

علم دینی از دیدگاه استاد شهید مطهری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۸/۰۷

محمدعلی سوادی*

چکیده

این پژوهش بر محور سه پرسش اصلی که عبارت است از: چیستی علم دینی، چگونگی و روش آن، با تکیه بر انسان‌شناسی و فطرت (خاص‌نگاه معرفت و گرایش‌ها)، واکاوی می‌شود. از نظر شهید مطهری، علم تجربی به مثابه یکی از اقسام معرفت، ارتباط طولی با سایر اقسام معرفت دارد و روش تجربی متقن، کاشف از امر واقع، برخوردار از یافته‌های نافع و برطرف‌کننده نیازهای فردی و اجتماعی جامعه اسلامی و هدف‌گذاری شده از سوی اسلام، علم دینی به شمار می‌آید و حجیت دینی دارد. علم دینی تملیقات فطری انسان را براساس عدالت (نه بیش یا کمتر از حق طبیعی) شناسایی و سهم هر کدام را رعایت می‌کند تا فرد و جامعه را به کمال شایسته خویش رهنمون شود. علم دینی بر پایه گرایش‌های متعالی انتخابی و آگاهانه و برخوردار از قداست است و نه باعث دین‌ستیزی می‌شود، نه دین‌گریزی.

* استادیار جامعه المصطفی العالمیه. Msavadi@gmail.com

ویژگی اخیر علم دینی به لحاظ بهره‌گیری از همه ادله معتبر معرفتی از جمله فطرت (نقش آفرین در قلمروهای نظر و عمل و نیز ارزیابی معرفت) و قلب و به‌ویژه همراهی مراتب مختلف دو مقوله (همواره سازگار و هم‌تکمیل‌گر) نقل و عقل در تمام مراحل شکل‌گیری علم دینی (توصیفی یا تجویزی) است. غایت علم دینی دست‌یابی فرد به برترین درجه کمال و نزدیک‌ترین مقام قرب و دست یافتن جامعه به صفات الهی است و فایده آن هموارسازی زمینه برای هدایت و مدیریت بهینه فرد و جامعه است. رسالت علوم انسانی - اجتماعی دینی، نشان دادن راه و تجویز راهکار دست‌یابی و قرب به کمال مطلق از میان مردم است. علم دینی به‌جای تحویل بردن انسان به طبیعت و تن‌وی، در پی شناسایی فطرت و استعدادهای درونی انسان و جامعه و پرورش دادن آنهاست. روش گردآوری این تحقیق، تحلیلی است.

واژگان کلیدی: استاد شهید مطهری، علم دینی، فطرت، انسان‌شناسی، علوم انسانی - اجتماعی.

مقدمه

بدون شک ضرورت تأسیس علوم انسانی اسلامی بر پایه مبانی، منابع (فطرت و نقل و عقل)، منطق و روش‌های معتبر از منظر اسلام (و غیرمنحصر به روش تجربی) آشکار است. انسان به عنوان محور علوم انسانی - اجتماعی، دارای دو جنبه فطرت و طبیعت و دو حیثیت فطرت‌گرایی و طبیعت‌گرایی است. عالمی که در دامن علوم فطرت‌گرا پرورش یافته باشد، ویژگی‌های یادشده در حدیث زیر از امام علی و نظایر آن را دارد؛ ولی عالمی که در دنیای طبیعت‌گرا تحصیل کرده باشد، طبعاً نمی‌تواند از صقع عالم فرودین ناسوت فراتر برود:

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد علمای فطرت‌گرا می‌فرماید:

«وَأَعْلَمُوا أَنَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُسْتَحْفَظِينَ عِلْمَهُ، يَصُونُونَ مَصُونَهُ وَيَفْجَرُونَ عُيُونَهُ، يَتَوَاصَلُونَ بِالْوَلَايَةِ، وَيَتَلَفَّوْنَ بِالْمَحَبَّةِ وَيَسَافِرُونَ بِكَأْسِ رُوبِيَّةٍ، وَيَصُدُّرُونَ بِرِيَّةٍ لَأَ تَشَوَّبُهُمُ الرِّيْبَةُ وَلَا تُسْرِعُ فِيهِمُ الْغِيْبَةُ عَلَى ذَلِكَ عَقَدَ خَلْقَهُمْ وَأَخْلَقَهُمْ فَعَلَيْهِ يَتَحَابُّونَ وَبِهِ يَتَوَاصَلُونَ فَكَانُوا كَتَفَاضِلِ الْبُذْرِ يَنْتَقَى فَيُؤْخَذُ مِنْهُ وَيَلْقَى قَدْ مَيَّرَهُ التَّخْلِيسُ وَهَدَّبَهُ التَّمْحِيسُ: بدانید که خداوند علمای اسلامی حقیقی (مجتهدان عامل) را نگهبان علم خود قرار داده است. ایشان راز خدا را حفظ و چشمه‌های خدا را جاری می‌کنند و آب‌های زیرزمین را بیرون می‌کشند، با هم وداد و محبت دارند و با یکدیگر مرتبط هستند (ارتباطی ناشی از محبت به هم یا پیوندی برآمده از ولایت الهی). به‌گاه ملاقات با یکدیگر، همانند دو عاشق و معشوق یکدیگر را جذب می‌کنند و از ملاقات با هم سیر نمی‌شوند و (از راه انتقال حقایق - ی که کشف کرده‌اند - به یکدیگر و استفاده از نور علم هم‌دیگر و تاباندن نور خود به دیگری و نشان دادن جام‌های معنویت به هم‌دیگر) از دانش یکدیگر سرشار می‌شوند» (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲ج، ص ۱۵۳).

از این‌رو زمان فراغ از ملاقات با یکدیگر، اشباع شده‌اند. خداوند چنان اخلاق و خوبی به آنها عطا فرموده است که نه در وجود ایشان شک و تردید و نه در میان آنها غیبت و بدگویی راه می‌یابد، محبت الهی ایشان را گرد یکدیگر جمع کرده است و خدا اینها را به هم مربوط و متصل ساخته است. اساس کارشان خداست و مثل اینها مثل بذر انتخاب‌شده‌ای است که انتخاب اصلح در میان آنها صورت گرفته است (آن‌گونه که کشاورز به‌گاه زراعت، بهترین دانه‌ها را انتخاب می‌کند) (ر.ک: رضی، ۱۴۰۷، خطبه ۲۱۴ / مطهری، ۱۳۹۲ج، ص ۱۵۴).

پوشش اصلی: با توجه به آثار برجای مانده از استاد مطهری، آیا می‌توان نگره

علم دینی ایشان را اصطیاد کرد یا نه؟

فرضیه: آثار مدون علامه مطهری، برای اصطیاد نگره اجمالی ایشان درباره علم دینی کافی است.

ساحت‌های مختلف علم دینی (معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و...) با فطرت مرتبط است. استاد مطهری می‌فرماید: «با اینکه در قرآن از فطرت بسیار یاد شده است، ولی هرچه انسان جست‌وجو می‌کند، در هیچ‌جا بحثی جامع راجع به آن پیدا نمی‌کند» (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۷۴). به‌رحال در این مجال محدود، ضمن تبیین مراد از فطرت (و وجوه تمایز آن با دیگر ادله معتبر معرفتی) به‌اختصار به برخی از آن ساحت‌ها و چگونگی ارتباط آن با فطرت و نیز مبادی و مبانی و مؤلفه‌های علم دینی می‌پردازیم.

الف) معرفت‌شناسی

علم دینی به‌سامان در گرو شناخت تمام ادله معتبر معرفتی، به‌کارگیری حداکثری، به‌جا و روشمند آنها برای شناخت یک موضوع است. به نظر شهید مطهری اگر شخصی نداند که استحاله شدن حقایق فطری نزد وی، به علت تبعیت او از امیال مادی است، می‌توان وی را آگاهی بخشید و زمینه بازگشتش را به سوی فطریات فراهم کرد؛ ولی اگر گرایش‌های فطری در افرادی مسخ‌شده باشند، ظاهراً راهی برای انتقال علم و تقویت تعقل در آنها وجود ندارد. به‌ویژه هنگامی که موانع رشد تعقل و راه‌های غلط دستیابی به علم (تبعیت از گمان، پیروی از سنت گذشتگان، تسلیم در



برابر اکثریت، وابستگی به عادت‌های اجتماعی، شتاب‌زدگی، ضعف در نقد کلام و پیروی از هوای نفس)، در این افراد رفع نشده باشد. جامعه‌ای که بتواند بنیان توانمندی‌های تعقلی و ادراکی و جهت‌اساسی‌گرایی‌های فطری را حفظ کند، با وجود جولان ظاهری باطل، می‌تواند حکومت حق را تثبیت و انسان‌ها را به آن سمت راهنمایی کند (ر.ک: همو، ۱۳۶۸، ص ۴۲-۵۵)؛ زیرا، بنا به جهان‌بینی اسلامی و بر طبق اصل فطرت، پروردگار متعال در متن خلقت به انسان، وجدانی شریف و روحی ملکوتی عطا فرموده است و همین وجدان شریف در دعوت اسلامی مخاطب قرار می‌گیرد (ر.ک: همو، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱).

این فطرت به مثابه جامع حقیقت‌های بنیادین معنوی ادراکی و گرایش‌های انسان، نقش مهمی در شناخت وجود فردی و اجتماعی او دارد. لوازم طبیعی و فطری وجود انسان، آثار خاص خود را در عرصه فردی و اجتماعی ایجاد می‌کند و در نتیجه شناخت این لوازم، امکان احاطه به واقعیت وجودی بشر به صورت عام و حتی تبیین کیفیت تغییرات تاریخی و وضعی او و مسیر و انتهای این تحولات را فراهم می‌سازد. در نگاه شهید مطهری به دلیل محدودیت شناختی انسان در سطوح گوناگون معرفتی (و به‌خصوص حوزه‌های گوناگون زیست انسان)، بدون یاری وحی الهی، شناخت و عمل فراهم نیست. ابعاد گسترده و دور از دسترس وجود انسانی وقتی با پیوند اجتماعی همراه شود، پیچیدگی شناختی بیشتری پدید می‌آورد. به‌ویژه در زمینه سعادت و شقاوت انسان و کیفیت وضعیت پس از مرگ او که (به مثابه یکی از مهم‌ترین

مراحل زندگی بشر) شناختی دقیق از آن وجود ندارد. همه اینها نیاز انسان به حمایت معرفتی وحی - نه به منظور تعطیلی عقل، بلکه در راستای عرضه سرنخ‌های شناختی و گنج‌های علمی درون انسان - در حوزه ادراک و عمل را افزایش می‌دهد. در نتیجه، با توجه به مبانی فکری شهید مطهری، در حوزه علوم اجتماعی، هرگونه استقلال مطلق معرفتی از منابع توحیدی، جز سرگردانی شناختی و دوری از غایت این علوم و پیش رفتن در مسیر خطا، نتیجه‌ای نخواهد داشت (ر.ک: حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۰۳).

همچنین فطرت آموزه‌ای قرآنی است و جایگاه ویژه‌ای در اندیشه استاد مطهری و در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی، اعم از دین‌شناسی، معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... دارد. استاد از فطرت به «أم‌المسائل» یاد می‌کند و در پاسخ به پرسشی، خود را «فیلسوف فطرت» معرفی می‌نماید (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ۱۶۰/رودگر، ۱۳۸۶، ص ۵۲)؛ هرچند به‌رغم اهمیت زیرساختی «نظریه فطرت» در اندیشه استاد مطهری، این نظریه به صورتی نامدوّن مطالعه درون‌دینی روی‌آورد استاد است، نه روش وی. ایشان در اثبات نظریه فطرت، از روش برون‌دینی - یعنی فلسفی - کمک می‌جوید. روش فلسفی ایشان آمیزه‌ای از روش تحلیلی منطقی و ارجاع به تجربه‌های فلسفی همگان است؛ یعنی ناشی از فکری فلسفی است که در همه افراد بشر هست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۳). با این حال نظریه فطرت در مفهوم‌سازی خاص استاد مطهری نقش کلیدی در نظام معرفتی ایشان به عنوان اساسی‌ترین مبنا ایفا می‌کند. این نظریه به تصریح استاد نه تنها انسان‌شناسی خاصی به میان می‌آورد، که حتی



مبنای حل مسائل فراوان بلکه محوری برای نظریه‌پردازی در تفسیر و تبیین بسیاری از پدیده‌ها، رفتارها و آموزه‌های دینی است. استاد مطهری به دلیل تعلق به سنت حکمت متعالیه صدرایی، به مطالعات میان‌رشته‌ای سامان بخشید و آنچه در این سامان‌بخشی اهمیت بنیادین دارد، تأکید بر نظام معرفتی سازگار در مبانی و سپس بنیان نهادن روشمند مسائل بر آن مبانی است (ر.ک: همان، ص ۴۵۲).

مختصات فطرت: از منظر استاد مطهری فطرت از ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان است (ر.ک: همان، ص ۴۵۵) و این تنها به یک عنصر از مفهوم‌سازی ایشان اشاره دارد. وی با مقایسه‌ای بین سه مفهوم طبیعت، غریزه و فطرت، ویژگی‌های فطری را ماورای حیوانی و مقدس می‌داند و از آنها با عنوان ارزش‌های انسانی یاد می‌کند و نیز بر اکتسابی نبودن یا ریشه در ساختمان انسان داشتن و آگاهانه و ثابت بودن آنها تصریح دارد (ر.ک: همان، صص ۴۶۸ و ۵۴۵). مراد وی از ثبات این ارزش‌ها، جهان‌شمولی و تغییرناپذیری آنها برحسب تحولات تاریخی، اجتماعی و طبقاتی است. نیز وی به دو گونه فطرت معتقد است: فطرت شناخت و فطرت احساس (ر.ک: همان، ص ۴۷۴)؛ و فطرت انسان جزو سرشت وی* و امری تکوینی (غیراکتسابی) است و فطریات انسان مختصاتی ویژه به روح انسان می‌بخشند. این فطریات در حوزه شناخت (ادراک و دریافت) و گرایش (خواست‌ها و میل‌ها)، با یکدیگر مانع‌الجمع نیستند، بلکه همراه با یکدیگرند. بنا به نظریه حکمای اسلامی، هر چند شاخه‌های

* در برابر طبیعت برای جمادات و غریزه برای حیوانات.

اندیشه، اکتسابی است، ولی انسان‌ها اصول (کم‌شمار و مشترک) فکرت را بالفطره می‌دانند. اصولی که نه آموختنی (و نیازمند به معلم و ترتیب قیاس دادن و صغری و کبری چیدن یا تجربه کردن و امثال اینها) است و نه استدلالی است؛ یعنی صرف عرضه شدن این مسائل به انسان، برای دریافتن آنها کافی است. البته انسان از بدو امر با فطریات ادراکی متولد نمی‌شود، ولی در فرایند شکل‌گیری تصورات در جامعه، به تدریج احکام فطری خود را نشان می‌دهند.

البته مقوله‌های دینی از یک سنخ فطریات نیستند. به لحاظ ادراک و فکرت، توحید و یکتایی آفریدگار برای بشر فطری است و عقل انسان بالفطره (بی‌نیاز به تعلیم و تعلم و مدرسه) آن را می‌پذیرد؛ یعنی یا بدیهی اولی است و دلیل نمی‌خواهد یا از قضایایی است که اگر هم دلیل‌خواه باشد، همیشه دلیلش همراهش است (قضایا قیاساتنها معها). همین قدر که انسان دو طرف قضایا (موضوع و محمول) را تصور نماید، ذهن بلافاصله به‌طور جزم حکم به رابطه میان موضوع و محمول می‌کند. مثلاً کودک همین که تصویری از کل و جزء پیدا نماید، در صورت برابر هم نهادن این دو، حکم به بزرگ‌تر بودن کل از جزء می‌دهد (ر.ک: همو، ۱۳۷۰، ص ۷۳-۹۹). نیز هرچند مهم‌ترین مباحث فطرت استاد در کتاب فطرت (در جلد سوم مجموعه آثار) (ر.ک: باقرزاده ارجمندی، ۱۳۸۱، ص ۹۵) هست که به‌رغم چاپ‌های متنوع (تا چاپ ۱۳۷۰)، هنوز به ویرایش نیاز دارد؛ زیرا استاد خود مجالی برای ویراستاری، تبیین مبانی و ادله فطرت نیافت و همین امر بر غربت این نظریه از منظر وی و مطهری‌شناسی افزوده است؛ چون شناخت ژرف اندیشه مطهری، در گرو شناسایی نقادانه رهیافت درون‌دینی ایشان

از نظریه فطرت است؛ هرچند برای اثبات نظریه از روش برون‌دینی (فلسفی) مدد می‌جوید (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۴۵۱-۴۵۲ و ۴۵۵ / فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۲۲). برای مثال در اندیشه علامه مطهری نظریه‌هایی نقش اصول نظام‌ساز را دارند. یکی از نظریه‌هایی که ایشان سعی در تدوین و نظریه‌پردازی آن دارد، اعتقاد به فطرت برای انسان است. استاد به برخی نتایج معرفتی نظریه فطرت تصریح کرده است؛ مانند نقش‌آفرینی این نظریه در تفسیر تکامل تاریخ (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۴) و مواردی است که سخنی نگفته است: مانند منطق فهم متون دینی و ترازوی نقد تفسیر متن مقدس (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶). همچنین به نظر فیلسوفان مسلمان انسان از یک سلسله‌معلومات فطری (غیراکتسابی) برخوردار است که هنگام تولد بالفعل همراه او نیست، ولی هرگاه به ذهن عرضه شوند، ذهن بی‌هیچ نیازی به دلیل، آنها را درمی‌یابد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۱۳).

ب) هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

انسان‌شناسی (فطرت‌مدار) و هستی‌شناسی علم دینی دو مؤلفه تعیین‌گر هویت این علم هستند و با ژرف‌نگری در مقوله فطرت آشکار می‌شود. انسان‌گرایی‌هایی دارد که ملاک و معیار انسانیت‌اند؛ گرایش‌هایی که اولاً نه با «خودمحوری» توجیه‌پذیرند، نه دیگر توجیحات مطرح‌شده درباره آن پذیرفتنی‌اند؛ ثانیاً انتخابی و آگاهانه‌اند.

۱. گرایش‌های فطری

برای نمونه به سه گرایش از موارد یادشده اشاره می‌شود:

انسانیتی که تمام مکتب‌های جهان از آن دم می‌زنند، چیزی جز امثال همین گرایش‌ها نیست. نیز گرایش‌های پنج‌گانه فوق حیوانی زیر در مورد انسان، امروز هم در تمام مکتب‌های الهی، حسی، مادی و شکاک، مطرح می‌شود: ۱. حقیقت‌جویی، کشف واقعیت، دانایی دوستی، علم‌آموزی، کمال‌گرایی و نقص‌گریزی؛ ۲. خیرخواهی و فضیلت‌دوستی (اخلاق‌گرایی)؛ ۳. زیبایی‌طلبی و جمال‌دوستی (هنرگرایی)؛ ۴. خلاقیت و فنانیت (نوآوری و ابتکار)؛ ۵. عشق‌ورزی و پرستش.*

۱-۱. گرایش کمال‌جویی

نسبت به مقولات فطری دینی، از منظر قرآن اصل خداگرایی، نیازمند پرستش و سپاس‌گزاری، توحید و گرایش به دین و دستورهای دینی، فطری دارند و هیچ نیازی به آموزش و استدلال ندارند (نه اینکه پیش از آمدن انسان به این دنیا، این گرایش‌ها معلوم انسان است). به‌جز امور یادشده، فطری بودن سایر امور دینی به مفهوم هماهنگی آن قوانین و آموزه‌ها با فطریات بشر است؛ یعنی اسلام گذشته از اینکه از نظر ایمان و پرستش خدا، پرورش‌دهنده یک احساس فطری است، از نظر قوانین و مقررات با فطرت و طبیعت و نیازهای واقعی بشر هماهنگ است.

* عشق واقعی به پرستش می‌انجامد.



پس گرایش‌های فطری پنج‌گانه و شناخته‌شده، از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرند و امیال اساسی روح انسان را نمایان می‌کنند. انسان به این فطریات خویش آگاه است و به دلایل زیر این مقولات پنج‌گانه، فطریات احساسی هستند و برای آنها به‌طورکلی دو توجیه ایجابی و سلبی وجود دارد:

۱-۱-۱. براساس توجیه ایجابی، همه این گرایش‌ها از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرند: حقیقت‌خواهی (حقیقت‌جویی) گرایشی است که در سرشت روحی انسان جای دارد و انسان حقیقتی است مرکب از بدن و روح و روحش حقیقتی الهی است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹). در انسان دو گونه عناصر طبیعی و غیرطبیعی وجود دارد؛ عناصر طبیعی انسان را به طبیعت وابسته می‌کنند و عناصر غیرطبیعی، همه خواسته‌هایی روحی و سرشتی‌اند و انسان را به اموری غیرطبیعی و غیرمادی (زیبایی و فضیلت‌دوستی؛ تمایل به خلاقیت، فنانیت و ابداع؛ حقیقت‌جویی و طالب حقیقت بودن)، رهنمون می‌شوند. نیز در انسان زمینه «عشق» (چیزی مافوق محبت) هست که انسان را از حالت عادی خارج می‌کند و او را از همه چیز می‌برد، خواب و خوراک را از او می‌گیرد و وی را چنان به معشوق خویش منحصر می‌کند که آن معشوق همه‌چیزش می‌شود و بین آن دو نوعی یگانگی پدید می‌آید. چنین تمایلی به پرستش معشوق، پرتوی از پرستش معشوق حقیقی انسان است (ذات مقدس باری تعالی)؛ یعنی عشق روحانی یافتن انسان به چیزی، زنده شدن همان عشق حقیقی به ذات مقدس حق تعالی است.

۱-۱-۲. توجیه دیگر براساس نفی فطریات احساسی است؛ یعنی وقتی

گرایش‌های یادشده فطری نباشند، لازم است برای همه اینها توجیهاتی از بیرون انسان جست‌وجو بشود. از واضح‌ترین مصادیق، گرایش انسان به علم و تقدیس علم است. در خصوص این گرایش ادعا می‌شود که انسان با حیوان فرقی ندارد؛ زیرا انسان نیز ب حسب غریزه در پی برطرف کردن نیازهای مادی خویش است و در زندگی اجتماعی منافع همگان اقتضا می‌کند که به ابزارهایی چون علم‌آموزی، وضع قانون و اصولی مانند عدالت توسل جویند. در این میان، عالمان که در پرتو علمشان بهتر می‌توانند مردم را بفریبند و بچاپند، مزورانه علم قداست علم را برمی‌افزایند و غارتگری بی‌حسابشان را حق طبیعی خویش و به حساب بهره‌مندی‌شان از علم وانمود می‌سازند. برای دیگر گرایش‌ها نیز توجیهاتی مشابه مطرح می‌کنند تا بگویند این گرایش‌ها خودشان در اصل هیچ قداستی ندارند و از معجولات و ساخته‌پرداخته‌های طبقات استعمارگر است و افراد و گروه‌های دارای منافع خاص، به آن قداست بخشیده‌اند. همچنین ادعا می‌کنند عشق و پرستش نیز به دلیل از خود بیگانه‌ساختن انسان اساساً بی‌معناست؛ زیرا هرگز با هیچ منطقی جور در نمی‌آید که شخصی عاشق دیگری شود و بخواهد همه چیزش را فدای او کند.

منتها برخی از مکتب‌های حسی این‌قدر شجاعت داشته‌اند که مدعی شوند این نتایج، برآمده از اصول مکتبشان است؛ ولی برخی مکاتب حتی چنین شجاعت یا ظرفیتی نداشته‌اند. در بحث فطریات علمی وقتی موج فلسفه حسی در اروپا پیدا شد، گروهی حسی شدند. از این گروه برخی واقعاً وفادار و ملتزم به لوازم حس‌گرایی شدند و جز امور ادراک‌پذیر توسط حواس، قبول نکردند



(هرچند چیزی را هم نفی نمی‌کردند)؛ این گروه اخیر به دو اصل وفادار ماندند:
 - حس ناشدنی نه نفی می‌شود، نه اثبات؛ زیرا حس نمی‌گوید حس ناشدنی
 معدوم است.

- مورد پذیرش تمام اذهان بودن بسیاری از امور، دلیلی بر محسوس و
 پذیرفتنی بودن آنها نیست؛ برای مثال بیشتر مردم اصل علیت («الف» علت است
 از برای «ب») را پذیرفته‌اند، ولی از نظر این دسته از حس‌گرایان، امر
 نامحسوسی است و تنها امر محسوس برای بشر توالی (تعاقب و معیت) حوادث
 این جهان با یکدیگر است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، صص ۳۳-۴۷، ۶۷، ۷۳-۱۰۳، ۱۳۳،
 ۱۸۴، ۱۸۶ و ۲۵۸ و ۱۳۹۲ ج، صص ۴۷-۵۳، ۷۴-۹۷ و ۱۱۴ و ۱۳۷۴ ب، صص ۲۰-۲۳ و
 ۱۳۷۴ الف، ص ۲۷).

ولی شهید مطهری که همواره دغدغه شناخت واقعیت دارد، با پذیرش
 محدودیت‌های شناختی و امکان خطا، شناخت را امکان‌پذیر می‌داند و بر این
 باور است که اولویت در هر سطح از شناخت، کشف واقعیت‌های مربوط
 به آن سطح و قوانین و سنن متناسب با آن است. این انگیزه بیش از آنکه
 معرفت را در حاشیه اراده قرار دهد (و واقعیت را وابسته به خواسته‌های
 انسان بنماید)، اراده را وابسته به معرفت می‌کند. از این‌رو شناخت استاد مطهری
 از انسان متناسب با واقعیت‌های روحی و جسمی او سامان می‌یابد.
 جسم انسان فقط بعدی از وجود انسان است و روح واقعیتی مستقل و
 دارای قوانین مخصوص به خود است. بنابراین برای شناخت بشر،
 معرفت نسبت به ابعاد گوناگون روح و آثار آن شایسته اهمیت بسیار است

و تأثیرات خود را در عرصه اجتماع به نمایش می‌گذارد. از این رو شناخت ابعاد اجتماعی وجود انسان به دلیل پیوند با واقعیت، شامل احکام عام وجود و لوازم خاص واقعیت منحصر به فرد خود می‌شود. در نتیجه، علم اجتماعی توصیفی امکان‌پذیر می‌شود که همه تجویزهایش از پشتوانه واقعی و تحت تأثیر حقیقت برخوردار هستند.

از منظر شهید مطهری در تبیین همه پدیده‌ها - از جمله پدیده‌های اجتماعی - محدوده تصورپذیر و قابل‌پذیرشی از استقلال آن پدیده نسبت به خداوند وجود ندارد. خداوند وجود مطلق و محور واقعیت در همه سطوح است و همواره باید نسبت علوم با این وجود مطلق و اقتضائات این وابستگی وجودی، تعیین شود و ساحت خلیفه‌اللهی انسان لحاظ بشود (ر.ک: حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۰۳). البته هرچند ظاهراً در انسان‌شناسی شهید مطهری وجه فلسفی نسبت به دیگر ابعاد اهمیت بیشتری دارد، ولی تأمل و مطالعه در مبانی انسان‌شناختی علوم* به صرف انسان‌شناسی فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه هر نوع نظریه‌ای درباره انسان به عنوان

* علوم اجتماعی با هر تعریفی که ارائه شود، با درک خاصی از انسان ارتباط می‌یابد. فهم پژوهشگر علوم اجتماعی از انسان می‌تواند در همه ابعاد فعالیت علمی او در این زمینه تأثیر بگذارد. از این رو تبیین و دقت در مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی نقش مهمی را در این حوزه ایفا می‌کند. ظاهراً بیشتر اختلاف‌های حوزه علوم اجتماعی به تفاسیر متفاوت نظریه‌پردازان از انسان بازمی‌گردد (احمدی افرمجان، ۱۳۹۲، ص ۸۳).

پیش فرض علوم انسانی- اجتماعی،* در دایره مبانی انسان‌شناختی علم جا می‌گیرد. تأملات انسان‌شناختی اعم از انواع انسان‌شناسی به مثابه رشته‌های علمی هستند و همین تأملات و نظریه‌های برخاسته از آنها می‌توانند پیش فرض و مبنای علوم قرار گیرند. آرای انسان‌شناختی شهید مطهری در همین چهارچوب بررسی می‌شود. انسان‌شناسی عقلانی- و حیانی شهید مطهری تأثیرپذیرفته از رویکرد فلسفی وی به حکمت متعالیه (به عنوان مکتب حکمی ایجادگر پیوند میان روش عقلایی و روش و حیانی در حوزه فلسفه) است.

البته در ظاهر اقتضائات خاص فلسفی یا فرهنگی مشهود در الگوواره‌های علمی یا جوامع، به لحاظ تراحم ذاتی درون انسان‌هاست؛ به این معنا که تراحم امیال بشر، در آغاز متناسب با الزامات مراتب گوناگون نفس انسانی است و اولویت‌بخشی هر یک از جوامع به یکی چند از گرایش‌ها، فرهنگ آنها را با محوریت همان‌گونه گرایش‌ها شکل می‌دهد. از همین رو، معمولاً

* علوم اجتماعی برخاسته از تفکرات منظمی در زمینه توضیح و تبیین نظم و تغییر اجتماعی است که دو مفهوم انسان- اجتماع یا فرد- جامعه در آن نقش محوری دارد (ر.ک: جمشیدیها، ۱۳۸۷، ص ۲۱). نیز نظریه اجتماعی ویژگی‌هایی دارد که آن را از دعاوی روزمره در حوزه مسائل اجتماعی تفکیک می‌کند. نظریه اجتماعی منظم‌تر و خودآگاهانه‌تر شکل می‌گیرد. نظریه پردازان اجتماعی معمولاً آرای خود را بر اندیشه‌های متفکران پیش از خود بنا می‌کنند. نظریه اجتماعی مبتنی بر داده‌های منظم و گردآوری شده درباره واقعیت‌ها و روابط اجتماعی شکل می‌گیرد. انتشار نظریه‌های اجتماعی موجب نقد و اصلاح آنها با هدف استفاده نظری پس از آن می‌شود.

می‌توان برای هر یک از جوامع، صفت یا صفات مشخصه‌ای را ذکر کرد که در آن جامعه نسبت به سایر صفات اولویت یافته است. نیز به‌طور معمول در جوامع علت انحراف‌ها و ناهنجاری‌ها، غلبه و رشد نامتعادل یک فضیلت اخلاقی به بهای غفلت از سایر فضیلت‌هاست. براساس این نگاه، رغبت عمومی مردم به حقایق و خصلت‌های فطری موجب می‌شود که آنها در مواجهه با غلبه مطلق باطل و سیطره عریان آن بر حق، باطل را پس بزنند و آن را نپذیرند. بر این مبنا اساساً میل به خوبی‌های فطری در انسان، بر تمایل به شر غلبه دارد و باطل همواره با تلبس و تظاهر به حق و ایجاد شبهه، موفق به پیشبرد اهداف خود می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۳ و ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲-۴۵ / حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۸۶-۸۷).

بنابراین انسان دارای دو «مَن» است: من علوی و من سفلی؛ یعنی هر فرد موجودی دودرجه‌ای است: در یک درجه حیوان است، مانند تمام حیوان‌های دیگر و در درجه دیگر دارای واقعیتی علوی است. انسان برحسب من ملکوتی خویش کمالاتی واقعی دارد (نه قراردادی). کار متناسب با کمال معنوی و روحی انسان، علوی و ارزشمند است، ولی کار نامتناسب با جنبه علوی وی، عادی و مبتذل است. چون انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان است، متشابه آفریده شده‌اند، دیدگاه‌ها و دوست‌داشتن‌هایشان همه یک‌رنگ می‌شود؛ یعنی از جنبه کمال صعودی و معنوی (به‌رغم تفاوت‌های بدنی و طبعی انسان‌ها)، همه دارای وضعی مشابه هستند و خوب‌ها و بدها (تمام فضیلت‌های اخلاقی اجتماعی و غیراجتماعی مانند صبر و استقامت و همانند آن) یکسان و کلی و همیشگی

می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۰۳-۲۰۹)؛ زیرا اصول تفکر انسانی (مشترک بین همه انسان‌ها) فطری‌اند (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۸۷-۵۰۱).

یعنی رمز بقا و جاودانگی یک چیز برای انسان یا خواستن آن از عمق غریزه و فطرت است یا وسیله بودن آن برای تأمین خواسته‌های اولیه و حاجت‌هایی است که خودشان مطلوب و هدف طبیعت و تمایلات بشر نیستند و انسان از عمق غریزه آنها را نمی‌خواهد؛ معارف و تعالیم اسلام هر دو ویژگی را دارد و باور به فطری (یا منطبق با فطرت بشر) بودن آنها، مستلزم تغییرناپذیری و جاودانگی (تبدیل و نسخ‌ناشدنی بودن) آنهاست (ر.ک: همو، ۱۳۷۴ الف، صص ۱۱ و ۱۳). بدین ترتیب ارزش‌های انسانی و اخلاقی، معنویاتی واقعی‌اند و می‌تواند در دسته «خیرهای معقول» قرار گیرند که همراه با تعالیم وحیانی لازمه تکامل وجودی انسان هستند (ر.ک: همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۵۴ و ۱۳۹۲ الف، ص ۲۳۳ / حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۹۲).

۱-۲. گرایش فضیلت‌دوستی

از دید شهید مطهری، اوج و کمال وحی برای پیامبران تحقق یافته است، ولی وحی دارای مراتب گوناگون است و الهام عمومی نسبت به همه انسان‌ها در حوزه اخلاق وجود دارد؛ هرچند در مورد حیوانات نیز به اذعان قرآن صورت پذیرفته است. الهام فطری و وجدانی انسان، نه می‌تواند نیرویی مستقل از جهان هستی و بی‌ارتباط با دیگر واقعیت‌های عالم باشد و نه بی‌دلیل و بی‌نیاز از الهام‌گر. همچنان‌که شناخت تکلیف بدون شناخت

تکلیف‌کننده، ممکن نیست.

نیز خاستگاه حس پیچیده محبت در انسان، «فطرت ناخودآگاه» (در برابر «شعور ظاهر») است. غیردوستی و کشش ترجیح محبوب بر خود، از محبت و وابستگی به خداوند و دوست داشتن هر آنچه او دوست دارد و تمایل انسان به خیر و زیبایی آن و از زیبا دیدن هر آنچه خدا زیبا می‌داند، نشأت می‌گیرد. اگر این تمایل فطری در شعور ظاهر انسان نیز نمایان شود، او به هر چیزی که در ذیل اراده خداوند است، گرایش می‌یابد؛ حتی اگر در شعور ظاهر، این ادراک حاصل نشود، باز به دلیل تمایل فطری به خیر و زیبایی، خداجویی در نوع انسان ظهور دارد و به همین دلیل، جلوه برخی فضایل اخلاقی (حتی در انسان‌هایی که دین‌دارانه زندگی نمی‌کنند) در آخرت و محضر الهی بی‌اجر نخواهد بود (ر.ک: احمدی افرم‌جانی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۲-۲۷۸ / حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۹۸-۹۹).

به دیگر سخن، گرایش‌های اخلاقی و تمایلات عام انسان‌ها به خیر و فضیلت، علم‌آموزی و کشف واقعیت، زیبایی، خلاقیت و ابتکار و در نهایت عشق و پرستش، گرایش‌های فطری شناخته‌شده‌ای هستند که امیال اساسی روح انسان را نمایان می‌سازند و امثال فطرت، آزادی، اخلاق، وجدان و کمال (مفاهیم بنیادین انسان‌شناسی علوم اجتماعی) و فطریات انسان در حوزه ادراک و گرایش، مختصاتی ویژه به روح انسان می‌بخشند و هرچند انسان از بدو امر با فطریات ادراکی متولد نمی‌شود، ولی در فرایند شکل‌گیری تصورات در جامعه، احکام فطری خود را نشان می‌دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲، ج.

صص ۴۷-۵۳، ۷۴-۹۷ و ۱۱۴ و ۱۳۷۰، ص ۸۰ و ۱۳۷۴، ص ۲۰-۲۳).

البته در این میان، داستان خودآگاهی فطری متفاوت است و انسان پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به خود از راه علم حضوری (حصولی یا اکتسابی) آگاه است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴، ص ۵۹-۶۰).

۱-۳. گرایش‌های عشق‌ورزی و پرستش

از نظر عارف، «من» واقعی تنها خداست و آگاهی به روح یا جان نباید خودآگاهی قلمداد شود؛ زیرا روح و جان تنها مظهری از خود است. صرفاً آن‌گاه که انسان از خود فانی شود و تعینات را درهم شکند و نبیند و از روح و جانش اثری باقی نماند (و این قطره جداشده از دریا، به دریا بازگردد و محو شود)، انسان از خود واقعی باخبر می‌شود و به خودآگاهی واقعی دست می‌یابد و خود را در همه اشیا و همه اشیا را در خود می‌بیند (ر.ک: همان، ص ۷۶)؛ زیرا در سینه بشر دو دل نیست که به دو جا سپارد: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب: ۴). با یک دل نمی‌توان دو دلبر داشت.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

عشق اولیای حق به جهان، پرتوی از عشق به حق است، نه عشقی در برابر عشق به حق. پیامبران به ذره‌ذره جهان عشق می‌ورزند؛ از آن‌رو که همه را از خدا و مظاهر اسما و صفات او می‌بینند. پیامبر (قهرمان توحید) هم خودآگاهی خدایی دارد، هم خلقی، هم درد خدا دارد و هم درد خلق و درد خلقی ایشان نیز منبعث

از درد حقی آنهاست؛ هدف‌ها و آرزوها و غایات آنها پله‌های بالا رفتن و بالا بردن مردم به سوی غایة‌الغایات (خدا) است (ر.ک: همان، ص ۷۷).

بنابراین برای رسیدن به غایت تربیت اسلامی، راهی جز بهره‌گیری از وحی الهی توسط انبیا نیست (بشر بدون انبیا نمی‌توانست روی خوش ببیند و تربیت انسان مبتنی بر انبیا بوده است. کسانی که تربیت نشده باشند، در هر صحنه‌ای وارد شوند- چه صحنه فقه و چه صحنه سیاست و... یعنی هم در ساحت نظر و هم در ساحت عمل- خطرشان بر بشر، خطرهای بزرگی خواهد بود). از همین روست که اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق از بزرگ‌ترین مهمات و اوجب واجبات عقلیه است؛ زیرا غایت تربیت اسلامی، انسان کامل شدن و رسیدن به لقای پروردگار است. برعکس نداشتن تربیت و تزکیه ملازمه داشتن با هلاکت دنیایی و اخروی است (تا تزکیه نشده‌ایم، مقام عمل برای ما خطرناک است). از همین رو انسان باید از آغاز همان کودکی تربیت شود و البته تا آخر عمر به این تربیت نیاز دارد و ساختن جامعه و تربیت جامعه، متوقف بر تربیت مریبان است؛ یعنی تربیت مقطعی نیست (تربیت مقطعی نیست و اصلاح خود مقدم بر همه چیز است) (لکنزایی، عیسی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۶۱-۶۲)؛ زیرا سیر انسان از عالم طبیعت به عالم بالاتر نیاز به تربیت دارد. به دیگر سخن، هرچند از اول در سرشت انسان هست که این انسان باید از عالم طبیعت سیر کند تا به آنجایی رسد که در واهمه انسان عادی نمی‌گنجد، ولی اینها همه به تربیت و تعاضد و سبقت‌جویی بر یک دیگر در امور خیر نیاز دارد. به بیان دیگر مبنای حقوق اجتماعی در اسلام مسابقه است، نه تنازع؛ به



عبارتی لازمه طبیعت زندگی نه جدال و منخاصمه (تنازع بقا)، که مسابقه است. جامعه میدان مسابقه است و افراد با بردن مسابقه و ابراز لیاقت و استعداد و فعالیت، از مواهب و حقوق برخوردار می‌شوند.

هنگامی که امیرمؤمنان علیه السلام در مسیر حرکت از کوفه به سوی لشکرگاه معاویه (در شام)، به سرزمین نینوا (کربلا) رسید، مشتی از خاک برداشت و بوید و فرمود: «وَأَهَّا لَكَ أَيْتُهَا التُّرْبَةُ لِيُخْشَرََنَّ مِنْكَ أَقْوَامٌ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ»؛ یعنی خوشا به حال تو که از تو گروهی محشور خواهند شد که بی حساب وارد بهشت می‌شوند. بعد با کاربرد وصف عشاق برای اصحاب امام حسین علیه السلام فرمود: «مُنَاحُ رِكَابٍ وَمِصْرَاعِ عَشَاقٍ: اینجا بارانداز سواران و قتلگاه عاشقان است» (ر.ک: قمی، ۳۶۸ق، ص ۲۰۶ / کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۸۳ / مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۹۰). هرچند در روایات عبارتی به صورت «من عشق العبادة واحبها»،* کم به کار برده شده است، ولی مفاد آن مطرح شده است؛ چنان‌که در دعای کمیل می‌خوانیم: «وَأَجْعَلْ... قَلْبِي بِحُبِّكَ مُتِمِّمًا». «مُتِمِّمًا» همان حالتی است که ما آن را «عشق» می‌نامیم. نیز در چند تعبیر دیگر در دعای کمیل نظیر این مطلب هست؛ یعنی مراد عبادت و اعمالی است که صرفاً به‌منظور محبت بی‌شائبه و ارادت خالص

* «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا، وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ، وَ تَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ، وَ تَفَرَّغَ لَهَا، فَهُوَ لِأَيُّبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا، عَلَى عُسْرِ أُمِّ عَلِيٍّ يُسْرًا: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: برترین مردم کسی است که عاشق عبادت شود؛ پس، دست در گردن آن آویزد و از صمیم دل دوستش بدارد و با پیکر خود با آن درآمیزد و خویشتن را وقف آن گرداند، و او را باکی نباشد که دنیایش به‌سختی گذرد یا به‌آسانی» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۸۳ ح ۳).

باشد، نه از سر ابراز نیاز و جلب احسان (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸).
 گر از دوست چشمت به احسان اوست تو در بند خویشی نه در بند دوست
 (سعدی)

در همین راستا، از منظر اسلام اگر واقعاً انگیزه طالب علم، حقیقت‌جویی و خدمت و تقرب به خدا باشد و علم را وسیله مطامع خود قرار ندهد و در خلال دانشجویی یا طلبگی بمیرد «شهید» از دنیا رفته است؛ این تعبیر، قداست و علو مقام طالب علم را می‌رساند (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ص ۷۵). در ورودی بهشت مجاهدان و شهدا، دری است که خواص اولیاءالله از آن در به جوار قرب الهی راه می‌یابند (ر.ک: همان، ص ۸۸-۸۹).

«منطق والا و ویژه شهید» توصیف‌ناپذیر است؛ ولی می‌توان گفت ترکیبی از اصلاح اجتماعی و عشق الهی است. منطق یک مصلح دلسوخته برای جامعه خویش و شور یک عارف عاشق لقای پروردگار خود است (ر.ک: همان، ص ۱۲۵). منطق شهید، منطق حماسه‌آفرینی، بسیار دورنگری، سوختن و روشن کردن، حل شدن و جذب شدن در جامعه برای احیای آن و دمیدن روح به اندام مرده ارزش‌های انسانی است؛ یعنی هیچ‌گاه منطق شهیدی مانند امام حسین علیه السلام نمی‌تواند با منطق منفعت و منطق سیاست انسان‌های عادی سازگار باشد. از همین رو وقتی اباعبدالله علیه السلام می‌خواهد به سوی کوفه برود، عقلای قوم (مانند عبدالله بن عباس و محمد بن حنیفه)، ایشان را منع می‌کنند و ابن‌عباس می‌گوید مردم کوفه به شما نوشته‌اند که ما آماده نصرت تو هستیم، شما هم به مردم کوفه بنویسید که عمال یزید را از آنجا بیرون کنید و وضع آنجا را آرام نمایید تا من



بیایم. حال اگر مردم پیش بردند، شما می‌روید و راحت کارها را در دست می‌گیرید و اگر شکست خوردند، شما هیچ زبانی نکرده‌اید. امام حسین علیه السلام به این پیشنهاد هیچ اعتنایی نکرد و گفت من می‌روم. ابن عباس گفت کشته می‌شوی. امام در پاسخ گفت: کشته شدم که شدم. ابن عباس گفت آدمی که می‌رود و حاضر است کشته شود، زن و بچه با خودش نمی‌برد. امام فرمود: باید اهل بیتم را نیز با خود ببرم. اهل بیتی که امام نسبت به ایشان فرمود: اهل بیتی نیکوتر و صلح‌رحم به‌جا‌اورتر و بافضیلت‌تر از اهل بیت خود سراغ ندارم.

امام حسین علیه السلام در شهادت‌نامه تاریخی خویش در باره اهل بیت و اصحاب خویش می‌فرماید: «فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ أَصْحَابًا أَوْفَى وَلَا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِي، وَلَا أَهْلَ بَيْتٍ أَبْرَ وَلَا أَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي»؛ من اصحابی بهتر و باوفاتر از اصحاب خود سراغ ندارم. خطاب به ایشان می‌گوید: من شما را حتی بر شهیدان از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و پدرم علی علیه السلام (در جمل و صفین و نهروان) ترجیح می‌دهم؛ زیرا شرایط خاص شما از شرایط آنها مهم‌تر است. وی با این اقدام هم از ایشار و نثارشان تشکر کرد و هم به مقام اختصاصی ایشان اعتراف. بعد فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ، بِهِ هَمَّهُ شَمَّا (اصحابم و اهل بیتم) اعلام می‌کنم که این قوم چون فقط شخص مرا مزاحم خود می‌دانند، اگر مرا از بین ببرند با هیچ‌یک از شما کاری ندارند. از من بیعت می‌خواهند که من بیعت نمی‌کنم. من تعهد بیعت را از عهده شما برمی‌دارم. پس حال که در چنگال دشمن گرفتار نیستید و از طرف من هم کاملاً آزاد هستید، هر کس می‌خواهد برود. هر یک از شما اصحاب، دست یکی از اهل بیت مرا (که کوچک یا دیار ناآشنا هستند)، بگیرید و از معرکه خارج کنید». اینجاست که

جمله‌های پرشکوه معروف از سوی اصحاب و اهل بیت علیهم‌السلام در پاسخ اباعبدالله مطرح می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، صص ۱۰۱-۱۰۴ و ۱۲۹-۱۳۰).

این‌گونه عشق، عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی از اموری هستند که انسان بنا به الهام فطری طالب آنهاست. تحقق این حالت در انسان، قدرتی در او ایجاد می‌کند که به دلیل ترجیح معبود بر خود، آزادی انسان از بند وجود ممتنهای خود حاصل می‌شود و با پدید آمدن امکان فراروی از مرزهای وجود خود و گرفتن رنگ محبوب، به لحاظ نامتنهای بودن محبوب، پیوند با خیر بی‌نهایت تحقق می‌یابد. میل به خیر نامتنهای از الهامات وجدان است و اساساً تصور خیرهای معقول برای انسان، همراه با ادراک عدم تناهی است و درک محدودیت از این امور وجود ندارد. به‌ویژه که فهم محدودیت در انسان، عموماً وابسته به اقتضائات و نقص‌های ماده است. بنابراین پرستش معبود بی‌نهایت، گرایش به عشق و آزادی را در وجود انسان تأمین می‌کند، ولی مواجهه با آزادی به عنوان کمال، هدفی و تلاش برای محدود ماندن انسان در بندهای وجودی خود، نه‌تنها آزادی مورد طلب وجدان را فراهم نمی‌کند که حتی نیاز فطری به عشق را بی‌پاسخ می‌گذارد. از نگاه شهید مطهری توجه توأمان به امیال و وظایف اخلاقی در صورت وجود تناسب بین آن‌دو و رعایت آن تناسب، امکان تأمین منافع فرد و جامعه را با هم پدید می‌آورد. گرایش‌های فطری با محوریت عشق و پرستش، در صورت نیاز جامعه و نوع انسان به از خودگذشتگی، این مطلوب را با نیاز فردی انسان به ایثار در راه محبوب پیوند می‌زند و در پرتو این معنویت

عام و نامشروط، آزادی دوجانبه تأمین می‌شود؛ آن‌چنان‌که در طول تاریخ انسان‌هایی با اصرار به ایثار، از نوع انسان حمایت کرده‌اند و حتی خطاکارانی خود اصرار بر مجازات‌های دشوار خویش و دستیابی به کمال توبه برای خود داشته‌اند. چنین وضعیتی صرفاً در مکاتب اخلاقی سرشار از عشق و محبت امکان تحقق دارد (ر.ک: حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰-۱۰۱).

پ) جامعه‌شناسی

انسان و جامعه احاطه علمی لازم و توانایی کافی برای برنامه‌ریزی جامع درباره سعادتهای دنیا و آخرت خویش ندارد. برخی فیلسوفان مدعی «خودبسندهی» انسان، مدعی ارائه طرحی کلی برای همه مسائل زندگی شده‌اند و گفته‌اند که راه سعادت و شقاوت را کشف کرده‌اند و با اعتماد به عقل و اراده، خویش را خوشبخت می‌کنند. ولی در جهان حتی دو فیلسوف یافت نمی‌شود که در مختصات این راه، وحدت نظر داشته باشند؛ زیرا ممکن نیست بشر هنوز خود را نشناخته باشد و نداند سعادتش چیست (و چگونه تحصیل می‌شود...) و بتواند شاهراه سعادت خویش را پیدا کند و جامعه را به کمال برساند. اینجاست که ضرورت نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی (یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم با هدف کمال انسان و تأمین سعادت همگانی) آشکار می‌شود؛ یعنی یک نظریه کلی که در آن، خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، خوب و بدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و بتواند منبع الهام تکالیف و

مسئولیت‌ها برای همه افراد باشد. بشر امروز بیش از گذشته به فلسفه زندگی نیاز دارد که بتواند دل‌بستگی به حقایق ماورای فرد و منافع را در وی ایجاد کند. امروز مکتب و ایدئولوژی از ضروریات حیات اجتماعی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴).

ت) نارسایی علم‌گرایی محض و عقل‌گرایی افراطی

برخی گمان کرده‌اند بشر به آن حد‌اعلای پیشرفت رسیده است و به کمک علم می‌تواند نیازهایش را برطرف نماید، تا جایی که برخی از نوگرایان مسلمان مانند *اقبال لاهوری* (که داعیه اصلاح و توجه به دین داشته‌اند) به این باور رسیدند که رمز خاتمیت دین دست‌یابی بشر به علم تجربی است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۷۷). ولی شهید مطهری با کلماتی فوق‌العاده زیبا و رسا پرده از این خطا برمی‌دارد و نشان می‌دهد که علم هرگز توان جانشینی ایمان را ندارد. او این حقیقت را چنین تبیین می‌نماید:

علم به ما روشنایی و توانایی (عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۵) می‌بخشد و ایمان عشق و امید و گرمی؛ علم ابزار می‌سازد و ایمان مقصد؛ علم سرعت می‌دهد و ایمان جهت؛ علم توانستن است و ایمان، خوب خواستن؛ علم می‌نمایاند که چه هست و ایمان الهام می‌بخشد که چه باید کرد؛ علم انقلاب برون است و ایمان انقلاب درون؛ علم جهان را جهان آدمی می‌کند و ایمان روان را روان آدمیت می‌سازد؛ علم وجود انسان را به صورت افقی گسترش می‌دهد و ایمان به شکل عمودی بالا می‌برد؛ علم طبیعت‌ساز است و ایمان انسان‌ساز. هم علم به انسان نیرو می‌دهد، هم ایمان؛ اما علم نیروی منفصل می‌دهد و ایمان نیروی



متصل. علم زیبایی است و ایمان هم زیبایی است؛ علم زیبایی عقل است و ایمان زیبایی روح؛ علم زیبایی اندیشه است و ایمان زیبایی احساس. هم علم به انسان امنیت می‌بخشد و هم ایمان؛ علم امنیت برونی می‌دهد و ایمان امنیت درونی. علم در مقابل هجوم بیماری‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها، طوفان‌ها ایمنی می‌دهد و ایمان در مقابل اضطراب‌ها، تنهایی‌ها، احساس بی‌پناهی‌ها، پوچ‌انگاری‌ها. علم جهان را با انسان سازگار می‌کند و ایمان انسان را با خودش (ر.ک: همان، ص ۳۲).

همچنین شهید مطهری می‌فرماید: دین تأمین‌کننده بی‌بدیل نیازهای فطری انسان است. ویل دورانت ضد‌مذهب، در کتاب **درس‌های تاریخ** می‌گوید: «مذهب... به مدد شعائر خود، میثاق‌های بشری را به صورت روابط بامهابت انسان و خدا درآورده است و از این راه، استحکام و ثبات به وجود آورده است» (ر.ک: دورانت، ۱۳۸۴، ص ۵۵). مذهب به‌طورکلی پشتوانه محکم ارزش‌های اخلاقی و انسانی بوده است و ارزش‌های اخلاقی منهای مذهب، در حکم اسکناس بدون پشتوانه است که زود بی‌اعتباری‌اش روشن می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۷۰). دین، مردم را به اتحاد و کسب قدرت و تجمع و تشکل و نظم دعوت می‌کند و در آنها (عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۴) ایمان پدید می‌آورد و خودشان را مراقب خودشان قرار می‌دهد، تا آنجا که آنها را وادار به توبه می‌کند. به بیان دیگر قانون برای زیست قانون‌مند لازم است، ولی همین قانون می‌تواند وسیله و بهانه‌ای باشد برای قوی تا ضعیف را محدود و مهار بکند. تنها آنچه می‌تواند ضامن مهار ایمن جامعه باشد، ایمان به عدالت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۲۷۰). بنابراین جامعه به دو رکن اساسی

قانون و اخلاق نیاز دارد و تنها و تنها پشتوانهٔ قانون و اخلاق نیز دین است (ر.ک: همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰۰). پس دین همواره پایاست: چون اولاً فطری است و ثانیاً تأمین‌گری بی‌بدیل برای نیازهای فطری انسان است. پس دین حذف‌شدنی نیست و سرشار از ظرفیت عظیم پایدگی و جاودانگی است؛ برای مثال *ویل دورانت* که شخصاً بی‌دین است، در کتاب **درس‌های تاریخ** ضمن بحث دربارهٔ «تاریخ و دین»، با نوعی عصبانیت می‌گوید: «دین صد جان دارد، هرچیزی اگر یک بار میرانده شود، برای همیشه می‌میرد، مگر دین که اگر صد نوبت میرانده شود، باز زنده می‌شود»* (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۴). *تولستوی* نیز به این حقیقت اعتراف می‌کند و می‌گوید: «ایمان چیزی است که آدمی با آن زندگی می‌کند» (ر.ک. همان، ج ۴، ص ۲۰۱).

ث) پایایی نقش‌آفرینی دین

دین حتی اگر تحت فشار و خفقان قرار گیرد، باز به شکلی دیگر به حیات خویش ادامه می‌دهد؛ زیرا دین حوزه‌ای مختص به خود دارد و نه تنها علم، که هیچ‌چیز دیگر قدرت ورود به این حریم اختصاصی را ندارد. دایرهٔ علم چنان تنگ است که قدرت پوشش نیازهای گسترده و چندجانبهٔ انسان را ندارد، تنها دین براساس شناختی جامع از انسان و جهان، قدرت برنامه‌ریزی و ارائه

* حکما نیز دربارهٔ زوال امر غیرطبیعی قاعده ای دارند، بدین بیان: «القسر لایدوم»؛ یعنی امر غیرطبیعی دوام پیدا نمی‌کند و تنها جریان طبیعی، دوام‌پذیر است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۶).



نقشه راه به بشر دارد. هرچند اساساً ایمان و علم از دو سنخ هستند و هر یک در فضای خاص خود، کارکرد خاص خویش را دارد (عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۷-۷۸). برای مثال دین پشتوانه اخلاق و قانون در جامعه است و تنها دین و ایمان به خدا و آخرت می‌تواند ضمانتی قوی برای استواری پیوندها و قراردادهای اجتماعی، ایجاد و حفظ ثبات اجتماعی و الزام افراد به اجرای قانون و اخلاق باشد (همان، ص ۷۷).

شهید مطهری با دید کارکردگرایانه به دین و ارزیابی گزاره‌ها و باورهای دینی از زاویه عمل، بر این باور است که باورهای دینی در حیات دنیایی متناسب با نیاز و فطرت بشر است و کارکردهای فردی و اجتماعی دارند. البته وی دچار تقلیل‌گرایی نشده، دین را صرف یک پدیده اجتماعی ندانسته است و ارزش آن را منحصر به این کارکردهای بی‌بدیل نکرده، جایگاه قدسی و آسمانی و حقانیت زوال‌ناپذیر آن را حفظ می‌کند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۳۸).

درحقیقت نگرش‌های کارکردی محض به دین، نوعی سکولاریسم است؛ زیرا از افقی کاملاً دنیایی و این‌جهانی به دین می‌نگرد. گرچه گاه به‌ظاهر نگاهی هم‌دلانه با دین دارند و برخی دین‌داران از آن استقبال می‌کنند، اما چنین تبیین‌هایی، با ارائه پوستین‌هایی وارونه از دین، حقیقت فاخر و ذات اصلی آن را نادیده می‌گیرند. چنین نگرش‌هایی تنها در صورتی مفید و باارزش هستند که مخاطب از واقعیت و حقانیت ذاتی دین و گرایش‌های متعالی انسان غافل نشود (عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۸-۷۹)؛ در غیر این صورت، حاصل، چیزی جز علم‌زدگی نیست.

شهید مطهری می‌گوید: امروز اغلب دریافته‌اند که سیانتیسم (علم‌گرایی محض) و تربیت علمی خالص، از ساختن انسان تمام، ناتوان است؛ تربیت علمی خالص نیمه‌انسان می‌سازد، نه انسان تمام. محصول این تربیت، ماده خام انسان است، نه انسان ساخته‌شده؛ انسان صرفاً قدرتمند می‌سازد، نه انسان فضیلت‌مدار؛ انسان تک‌ساختی، نه انسان چندساختی. امروز همه دریافته‌اند که عصر علم محض به پایان رسیده است و [به لحاظ بی‌توجهی به خواسته‌های فطری و طبیعی بشر] یک خلاً آرمانی جامعه‌ها را تهدید می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴).

به نظر شهید مطهری خواسته‌های بشر دو گونه است: خواسته‌های طبیعی* و خواسته‌های غیرطبیعی (اعتیادی). خواسته‌های طبیعی سلسله‌اموری در نهاد و جوهره انسان است و ناشی از ساختمان طبیعی اوست و هر بشری به لحاظ بشر بودن خواهان آنهاست. البته تاکنون هیچ‌کسی مدعی رمزگشایی از آنها نشده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۴).

تنها چیزهایی که جزو یکی از این دو دسته امور است، می‌تواند در جامعه

* خواسته‌های طبیعی بشر اموری است که در نهاد و جوهر انسان تعبیه شده است و انسان تا زمانی که انسان است، چنین سرشت و طبیعتی دارد. این امور هیچ‌گاه از بشر جدا نمی‌شوند. یکی از مثال‌های روشن امور فطری خانواده است. در اوایل مارکسیسم، تنها موضوع اشتراک مال مطرح نبود، موضوع از میان رفتن اصول خانوادگی هم در بین بود. در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم این طرح، بار دیگر پیشنهاد شد و این بار نیز به لحاظ مخالفت با طبیعت بشر مورد قبول واقع نشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۶).



ماندگار باشد؛ یعنی یا جزو همان امور فطری و خواسته‌های طبیعی بشر باشد (که هرگز از انسان جداشدنی نیست) یا تأمین‌کننده بی‌بدیل آن خواسته‌های طبیعی. نوع دوم از خواسته‌های فطری انسان نیست، ولی ابزاری بی‌بدیل برای تأمین آن خواسته‌ها است؛ یعنی ویژگی‌هایی دارد که هیچ‌چیز دیگر نمی‌تواند برای تأمین آن خواسته‌های طبیعی جانشین آن بشود. اتفاقاً دین هر دوی این خصوصیت‌ها را دارد؛ یعنی هم جزو نهاد بشر است، هم جزو خواسته‌های فطری و عاطفی بشر و هم از لحاظ تأمین نیازها و خواسته‌های بشر جایگاهی بدیل‌ناپذیر دارد و در صورت تحلیل، معلوم می‌شود که دین، وسیله‌ای بی‌بدیل در تأمین نیازهای فطری انسان است و هرگز امکان ندارد چیز دیگری جای دین را بگیرد (ر.ک: همان، ۳۸۸/عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۲-۷۳).

نیز چون بنا به شواهد زیر از قرآن و نهج‌البلاغه، دین فطری (تعبیه‌شده در نهاد بشر) است، همواره در جامعه بشری ماندنی است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (روم: ۳۰)؛ پس روی [وجود] خود را به دین، حق‌گرایانه راست دار؛ [و پیروی کن از] سرشت الهی که [خدا] مردم را بر [اساس] آن آفریده است» (ر.ک: عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۳).

امام علی علیه السلام پایایی دین را این‌گونه توصیف می‌کند: «خدا انبیا را یکی پس از دیگری فرستاد تا از مردم وفاداری به آن پیمانی بخواهند که در ژرفای فطرت (نهاد، ذات، ضمیر و شعور باطن) بشر، (نه با زبان و روی کاغذ، که بر صفحه دل) نگاشته است» (ر.ک: رضی، ۱۴۰۷، خطبه ۱). بنابراین یکی از آثار عملی شکوفایی فطرت توسط پیامبران، گسترش یافتن دامنه دعوت و فراگیری پیام

اسلام به تمام انسان‌هاست «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ: ۲۸)، در صورت سلطه نداشتن سامانه‌های کفر و ضلالت: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب: ۶۷) و حاکمیت داشتن عدالت بر تمامی ساحت‌های حیات فردی-اجتماعی و ملی-بین‌المللی است و آن در گرو رعایت سهم عادلانه هر یک از تمایلات فطری انسان (تمایل به ثروت، محبوبیت اجتماعی، علم و حقیقت‌جویی، تشکیل خانواده و انتخاب همسر، دین و...) و برقراری هماهنگی کامل میان آنهاست. خاستگاه ناهماهنگی بین آنها، ندادن سهم هر یک متناسب با حق طبیعی‌شان است. بدین ترتیب اگر به نام دین با فطریات و تمایلات سرشتی مردم معارضه نشود، مردم شیفته دین می‌شوند «وَيَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» (نصر: ۲) (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۴-۲۷).

از همین رو اولویت‌بخشی جوامع مختلف انسانی به هر یک از گرایش‌ها، فرهنگ آنها را با محوریت همان گرایش شکل می‌دهد و معمولاً می‌توان برای هر یک از جوامع، صفت مشخصه‌ای ذکر نمود که در آن جامعه نسبت به سایر صفات اولویت یافته است. به اعتقاد شهید مطهری، به‌طور معمول در جوامع علت انحراف‌ها و ناهنجاری‌ها، غلبه و رشد نامتعادل یک فضیلت اخلاقی و وانهادن سایر فضایل است؛ یعنی ظاهراً خاستگاه اقتضائات خاص و گوناگون فرهنگ‌ها، تزاخم ذاتی امیال بشر است (ر.ک: همو، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۳ و ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲-۴۵ / حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۸۶-۸۷).

در این میان، دین در صورت‌بندی فرهنگ و منظومه علوم انسانی-اجتماعی، اموری را لحاظ می‌نماید که سرشت و سرنوشت علم دینی را از علم سکولار

متفاوت می‌سازد. مطهری می‌فرماید:

ابوعلی سینا در نمط نهم اشارات و آخر شفا می‌گوید، اگر بشر موجودی اجتماعی است و افراد باید با هم زندگی کنند و زندگی‌شان با تقسیم کار سامان می‌یابد، به قانون و حدود و مقررات نیازمندند و اجرا شدن این همه نمی‌تواند به صرف اعمال زور وابسته باشد و ضامن اجرای معنوی لازم دارد، آن ضامن اجرایی هم باید برآمده از باورها و ارزش‌های مردم باشد و با توجه به نارسایی عقل و آگاهی بشر برای تقنین، جامعه‌ها نیازمند به پشتیبانی تقنین الهی هستند و برای اینکه فرد و جامعه همواره به یاد مقنن و متعهد به رسم عبودیت و فرمان‌برداری باشد، عبادات فردی و جمعی به‌خصوصی باید بارها انجام دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲ب، ص ۱۹۴-۱۹۵).

یعنی دین برای اجرای دستوره‌های خود، دارای ضامن اجرای تهذیب نفس است، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «وَأِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أُرْوَضُهَا بِالتَّقْوَى (رضی، ۱۳۸۷، نامه ۴۵)؛ من نفس خویش را با تقوا ورزش می‌دهم و تقویتش می‌نمایم». نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «شیطانی اسلم بیدی (هیثمی، ۱۴۳۶، ج ۸، ص ۲۲۵)؛ شیطان من* به دست من تسلیم شد».

ج) تکامل‌گرایی علم دینی

با توجه به این دیدگاه استاد مطهری، علوم انسانی - اجتماعی اسلامی هم به

* هر کسی دارای شیطانی است که همان نفس اماره‌اش است.

تعالی نفس انسان توجه دارد، هم به تحول و تکامل جامعه. وی می فرماید: در اخلاق اسلامی کرامت و عزت نفس که اصل و ریشه‌ای برای عموم ملکات اخلاقی است، اهمیت فراوانی دارد؛ ولی در گذشته گمان می‌کردند اهمیت قائل شدن برای عزت نفس، خلاف اخلاق و خودپرستی است. ازاین‌رو در هیچ کتاب اخلاقی، عزت و کرامت نفس (نه به عنوان یک موضوع شاخص و برجسته، بلکه) به هیچ عنوانی نمی‌بینیم. ولی قرآن مؤمن را به حفظ عزت و کرامت و محترم شمردن خویش دعوت می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸) (عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۳-۷۸).

آیات قرآن کریم نظریه‌ای را که هم فرد و هم جامعه را اصیل می‌داند، تأیید می‌کند؛ زیرا قرآن برای امت‌ها [جامعه‌ها] سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. البته باید یادآور شویم که این بیانات در قرآن صرف یک تشبیه و تمثیل نیست، بلکه بیانگر حقیقتی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰). مؤید نظریه فوق، کلام پروردگار است که می‌فرماید: «عمل هر امتی را برای خود آنها زیبا قرار دادیم»: «لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۰۸).

مطابق این نظریه، انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: یکی حیات و روح و من فطری که مولود حرکات جوهری طبیعت است و دیگری حیات و روح و من جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در من فردی حلول کرده است. با وجود این، می‌توان مدعی شد که اسلام در



آموزه‌های خود نشان داده است که برای حقوق جامعه حساسیتی بیشتر از حقوق فرد قائل است. مؤید این نکته کلام حضرت علی علیه السلام است که می‌فرماید: «بزرگ‌ترین خیانت‌ها، خیانت به جامعه است، خیانت به فرد هرگز در حد خیانت به جامعه نیست».

این نظریه اسلامی که هم فرد و هم جامعه را اصیل می‌داند، مستلزم مجبور بودن افراد در مسائل انسانی و امور اجتماعی نیست؛ چون فطرت به انسان نوعی حریت و امکان آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات اجتماعی توانا می‌سازد* (عبدی، ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۷۹).

بنابراین در نسبت فرد و جامعه نوعی «امر بین الامرین» حکم فرماست (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۷/ لک‌زایی، عیسی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۵۷). ولی طرفداران اصالت فرد می‌گویند قانون‌گذار باید تا جایی که ممکن است آسایش و رفاه و تنعم و آزادی افراد را در نظر بگیرد؛ یعنی نباید به بهانه مصالح جامعه، خوشی و سعادت افراد را سلب کند، مگر در جایی که خطر متلاشی شدن

* درباره توانایی فرد در امکان سرپیچی از فرمان جامعه، قرآن کریم درباره گروهی در جامعه مکه که خود را ناتوان می‌دانستند و ناتوانی خود را عذری برای ترک مسئولیت‌های فطری خود برمی‌شمردند و خود را در برابر جامعه مجبور قلمداد می‌کردند، می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷). نیز می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵)؛ ای اهل ایمان، مواظب خود باشید، هرگز گمراهی دیگران (بلاچار) سبب گمراهی شما نمی‌شود».

جامعه در میان باشد. ولی طرفداران اصالت جامعه بر این باورند که آزادی، سعادت و خوشی فرد و هرچه مربوط به فرد است، باید فدای جامعه بشود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۱ب، ص ۱۴۸). توجه به این نکته ظریف ضروری است که قوانین بشری به نظام روحی و تکامل معنوی فرد کاری ندارند. برای مثال وقتی دولتی برای مصالح کشور اقدام به وضع مالیات می‌کند، هدفش تنها به دست آوردن پول و فراهم کردن هزینه کشور است و برایش مهم نیست که مالیات از روی ترس پرداخت می‌شود یا به دلیلی دیگر؛ ولی قوانین الهی چنین نیست؛ یعنی در مکتب اسلام باید و نبایدهایی گذاشته می‌شود و دولت اسلامی براساس آنها عمل می‌کند. مثلاً از مردم می‌خواهد که مالیات بپردازند یا به سربازی بروند و... که همه اینها باید با نیت خالص و قصد قربت باشد (ر.ک: همان، ص ۲۹۵).

نیز در مبحث «انسان و جامعه» چگونگی تبیین جامعه در مکاتب بشری و الهی دارای اهمیت است. در رهیافت اسلامی جامعه نه میدان جنگ و تنازع همه بر ضد همه، که میدان مسابقه ایشان است. با برخورداری انسان اجتماعی از نوعی حریت و آزادی، جامعه میدان مسابقه‌ای برای پیشرفت و تکامل است. به همین دلیل به ما توصیه شده است که مسابقه دهید* (ر.ک: همو، ۱۳۶۹، ج ۲،

* «وَلِكُلٍّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَثْبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (بقره: ۱۴۸). جامعه باید بر مبنای تعاون بقا باشد، نه تنازع. اسلام مساعی خود را صرف نهادینه‌سازی تعاون می‌نماید، نه تنازع. اسلام از راه یکسان‌سازی تکالیف و حقوق و مجازات‌ها برای همه در قانون و عمل، تسابق بقا را تقویت و تنازع بقا را محو می‌نماید.



ص ۱۱۶). سعادت کامل یک جامعه در گرو تأمین منافع حیاتی ایشان و جلوگیری از کشمکش و تجاوزهای تهدیدگر زندگی و آرامش آنها (در حد امکان) است. از همین رو اسلام توجه خود را بر واقع‌بینی انسان (یعنی فطرت) متمرکز کرده است. انسان طبق دستگاه واقع‌بینی دست‌نخورده خویش، درک می‌کند که خود جزئی از اجزای جهان آفرینش است و به یک حیات و قدرت و علم نامتناهی وابستگی دارد که خود انسان نیز آفریده و پرورده اوست؛ پس تنها اگر روش توحید را در پیش گیرد، به سعادت می‌رسد.

تفسیر تنازع بقا از زندگی (یعنی کوشش برای عقب زدن یکدیگر و تخریب و تجاوز به حقوق یکدیگر) در فرهنگ اسلامی پذیرفتنی نیست (ر.ک: همو، ۱۴۳۰، ص ۱۵۸). تنازع بقا در زندگی، چیزی جز تلاش کردن برای خود و جنگیدن برای منافع خود چیز دیگری نیست (ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ص ۵۱). در مقابل، اسلام با تشویق اخوت، مسابقه بقا (یعنی کوشش هر فرد برای پیشرفت خود، نه عقب راندن دیگران) و همدردی با یکدیگر، امر و نهی به هم‌دیگر و توأسی به خیر و نگرانی برای هم، مانع از انحراف و انحطاط زندگی اجتماعی می‌شود. افراد جامعه در حکم مسافران یک کشتی هستند که به سوی مقصد واحدی در حرکت‌اند. نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، ایشان را چنان به هم پیوند زده است که یا همه با هم به منزل می‌رسند و یا همه با هم از رفتن بازمی‌مانند* (ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۱۲ و ۱۳۷۸، ص ۵۱).

* عَنْهُ: «تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاخُؤِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ

خلاصه مبنای حقوق اجتماعی در اسلام، مسابقه است، نه تنازع (حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۸۶-۸۷).*

ج) غایت‌شناسی

از دیدگاه شهید مطهری، انسان همواره در مسیر کمال خویش می‌کوشد؛ حتی زمانی که ضد کمال عمل می‌کند، در پی تأمین کمال یک قوه و غفلت از قوای دیگر است. بنابراین قانون‌گذاری انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند با بی‌توجهی به سیر کمال او انجام بشود. رهایی انسان از تعلق به کمال خویش، «از خودبیگانگی» است که آزادی او را مخدوش می‌سازد. انسان بدون کمال آرمانی، خودی (واقعی) ندارد تا بخواهد (یا بتواند) آزادی آن را تأمین نماید و با آزادسازی آن (به عنوان یک کمال وسیله‌ای، نه هدفی)، به مطلوب خود دست یابد. مطلوبیت آزادی به لحاظ امکانی است که برای انسان در راستای دست‌یابی به کمال و مطلوب بالذات ایجاد می‌کند، وگرنه

←

تَدَاعِي لَهٗ سَائِرُ جَسَدِيهِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى» (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۲) و در ادامه آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: الْمُؤْمِنُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ إِنْ اشْتَكَى رَأْسُهُ تَدَاعَى لَهٗ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالْحَمَى وَالسَّهْرِ». همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ إِخِ الْمَوْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ، إِنْ اشْتَكَى شَيْئًا مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَارِوَاهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۱۳۳، ح ۴).

* دربارهٔ پیدایش انواع، نه تنازع و بقای اصلح، که نظریهٔ قدما و هگلیست‌ها، موافق با نظریهٔ ماست. براساس نظریهٔ آنها، در قانون طبیعت هرگاه ماده برای پذیرش صورتی جدید آماده شود، ماهیتی جدید در سطحی بالاتر پدید می‌آید و آثاری نوین می‌یابد (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸، ص ۳۶-۳۷).



برخورداری از آزادی همراه با سردرگمی و بی‌هدفی نتیجه‌ای جز گم‌گشتگی انسان و ضعف و نقصان او به دلیل جدایی از مسیر کمال نخواهد داشت. این‌گونه آزادی به‌طور قطع با شأن و منزلت ذاتی انسان در تناسب نیست. پیش از تعیین غایت مطلوب بشر یا امکان تعیین معیار در خصوص چگونگی وسیله یا غایت‌شدگی انسان، خود واقعی او باید مشخص بشود. توجه به کمال انسان در مسیر فعل اخلاقی از این‌رو اهمیت دارد که در واقع توجه اصلی به خود عالی و دور شدن از خود دانی است. حذف لزوم توجه به کمال به عنوان غایت، در واقع ایجاد اولویت خود دانی نسبت به خود عالی در تعیین حقیقت انسان است. خود دانی، خودی است که در پیوند با امیال مادی و دنیوی انسان است، ولی خود عالی در ارتباط با کسب فضایل معنوی و حرکت در مسیر گرایش‌های فطری است. به دلیل پیوند وجودی انسان با خدا و گرایش غایی بشر به خداوند، گرایش او به خود عالی و کمالی است. اساساً با همین ارتباط، امکان توسعه وجودی و حرکت انسان در مسیر افزایش قوت و دستیابی به کمال در مسیری بی‌پایان ممکن می‌شود. این حرکت (در مسیر) نامتناهی در برابر آن نگاه ثابت و راکد است که انسان را به قیود خود دانی و اقتضائات جهان مادی محدود می‌کند. اصالت و آزادی خود دانی، غایت فی‌نفسه بودن انسان را تأمین نمی‌کند و او را در محدوده امکانات مرتبه مادی متوقف می‌کند. غلبه خود دانی بر خود عالی مستلزم مسخ انسان و از بین رفتن انسانیت اوست. با توجه به اینکه انسان در مراتب نفس خویش دارای دو «خود» است و هر مرتبه اقتضائات خاص

خویش را دارد، تراحم امیال پدید می‌آید. در این هنگام دین است که از راه فطرت حقیقتی (موجود در سرشت تمام انسان‌ها) و دستورهای پیامبران (الگوهای بشریت)، تقاضای یکسان فطرت انسان‌ها را احیا و بیدار می‌نماید و پرورش می‌دهد: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا (آل عمران: ۶۷): ابراهیم نه یهودی بود نه نصرانی، بلکه حنیف بود و مسلم» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۶).

از همین رو برای شهید مطهری نسبت نفس انسان با خود و خدا اهمیت بسیاری دارد و دایره اخلاق را به همین وسعت گسترده می‌کند. وی براساس پیوند وجودی برگرفته از مبانی فلسفی و منابع دینی، شناخت جلوه‌هایی از نفس انسان و خداوند را وابسته به هم و امکان‌پذیر می‌داند. محوریت خداوند در تبیین نفس انسان، به لحاظ شناختی و اخلاقی، الزامات متفاوتی پدید می‌آورد. از این رو هرچند اخلاق اجتماعی در این نگاه بسیار مهم است و منشأ شکل‌گیری بسیاری از فضیلت‌ها یا مفاسد اخلاقی می‌شود، ولی انسان به‌خودی‌خود و در نسبت با خدا نیز حرکت کمالی یا نزولی دارد و با کسب فضیلت‌ها، جایگاه وجودی او تغییر می‌یابد. از این رو هرچند شهید مطهری برای مناسک دینی (عبادی و غیرعبادی) ثمراتی در حوزه اخلاق اجتماعی ذکر می‌کند، ولی به جنبه فایده ارتقای وجود و کمال‌افزایی این افعال در نسبت با خود و خدا نیز توجه می‌نماید.

بنابراین عبودیت به مثابه ارزش و کمال‌غایی و اصالی انسان تلقی می‌شود که در صورت تحقق در زمینه‌های فردی و اجتماعی، سایر فضیلت‌های



اخلاقی را نیز تأمین می‌کند؛ یعنی با دست‌یابی به مرتبه عبودیت، موانع نفسانی انسان که عامل شر اخلاقی انسان هستند، رفع می‌شوند و از آنجایی که خاصیت پرستش، پذیرش رنگ معبود و محبوب و فنا شدن در اوست و نیز به دلیل ارتباط معنایی صیغه‌الله با فطرت، آنچه می‌ماند صیغه‌الله و معبود است که منشأ مطلق خیر و تجلی مکارم اخلاقی در انسان و تحقق کمالات فطری انسان (خصلت متمایز آفرینش او) است. انسان به واسطه محبت نهفته در عبودیت، از رنگ تعلق‌های نفسانی و دنیوی آزاد می‌شود و این آزادی، شرط لازم تحقق فعل اخلاقی و اساس اخلاق است. به‌ویژه مواجهه هستی‌شناختی با نسبت امر اخلاقی و انسان بر محور سیر کمال وجودی او، جایگاه اخلاق و گستردگی ابعاد آن به‌خوبی آشکار شود. تفسیر شهید مطهری از روایت منسوب به پیامبر اعظم ﷺ که هدف بعثت خود را اتمام مکارم اخلاق می‌داند، با همین تبیین هستی‌شناختی مرتبط است. می‌توان گفت کرامت‌های اخلاقی زمانی در انسان تحقق می‌یابد که ممارست در تزکیه نفس، موجب پیدایش قوت وجودی و عزت نفسی شده باشد که تمایل انسان از امور پست و شهوانی را بزدايد و خود عالی بر خود دانی چیره شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۴، صص ۲۱، ۲۸، ۴۴، ۱۱۳-۱۲۰ و ۱۳۶۸، صص ۱۰۲-۱۰۶ و ۲۴۴-۲۴۵ و ۱۳۹۲ الف، صص ۲۹۲-۳۰۸ و ۱۳۷۴ ج، صص ۳۹-۴۵ و ۱۳۹۲ ج، صص ۱۸-۲۸ / حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، صص ۹۶-۹۷).

ح) ساختار علم دینی

از منظر شهید مطهری گستره علم دینی معتبر، هم امور مادی و معنوی و هم علوم انسانی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۱-۹۴) و نیز چون انسان و جامعه در زندگی فردی و اجتماعی باید هم ثابت بماند و هم تغییر نماید، از این رو علم دینی باید بتواند هم قواعدی ثابت تجویز کند و هم قوانین و (آیین‌هایی) متغیر، تا پیروان دین بتوانند به صورت کارآمد و روزآمد پیشتاز تحولات جهان باشند (ر.ک: همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۵).

در این راستا از منظر شهید مطهری، علم دینی از همه ادله معتبر معرفتی و نظریه‌ها و روش‌های برآمده از آنها بهره می‌گیرد و البته به‌گاه تولید علم دینی، انسان‌شناسی نقطه عزیمت است و در انسان‌شناسی، باید به تمرکز بر نظریه فطرت، پیش و بیش از هر چیز عنایت شود. از نظر علامه مطهری نگرش حکمای اسلام در باب فطری بودن پاره‌ای از ادراک‌های انسان، برگرفته از آموزه‌های قرآن است؛ یعنی نوزاد پیش از تولد، هیچ معلومی در ذهن و روح و ضمیر خویش ندارد؛ حتی معرفت به بزرگ‌تر بودن کل از جزء؛ زیرا هیچ تصویری از کل و جزء ندارد. ولی پس از تولد، هنگام توجه به چنین اصولی، در دانستن آنها نه نیازمند به معلم، ترتیب قیاس دادن (صغری و کبری چیدن) است، نه تجربه کردن؛ همین که موضوع و محمول (یا دو طرف قضیه: تصویری از جزء و کل) از ذهنش بگذرد و این دو را در برابر هم قرار دهد، بی‌هیچ نیازی به دلیل و معلم و تجربه، بلافاصله به‌طور جزم، به بزرگ‌تر بودن کل از جزء حکم می‌کند.

شهید مطهری برای تفسیر فطری بودن به مفهوم یادشده، به دو دسته از آیات استناد می‌نماید. این آیات هم مفهوم فطری بودن را توضیح می‌دهند و هم فطری بودن یک سلسله ادراکات را تبیین می‌نمایند. وی می‌نویسد: قرآن از یک طرف می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)؛ یعنی روح نوزاد به‌گاه تولد به مثابه لوحی صاف و پاک است و در همان حال قرآن می‌فرماید: «فَذَكِّرْ» یادآوری کن، «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیة: ۲۱). یا خود قرآن و رسول اکرم ﷺ را با عنوان «ذکر» معرفی می‌کند و یا توحید را فطری می‌داند و بدین ترتیب به بی‌نیازی ذهن از استدلال تصریح می‌نماید و صرف یادآوری (تذکر) را کافی می‌شمارد. پس مرا این است که در هر نوزادی استعدادهایی هست که به محض رسیدن به مرحله برخورداری از تصوّر موضوع و محمول، تصدیق رابطه برایش فطری است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۱، صص ۳۶ و ۳۸).

شهید مطهری برای اثبات شناخت‌ها و ادراکات فطری، افزون بر استدلال استوار به آیات یادشده، به استدلال عقلی می‌پردازد. انسان احکام و گزاره‌هایی در زمینه‌های گوناگون صورت می‌دهد که در فرجام بر سلسله تصدیقات بدیهی و اولیه استوار هستند و این بدیهیات خاستگاه و ریشه‌ای جز فطرت ندارند؛ زیرا اگر فطری نباشند، باید برگرفته از تجربه باشند و این ادعا به لحاظ منتج شدن به دور یا تسلسل نمی‌تواند درست باشد. از میان همه این اصول، اصل «امتناع

تناقض»، اصل الاصول و تکیه‌گاه همه احکام بدیهی و نظری ذهن است.* همانند ادراکات و شناخت‌های فطری (استعداد و توانایی‌های بالقوه)، انسان در نهاد خویش یک سلسله‌احساس‌ها، گرایش‌ها و استعدادهای متعالی دارد که می‌توان با فراهم کردن زمینه، آن استعدادها را به فعلیت رسانید، یا با از بین بردن زمینه، آنها را نابود کرد. گرایش‌های فطری و فطرت را مانند هر استعداد دیگری می‌توان رشد داد و باز مانند هر استعدادی دیگر نه تنها قابل محو کردن، از بین بردن و خشکاندن است که حتی می‌توان ضدش را بر آن تحمیل کرد. در این صورت، روح انسان دگرگون می‌شود؛ زیرا شخصیت انسان به همان فطرت‌های انسانی اوست. رشد دادن فطرت‌ها، رشد دادن صورت ملکوتی خویش است؛ یعنی همان‌طور که شخص از نظر جسمی و بدنی انسان است، از نظر روحی نیز انسان باشد؛ همچنان‌که ممکن است فرد درست برعکس و ضد فطرت‌های خویش رفتار کند. در این صورت، هر عمل ضدی صورتی ضد در انسان منقش می‌سازد و اگر این صورت ضد زیاد تکرار بشود و به صورت ملکه‌ای درآید، صورت باطنی آن تغییر می‌یابد و به صورتی دیگر تبدیل می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۶۲). نیز به اقتضای «هدایت و حرکت تکاملی جهان»، همه موجودات بالفطره متوجه خدا هستند؛ خدایی که «سلسله ارزش‌ها» و «خیر اعلی» و «ذات مستجمع جمیع کمالات» است (ر.ک: همو، ۱۳۹۶، ص ۳۵).

* ر.ک: مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۴۰.

خ) شروط بایسته علم دینی

اینک به اختصار به یکی دو شرط از شرط‌های مطلوب علم دینی اشاره می‌شود: به باور شهید مطهری به‌کارگیری روش قیاس تجربی، مفید بودن (رفع نیاز فردی و اجتماعی جامعه اسلامی) و تعیین هدف از سوی اسلام، سه شرطی است که به تحقق علم دینی و قرارگیری علوم تجربی در دایره علم دینی منجر می‌شود. ایشان ضمن مخالفت با تعارض میان علم و دین، منشأ آن را تحریف‌های تورات، نارسایی مفهومی و خشونت‌های کلیسا می‌داند و شناخت تجربی را مورد تأیید و تأکید اسلام معرفی می‌کند.

شهید مطهری قائل به اقسام معرفت معتبر (شامل شناخت تجربی، عقلی و دینی) است و بر ارتباط ساختاری و سلسله‌مراتبی آنها تأکید دارد. در نازل‌ترین سطح شناخت حسی است که تنها با تکیه بر استدلال مبرهن و اصول عقلی، می‌تواند نتیجه کلی عرضه کند. از نظر ایشان، روش علم، روش تجربی مبتنی بر منطق قیاس است که براساس آن، شناخت جزئی ماده برهان قرار می‌گیرد و نتیجه کلی با تکیه بر اصول عقلی به دست می‌آید؛ زیرا تعمیم استقرایی ناظر بر گزاره‌های مقید و محدود است؛ درحالی‌که قیاس با تکیه بر تجربه و اصول عقلی، ارائه‌دهنده قانون فاقد قیود زمانی و مکانی است. این روش برطرف‌کننده نیازهای فردی و اجتماعی جامعه اسلامی است و در صورت هدف‌گذاری شدن از سوی اسلام، علم دینی به شمار می‌آید و حجیت دینی دارد (ر.ک: حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۶۸).

به‌هرحال انسان اصول و کلیات صراط مستقیم را بالفطره می‌داند؛ این اصول

کلی به منزله ابزارهایی است که تحرکات و شیوه عمل‌های انتخابی فرد را انجام می‌دهد؛ هر چند انسان باید فروع و تفصیلات را از راه وحی و رهنمونی انبیا به دست آورد و انسان بدون رهنمود انبیا نمی‌تواند ره سپرد. البته انبیا هیچ‌گاه به زور و جبر انسان را وادار به پیمایش راه کمال و مقتضای فطرت نمی‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸، ص ۶۷-۶۸).

(د) روش‌شناسی علم دینی

شهید مطهری با استناد به دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی، بر این باور است که در همه علوم بشری، امری شبیه به الهام و وحی دخالت دارد و منشأ شکل‌گیری فرضیه در ذهن پژوهشگر الهامی است (ر.ک: همو، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۳-۹۴).
شهید مطهری از راه ایجاد تمایزی ظریف و دقیق میان ملاک شناخت و معیار شناخت، معیار روش‌شناسی علمی را روشن می‌کند. از دید وی ملاک شناخت ناظر به تعریف حقیقت است و معیار شناخت محک تشخیص حقیقی بودن شناخت از خطاست؛ یعنی باید نخست شناخت حقیقی تعریف بشود (ملاک شناخت) و سپس معیار حقیقی بودن شناخت مشخص شود (معیار شناخت) (ر.ک: همو، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰-۱۷۲).

از نظر ایشان، شناخت حقیقی، شناخت مطابق با واقع است و معیار تشخیص مطابقت شناخت با واقع نیز خود شناخت است (ر.ک: همو، ۱۳۷۷ الف، صص ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۳۸۳ الف، ص ۱۳۶-۱۳۹ و ۱۳۶۷، صص ۱۷۲ و ۲۰۳).

شناخت دو گونه است: تصور و تصدیق. هر یک از انواع شناخت نیز بر دو



قسم هستند: بدیهی و نظری. شناخت بدیهی به معیار نیاز ندارد و بدون معیار تضمین شده است. شناخت بدیهی تصدیقی، از نوع حکم است و صحت آن بدون معیار تضمین شده است. برای مثال قاعده «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان با یکدیگر مساوی هستند»، اصلی بدیهی است و به اثبات نیاز ندارد. البته مساوی بودن زاویه «الف» با زاویه «ب» و تساوی زاویه «الف» با «ج» نیازمند به اثبات است؛ ولی پس از اثبات این دو با اتکا بر قاعده فوق، تساوی زوایا نتیجه گیری می شود. تساوی زوایای «الف»، «ب» و «ج» اثبات می خواهد، ولی قاعده دو شیء مساوی با شیء سوم خود با یکدیگر مساوی هستند، بدیهی است و به اثبات نیاز ندارد (ر.ک: همو، ۱۳۶۷، ص ۲۰۳-۲۰۷ و همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۳۰-۳۳).

در نتیجه، از نظر شهید مطهری شناخت حسی (علوم تجربی) یکی از اقسام معرفت است که از راه روش تجربی و منطق قیاس به شناخت صحیح دست می یابد و کشف امر واقع می نماید. ملاک شناخت مطابقت با واقعیت بوده، علوم تجربی امکان دست یابی به واقعیت را دارند؛ ولی آنچه علوم تجربی را به واقعیت واحد (شناخت حسی محدود) و سپس تعمیم (قانون علمی) می رساند، تکیه بر اصول عقلی اثبات شده در فلسفه اولی است. بر این اساس میان معرفت تجربی و معرفت فلسفی، ارتباط طولی ناگسستنی برقرار است و به واسطه این ارتباط، شناخت، تدوین و عرضه قانون کلی فراهم می شود. قانون علمی، گزاره ای است که محدود و محصور به افرادی معین نبوده، با فراروی از مرزهای زمان و مکان، به زمان و مکانی خاص مقید نیست (ر.ک: همو، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۵/

حسین زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۶۲).

ذ) چند ویژگی علم دینی کارآمد

اینک به چند ویژگی بایسته علم دینی از منظر علامه مطهری اشاره می‌شود: برخی از مبلغان و داعیان دینی بر اثر یک‌سو نگری و جهل و نابخردی و نداشتن دریافت جامع و همه‌جانبه از معارف دین، میان آموزه‌های دینی و گزینه‌های بشری ستیز ایجاد می‌کنند و به‌جای معرفی دین به عنوان مصلح و تعدیل‌کننده گزینه‌های دیگر، آن را ضد و منافی و دشمن سایر فطریات بشر می‌شناسانند؛ درحالی‌که در سرشت انسان تمایلات طبیعی بسیاری از جمله تمایل دینی وجود دارد و هیچ‌یک از این تمایلات نه با یکدیگر سر جنگ دارند و نه میان آنها تضاد و تناقض واقعی هست. هرکدام از آنها سهم و بهره‌ای دارد که اگر سهم و بهره هر یک از آنها به عدالت داده شود، هماهنگی کامل میان آنها برقرار می‌شود. ناهماهنگی و جنگ و ستیز، آنگاه برمی‌خیزد که انسان بخواهد سهم بعضی از آنها را به دیگری بدهد، یکی را گرسنه نگه دارد و دیگری را بیش از حد لازم اشباع بنماید.

یکی از مختصات دین اسلام در نظر گرفتن همه تمایلات فطری انسان، از قلم نینداختن هیچ‌کدام و ندادن سهمی بیشتر از حق طبیعی به هیچ‌یک است. ولی متأسفانه برخی از مقدس‌مآبان و مدعیان تبلیغ دین، به نام دین به جنگ همه چیز برمی‌خیزند و شعارشان این است که اگر می‌خواهی دین داشته باشی، باید پشت پا به همه چیز بزنی، گرد مال و ثروت نگردی، ترک حیثیت و مقام کنی،



زن و فرزند را رها کنی، از علم (که حجاب اکبر و مایه گمراهی است) و از خلق گریزان باشی، شادی نکنی و شاد م باشی و... بدیهی است که وقتی زهد به معنای ترک وسایل معاش و موقعیت اجتماعی و انزوا و روی گردانی از انسان‌های دیگر باشد و غریزه جنسی پلید شناخته شود و پاک‌ترین افراد کسانی باشند که در همه عمر مجرد زیسته‌اند و علم دشمن دین معرفی بشود و دانشمندان به نام دین در آتش افکنده شوند یا سرهایشان زیر گیوتین برود، بدون شک مردم به دین بدبین خواهند شد. بدین ترتیب با پدیدار شدن برخی شرایط سیاسی - اجتماعی، الزاماً اندیشه ضددینی عقیده رسمی می‌شود و با آلوده شدن محیط اجتماعی و غرق شدن افراد در شهوات پست حیوانی و هواپرستی، هرگونه احساس تعالی (مذهبی، اخلاقی، علمی یا هنری) از جامعه رخت برمی‌بندد. به علاوه بدآموزی مذاهب و ارائه تصویر نامعقول و فردگریز از مفاهیم دینی (خدا، فرشته و...) و معارض با تکامل و پیشرفت عقلانی و علمی، باعث می‌شود که آموزه‌های ضدعقلانی مذهب یک‌باره کنار گذاشته شوند. پس مریبان دین باید اولاً بکوشند خودشان عالم و محقق و دین‌شناس بشوند و به نام دین مفاهیم و معانی نامعقولی را در اذهان مردم وارد نکنند؛ چه همان معانی نامعقول منشأ حرکت‌های ضددینی می‌شوند. نیز برای پیش‌گیری از دین‌گریزی یا دین‌ستیزی، تمام مریبان دین باید کوششی پیوسته و کارآمد برای کاهش هرچه بیشتر آلودگی‌های فردی و اجتماعی و اصلاح آنها و مبارزه با خود فردی و جمعی متدانی، در راستای حفاظت از خود متعالی و فرآوردن آن داشته باشند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲-۱۴۷).

پس با توجه به اینکه دین‌دارای هدف و روح است و برای علوم و دستوره‌های دینی، مبانی واقعی و عقلانی، مانند عدل و حسن و قبح عقلی وجود دارد، عالمان باید از یک‌سو تلاش کافی مبذول بدارند و آرمان‌ها و مقصدهای دین را به‌خوبی بشناسند و از دیگر سو، عقل را حجت باطنی به‌شمار آورند و مسلمات عقل را امضاشده از سوی شارع قلمداد کنند؛ زیرا انسان با تنها عقل یا نقل، قادر به رسیدن به تکامل و سعادت واقعی نیست. البته باید توجه داشت که نقل نسبت به عقل از تقدم برخوردار است؛ زیرا وحی پرورنده عقل است (همو، [بی‌تا]، ص ۹۰).

یعنی براساس نگاه شهید مطهری، از آنجاکه اساساً میل به خوبی‌های فطری در انسان، بر تمایل به شر و بدی غلبه دارد و باطل همواره با تلبس و تظاهر به حق و ایجاد شبهه، موفق به پیشبرد اهداف خود می‌شود. رغبت عمومی مردم به حقایق و خصلت‌های فطری، باعث نپذیرفتن سیطرهٔ عریان باطل بر حق می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۳ و ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲-۴۵ / حسین‌زاده، حسینی، ۱۳۹۲، ص ۸۶-۸۷)؛ چنان‌که اگر فطریات و خواسته‌های طبیعی ضعیف و گاه خشکانده شوند، هرگز از وجود انسان رخت بر نمی‌بندند و حتی در وضعیتی که همهٔ جهت‌گیری‌های اجتماعی ضد جریان فطرت‌گرا است، باز فطرت فرد و فطرت جامعه از بین نمی‌رود و از جایی طلوع می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۶۲). وحدت و حیات امت‌ها یا جمعیت و اجل و ممات و باز احیای آنها در گرو میزان اقبال یا ادبار ایشان به فطرت و دین‌گرایی (و تفکر اجتماعی و دیگر اقتضائات آنها) است (ر.ک: همو، ۱۳۹۲ ج، ص ۱۸۳-۱۸۴).



یعنی انسان موجودی آزاد و مسئولیت‌پذیر و برخوردار از عزت نفس و کرامت است که آفرینشی هدفمند و حساب‌شده دارد؛ از این رو می‌تواند آزادانه، سعادت و شقاوت خویش را برگزیند و با یاد خدا آرامش یابد و خودشناسی‌اش موجب خداشناسی وی شود؛ همان‌گونه که خدا فراموشی‌اش به خودفراموشی او می‌انجامد. هرچند با بدن مادی همراه است و خواسته و خواهش‌هایش حد و مرزی نمی‌شناسد، ولی تنها محرک و انگیزه حرکت او، می‌تواند صرف نیازهای مادی نباشد. گرچه توجه برخی انسان‌ها به ساحت‌های فرودین ناظر به طبیعت‌شان (ستم‌گری، نادانی، ناسپاسی، طغیان‌گری، شتاب‌گری، فرصت‌طلبی، بخل و حرص‌ورزی و دیگر ویژگی‌های منفی) معطوف است، توجه انسان‌هایی دیگر به گرایش‌های فطری حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، زیبایی‌طلبی، خلاقیت و نوآوری، عشق‌ورزی و پرستش معطوف است (ر.ک: همو، ۱۳۶۱ج، ص ۶۴). برای مثال، میل به جویندگی، کاوشگری و رفع جهل و نادانی و غریزه علم‌جویی یک حالت روحی، معنوی و فطری و طبیعی انسان است (ر.ک: همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۸) و انسان مکلف به تحصیل علم و آگاهی و سپس عمل و فعالیت براساس آگاهی خویش است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴ب، ص ۴۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از منظر شهید مطهری علم دینی به‌رغم برخورداری از پسوند دینی نه به جهان دینی محدود می‌شود، نه بی‌اهتمام به پیشرفت جامع معنوی و مادی و حداکثری حال و آینده کل عالم است؛ زیرا دین جهانی است. نیز هرچند علم دینی کاملاً

معنوی است، ولی این گونه نیست که توجه کامل به امور این جهانی نداشته باشد. همچنین اگرچه علم دینی بر پایه عبودیت محض پروردگار است، ولی در عوض تمام گونه‌های سرسپردگی در برابر انواع طاغوت‌های مدرن و بت‌های ذهنی و عینی عوام فریب را به شدت نفی می‌نماید. نیز هر چند علم دینی در راستای دست‌یابی فرد و جامعه به برترین کمال ممکن است و تعهداتی بر عهده آنها می‌گذارد، ولی چنان ظرفیتی دارد که می‌تواند تمام نیازهای حال و آینده بشریت را پوشش دهد.

علم دینی مطلوب نه تنها تمام منابع معتبر دانش را به صورت حداکثری و ترکیبی به کار می‌گیرد، بلکه از هر یک در جای خویش، به اندازه و با روش صحیح استفاده می‌کند. این علم نه تنها هرگز در محدوده صرف نصوص متوقف نمی‌شود، که حتی از تمام ادله خردورزانه و دل‌آگاهانه نیز بیشترین استفاده ممکن را می‌کند و به نقش هم‌تکمیلی این گونه منابع توجه کامل دارد.

علم دینی نه انسان را فرشته‌خو می‌پندارد، نه وی را گرگ دیگری؛ بلکه با عنایت هم‌زمان به ساحت‌های برین و خلیفه‌اللهی انسان و ساحت‌های فرودین او، جامع‌ترین و ژرف‌ترین برنامه جامع هدایت و مدیریت عالم را در اختیار انسان می‌گذارد. علم دینی فطرت‌مدار است، نه فطرت‌گریز یا فطرت‌ستیز؛ از این رو از راه شکوفایی فطرت و تربیت فطرت‌گرا، فرد و جامعه را تا اوج کمال و معنویت اعتلا می‌بخشد. نظام اخلاقی معرفت و علم دینی هم کاملاً انگیزه‌بخش است و هم برخوردار از ضامن و ناظر درونی؛ هم آزادی‌بخش از وابستگی‌های فرودین است و هم توانایی‌بخش برای دست‌یابی به برترین کمال

و قرب إلى الله. بهرغم هم‌زاد بودن دین با بشر و جوامع، دین تا پایان عالم همراه با این دو است و همان‌گونه که در کل تاریخ الهام‌بخش بوده است، در سراسر آینده بشر نیز پاسخ‌گوی همه نیازهای ناظر به هدایت و مدیریت آنهاست و به لحاظ این ظرفیت، هیچ چیز هم‌اورد و همتای دین نیست.

منابع

۱. احمدی افرمجانی، علی‌اکبر؛ دوران نقادی تحلیل کانت از مدرنیته و نقد آن از دیدگاه مرتضی مطهری؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
۲. باقرزاده ارجمندی، احمد؛ کتاب‌شناسی توصیفی استاد مرتضی مطهری؛ تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی، ۱۳۸۱.
۳. پارسانیا، حمید؛ حدیث پیمان‌ه: پژوهشی در انقلاب اسلامی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۴. جمشیدیها، غلامرضا؛ پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۵. محمدی ری‌شهری، محمد؛ حکم النبی الأعظم ﷺ؛ ج ۱، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۴۲۹ق/ ۲۰۰۸م.
۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ جریان‌شناسی فکری ایران معاصر؛ چ ۵، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۸.
۷. حسین‌زاده یزدی، مهدی، حسینی روحانی، حمیده‌سادات؛ «مبانی انسانی علوم اجتماعی از دیدگاه مطهری و کانت»؛ نظریه‌های اجتماعی متفکران

- مسلمان، سال سوم، دوره سوم، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۷۹-۱۰۶.
- ۸ حکیم، سید علی؛ «دیدگاه‌های کلی درباره انسان»، ۲۰۱۸ م. <http://seyedalihakim.com>
۹. دورانت، ویل؛ درآمدی بر تاریخ تمدن و درس‌های تاریخ؛ ترجمه احمد بطحائی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۰. رجیبی، محمود؛ انسان‌شناسی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر؛ «فطرت به مثابه دال دینی»؛ مجله قیسات، دوره ۱۰، ش ۳۶، ۱۳۸۴، ص ۵-۲۲.
۱۲. رودگر، محمدجواد؛ فیلسوف فطرت؛ قم: وثوق، ۱۳۸۶.
۱۳. رضی، محمد بن الحسین؛ نهج البلاغه؛ ترجمه سیدجعفر شهیدی؛ چ ۲۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۴. _____؛ نهج البلاغه؛ تحقیق صبحی صالح؛ قم: دارالهجرة، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. عبدی حسن؛ ساجدی، سیدهادی؛ «بررسی تطبیقی جانشین‌ناپذیری دین از منظر مالینوفسکی و شهید مطهری»؛ فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳۷، ۱۳۹۳، ص ۶۳-۸۰.
۱۶. فرامرز قراملکی، احد؛ روش‌شناسی مطالعات دینی؛ مشهد: دانشگاه رضوی، ۱۳۸۱.
۱۷. _____؛ «کارکرد معرفتی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری»؛ مجله

- قبسات، ۱۳۸۲، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۱۱۹-۱۳۲.
۱۸. —؛ روزنامه تهران امروز؛ ۱۰ اردیبهشت، ۱۳۸۶.
۱۹. قمی، شیخ عباس؛ نفس المهموم؛ تهران: مکتبه الإسلامیه، ۱۳۶۸ق.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ به کوشش علی اکبر غفاری؛ ج ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۲۱. لک زایی، نجف؛ عیسی نیا، رضا؛ «انسان شناسی کلامی مطهری معبری برای سیاست شناسی»؛ علوم سیاسی، ش ۵۸، ۱۳۹۱.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ آزادی معنوی؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۳. —؛ آزادی معنوی؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۴. —؛ آشنایی با قرآن (تفسیر سوره حمد و بقره)؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۶.
۲۵. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
۲۶. —؛ امدادهای غیبی در زندگی بشر؛ ج ۷، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴الف.
۲۷. —؛ انسان در قرآن؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ب.
۲۸. —؛ انسان کامل؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲الف.
۲۹. —؛ انسان شناسی قرآن؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲ب.
۳۰. —؛ انسان و ایمان؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ج.
۳۱. —؛ انسان و سرنوشت؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴د.



۳۲. —؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۳۰ق.
۳۳. —؛ تعلیم و تربیت در اسلام؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۳۴. —؛ جامعه و تاریخ؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵الف.
۳۵. —؛ جامعه و تاریخ؛ چ ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۳۶. —؛ شناخت در قرآن؛ تهران: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱الف.
۳۷. —؛ عدل الهی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۱ب.
۳۸. —؛ فطرت؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲ج.
۳۹. —؛ فطرت؛ چ ۲، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۴۰. —؛ فطرت؛ تهران: انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران، ۱۳۶۱ج.
۴۱. —؛ فطرت در قرآن؛ چ ۲، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۸.
۴۲. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۴۳. —؛ قیام و انقلاب مهدی علیه السلام از دیدگاه فلسفه تاریخ؛ چ ۱۳، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۴۴. —؛ کلیات علوم اسلامی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳الف.
۴۵. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، تهران و قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۴۶. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، چ ۱، تهران و قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۴۷. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، چ ۵، مبحث فطرت، تهران و قم: انتشارات

- صدرا، ۱۳۷۵ ب.
۴۸. —؛ مجموعه مقالات: «حق عقل در اجتهاد»؛ انتشارات جهان آرا، [بی تا].
۴۹. —؛ مسئله شناخت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
۵۰. —؛ نبرد حق و باطل؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ الف.
۵۱. —؛ نقدی بر مارکسیسم؛ چ ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳.
۵۲. —؛ یادداشت های استاد شهید مطهری؛ تهران و قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۵۳. الهیثمی، علی بن ابی بکر؛ مجمع الزوائد؛ تحقیق الشیخ حسین سلیم أسد الدارانی؛ جده: دارالمنهاج للنشر والتوزیع، ۱۴۳۶ ق.