هارناکی Adolf von Harnack ۶، ۷
- آکوئیناس، توماس Thomas Aquinas ۸،
- ۱۱، ۳۲، ۳۶، ۹۵، ۹۶
- آلبرت کبیر Albert the Great ۹۵
- آلفونسو دالبوکرک
- Alfonso d'Albuquerque ۹۷
- الأمیدی ۱۳۶ پ ۱۱۹
- آنری گانی Henri of Ghent ۹۵
- ابراهیم پیغمبر ۵۳ پ ۴۷، ۵۹، ۶۰
- ابلیس (شیطان) ۱۲۱
- ابن خزم ۱۳۶ پ ۱۲۰
- ابن خلدون ۱۰۵
- ابن زُشد ۹۵
- ابن سینا ۹، ۹۵، ۹۶
- ابن مسعود ۱۴۲
- ابن منظور ۴۷ پ ۴۰
- أبو هُرَيْرَةَ ۱۵۵

- پاپ جان بیست و سوم
۶ Pope John XXIII
- پارمنیدس
۸ Parmenides
- پاول
۲۵ Paul
- پاول تیلیچ
۲ Paul Tillich
- پاول فان بورن
۳ Paul van Buren
- پیر تیلارد دو شاردن
Pierre Tielhard de
- Chardin
۲ پ ۴
- پیرن، آنری
۱۵۸، ۹۴ Henri Pirenne
- تافتس، جی. اچ.
۱۶ پ ۱۰ J. H. Tufts
- التّهائوی
۱۱۹ پ ۱۳۶
- دارماکیرتی
Dharmakirti
- داگاما، واسکو
۹۷ Vasco da Gama
- دانته آلیگیری
۹۶ Dante Alighieri
- دانس اسکوتوس
۹۵ Duns Scotus
- دکارت، ر.
۱۹، ۱۰، ۷ R. Descartes
- دوارت، لسلی
۷، ۳ Leslie Dewart
- ۳۳ پ ۳۴
- دورانت، و.
۳ پ ۲ W. Durant
- رابینسن، جان ا. تی.
John A.T.
- Robinson
۴ پ ۸
- راسل، برتراند
۱۳ پ ۸ Bertrand Russel
- راوخ، گ. ا.
۲۹ پ ۲۴ G.A. Rauch
- راوخ، و.
۳۵ پ ۳۷ W. Rauch
- رایت، و. ه.
۱۶ پ ۱۱ W.H. Right
- روسو
۱۰۵ Rousseau
- زردشت
۲
- سودربلوم، ناتان
Nathan Söderblom
- سیسیفوس
۱۲۹ Sisyphus
- شلیک، موریتز
۱۳ پ ۸ Moritz Schlick
- شیلر، فریدریش
Friedrich Schiller
- ۱۶ پ ۲۴
- عضدالدین ایچی
۱۱۹ پ ۱۳۶
- علاءالدین
۱۲۲
- علی
۱۰۳
- عمر
۱۰۳
- عیسی پیامبر
۹۳، ۲۵، ۲۴، ۱۸
- الغزالی
۱۲۰ پ ۱۳۶، ۱۰۴
- الفارابی
۹۵
- فان پویرسن
Cornelius van Peursen
- ۱۷ پ ۱۵
- فان لویر، جی. س.
۱۶۰ J.C. van Leur
- فخرالدین رازی
۱۲۰ پ ۱۳۶
- فروید، زیگموند
۴ Sigmund Freud
- فون راد، گرهارد
۳ Gerhard von Rad
- کارلو، و. ا.
۱۵ پ ۱۰ W. E. Carlo
- کاکس، هاروی
۱۷ پ ۱۵ Harvey Cox
- ۱۷، ۱۷ پ ۲۵
- الکندی
۹۵
- کولانژ
Numa Denis Fustel de Coulange
- ۹۲
- کولومبوس
۹۷ Christopher Columbus
- کیرکگارد، سورن
۵ Soren Kierkegaard
- گوگارتن
۳ Friedrich Gogartem
- گیلسون، اتین
۷ Etienne Gilson
- مارتینو، ه.
۲ پ ۲ H. Martineau
- مارشال، ژوزف
۷ Joseph Marechal
- ماریتن، ژاک
۶، ۴، ۱ Jacques Maritain

- ۹۷ Amerigo Vespucci وِسپوچی، آمِریگو
- ۱۳ پ ۸ Ludwig Wittgenstein ویتگنشتاین
- ۳۲، ۹ William of Ockham ویلیام اوکامی
- ۱۶ پ ۱۱ W. Windelband ویندلبانڈ، و
- ۷ Martin Heidegger مارتین ہایدگر
- ۵ E.L. Mascall ماسکال، ا. ل.
- ۳ پ ۲ H.L. Mencken منکن، ہ. ل.
- ۹ P. Morewedge موروج، پ.
- ۱۰۵ Mill میل
- ۳۲ پ ۳۰ نصر، دکتور سید حسین
- ۲ Friedrich Nietzsche نیچہ، فریدریش
- ۱۶ Max Weber وبر، ماکس

in view, one of the principal means of attaining the aims and objectives of ISTAC is the publication of major works of illustrious Muslim scholars of the past together with the critical studies of the texts in order to introduce the brilliant minds that represent Islamic classical thought and tradition to the present and future generations. The availability of such sources will provide the Muslim nations with the fundamental basis for the promotion of its material and spiritual life. As part of our efforts to achieve this end, ISTAC has established a series entitled "Islamic Thought", devoted to translation and critical studies of Islamic texts on subjects dealing with theology, philosophy, and metaphysics, including the sciences of the Muslims pertaining to them.

We are pleased to announce that we have already published five volumes in this series. The publication of this series is done under our supervision with the able assistance of Professor Mehdi Mohaghegh, Distinguished Professor of Islamic philosophy at ISTAC, with the collaboration of the Institute of Islamic Studies of Tehran University. The present volume namely *Islam and Secularism* is the sixth in the series.

We pray to the Almighty God for success in this venture and solicit scholars and Islamologists from all over the world to help us in this important and worthy task.

PROFESSOR DR. SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS
Founder-Director
and Holder
Distinguished al-Ghazali Chair of Islamic Thought
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
MALAYSIA

Foreword

The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) was officially opened in 1991. Among its most important aims and objectives are to conceptualize, clarify, and elaborate the scientific and epistemological problems encountered by Muslims in the present age; to provide an Islamic response to the intellectual and cultural challenges of the modern world, and various schools of thought, religion, and ideology; to formulate an Islamic philosophy of education including the definition, aims, and objectives of Islamic education; to formulate an Islamic philosophy of science; to study the meaning and philosophy of Islamic art and to provide guidance for the Islamization of the arts and art education; to publish the results of our researches and studies from time to time for dissemination in the Muslim World; to establish a superior library reflecting the religious and intellectual traditions both of the Islamic and Western civilizations as a means to attain the realization of the above aims and objectives. A significant measure of these aims and objectives has in fact already been realized in various stages of fulfilment. ISTAC has already begun operating as a graduate institution of higher learning open to international scholars and students engaged in research and studies on Islamic theology, philosophy, and metaphysics; science, civilization, and comparative thought and religion. It has already assembled a respectable and noble library reflecting the fields encompassing its aims and objectives.

In order to learn from the past and be able to equip ourselves spiritually and intellectually for the future, we must return to the early masters of the religion and intellectual tradition of Islam, which was established upon the sacred foundation of the Holy Qur'an and the Tradition of the Holy Prophet. With this

ISLAMIC THOUGHT
(Al-Fikr al-Islami)

ISLAMIC THOUGHT
(Al-Fikr al-Islami)



مسجد مؤسسہ بین المللی اندیشہ و تمدن اسلامی، کوالا لامپور - مالزی

The Mosque of ISTAC

ISLAMIC THOUGHT

(Al-Fikr Al-Islami)

1. al-Razi, Muhammad ibn Zakariyya (d. 925 A.D.)
al-Shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh with introductions in Persian, Arabic, and English (Tehran: 1993).
2. al-Lawkari, Abu al-Abbas (fl. 11th cent. A.D.)
Bayan al-Haqq bi dīman al-ṣidq, part I: "Metaphysics", edited by I, Dibaji (Tehran: 1994).
3. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)
al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur: 1995).
4. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, Persian translation with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran: 1995).
5. al-Zahrawi (fl. 11th cent. A.D.)
Albucasis on Surgery and Instruments, Persian translation with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran: 1996).
6. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran: 1996).

ISLAMIC THOUGHT (AL-FIKR AL-ISLAMI)

VI

A Series of Texts, Studies, and Translations

Published by
Institute of Islamic Studies
Tehran University
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
Kuala Lumpur - Malaysia

Under the supervision of

M. MOHAQHEQH
Distinguished Professor
(ISTAC)

S.M. NAQIB AL-ATTAS
Founder-Director
(ISTAC)

Printed in Tehran 1996
Copyright ISTAC
No part of this publication may be reproduced in any form without the prior
written permission of the copyright owner.



International Institute of
Islamic Thought and Civilization
Kuala Lumpur – Malaysia



Institute of Islamic Studies
Tehran University
TEHRAN – IRAN

ISLAM AND SECULARISM

by

Syed Muhammad Naquib al-Attas

M.A. (Mc Gill), Ph.D. (London)

Founder-Director

International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)

Kuala Lumpur Malaysia

Translated into Persian

by

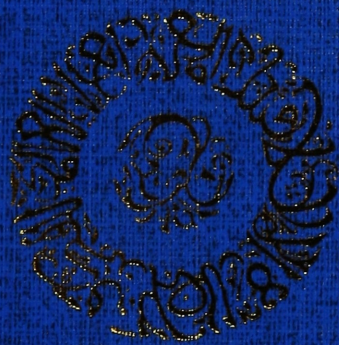
Aḥmad Ārām

Tehran Iran

1996 A.D./1416 A.H.

ISLAM AND SECULARISM

(Persian translation)



Professor Dr. Syed Muhammad Naquib al - Atlas

1996

TEHRAN - IRAN