

اسلام و آزادی

نویسنده: عبد البصیر صہیب صدیقی

مشخصات کتاب

اسم کتاب: اسلام و آزادی

نویسنده: عبد البصیر صہیب صدیقی

تعداد: 500 جلد

سال طبع: 1393 هجری شمسی

www.tahleel.org

TAHLEEL Research Center

3

اسلام و آزادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

- 1 - اهداء..... صفحه 5
- 2 - مقدمه..... صفحه 6
- 3 - آزادی (متن ادبی فلسفی)..... صفحه 8
- 4 - نسبت آزادی با عقل و اسلام..... صفحه 12
- 5 - تاریخندی ثبات اخلاقی..... صفحه 59
- 6 - نمای اخلاقی مصر باستان..... صفحه 70
- 7 - نمای اخلاقی در تمدن بین النهرین یا Mesopotamie..... صفحه 78
- 8 - ماهیت اخلاقی انسان در سرزمین هندوئیزم..... صفحه 95
- 9 - اخلاق در چین باستان..... صفحه 121
- 10 - منابع..... صفحه 139

اهداء

به آزادگان و رزمندگان راه آزادی!

به یار پدر بی مزارم شهید مفتی عبدالطیبر صدیقی و استادم، رهبرم شهید انجنیر حبیب الرحمن .

سوگند به دلت برحقى كه شهید را زندگی بخشیده و روزی میدهد، در راه آزادی انسان تا آخرین دم مبارزه خواهم

کرد و بر اسارت خواهم شورید و چون پدر شهیدم و شهید انجنیر حبیب الرحمن و شهدای راه و رسم آزادی

تسلیم اسارت نخواهم شد.

مقدمه

طنین صدای پرشور و هیاهوی آزادی انسان دلنشین ، زیبا و بلند است و در تجربه‌های تاریخ مند انسان‌ها به گوش رسیده و در استمرار تاریخ انسان‌ها به گوش خواهد رسید .

تجربه نشان داده که این صدا پرگشا است و استعداد پرواز را از قیود برای انسان زمزمه کرده است.

سخن گفتن از آزادی و انسان اتونوم و خود مختار در انبوه جبرهای تکوینی ، دینی ، اخلاقی و قانونی کار موشگافانه ایست که خطر لغزش‌ها را در پیش رو دارد ولی هراس را بدل راه ندهیم و باید از آن سخن گفت ، زیرا اتونومی انسان یا آزادی انسان رابطه تنگاتنگ با شناخت حقوقی انسان دارد و هرگاه شناخت حقوقی برای ما حاصل آید ، در آن صورت می‌توانیم که یک جامعه قانونی داشته باشیم که معرف آزادی حقیقی انسان باشد.

اسلام و آزادی

از مدت زمان طولانی به تقریب 25 یا 30 سال و یا بیشتر، مفهوم آزادی انسان و اتونومی انسان و انسان دیندار و دین اندیش و همینگونه انسان اخلاق اندیش و اخلاق نگر که در قید جبرهای دینی و اخلاقی ندگی بسر می برد، ذهن و فکر را بخود مشغول داشتند و با نظریات متفاوت و مختلف در این زمینه سروکارم شد تا اینکه توفیق پروردگارم نصیبم گردید و یادداشت هایم به شکل کتاب حاضر معنون به اسلام و آزادی درآمد.

این کتاب باز هم در ارائه نظریات به ترتیب کرونولوژیک اهتمام نکرده است زیرا احاطه بر همه نظریات و ترتیب کرونولوژیک آن وقت و زمان و دقت بیشتر را اقتضاء دارد و از طرف دیگر وسعت بخشیدن و مطول ساختن بحث، هدف تعیین شده را که فهم آزادی انسان بر اساس کرامت بشری و شناخت حقوق است از انظار تاحدی نامتعیین می سازد، از این جهت این کتاب نظریاتی را برای اثبات آزادی یا اتونومی برگزیده است که بیشترین مؤثریت را دارا اند. در طرح نظریه دینی این کتاب از منابع مؤثق دینی نقل قولها و تحلیلها صورت گرفته است و تجزیه و تحلیل آنها شفاف است و با توان و سعی و تلاش پیگیر ابهام زدائی شده است. باز هم جا دارد که از مطبعه طباعتی و صنعتی صبور ابراز امتنان صورت گیرد که با زحمات و خلوص نیت در ساخت طباعتی کتاب سعی بلیغ نمود و دسترسی هموطنان گرامی در حصول به این کتاب را فراهم ساخت.

آزادی

(متن ادبی فلسفی)

تذکر: این مرقومه باز سازی مضمونی ادبی و فلسفی من است که تقریباً حدود 30 سال قبل به رشته تحریر در آمده بود ، پس از تلاش ها و جستجو ها نمی از آنرا بلاخره از طریق برادر معزز و فعال در عرصه حقوق و صلح برادر صدیق منصور انصاری بدست آوردم و نمی از آنکه از دسترسی من بیرون است در یک آرایش نو واژه ها و جملات با حفظ محتوا که در ذهن داشتم ، باز سازی کردم و خدمت علاقه مندان تحلیل ارائه میدهم.

ناگفته نباید گذاشت که این متن در شکل طباعتی کتاب شامل نیست زیرا که بعد ها به آن دست یافتیم.

آزادی

ای آزادی کجا است شهر و دیارت؟ ، کجا است مأوا و منزلگاهت؟ ، کجا است آن شهر ولایت و مملکت که در آن چون شمع فروزان پرتو فشانی می کنی و اسپران را از گرمایت که در زندان های سرد اسارت بسر می برند ، گرمی می بخشی و بر اسارت می شورانی و با پنجه های پرتوان و نیرومندت پرده های سپاه اسارت را به کنار می زنی .

در کدام اوراق طلائی تاریخ بشریت ذکر تورفته است و چگونه تصویری از تو برجا مانده است؟ آیا دست هایت که به خون اسارت و جبر رنگین شده است هنوز هم رنگین تر است یا خیر؟ تو محبوب کدام ملت هستی؟ ، تو حاکم کدام شهر هستی؟ و تو فرمانروای کدام بخشی از جهان؟ ای آزادی همینه می‌خواهم نامی از تو ببرم و تو را در قالب کلمات شناسائی کنم ، فرار می‌کنی و رخ زیباییت را نشان نمی‌دهی ، چون تعریف و تحدید مقتلگاہت است ، همینه که تعریف شدی تحدید می‌شوی و لاجرم باید فرار کنی ورنه در تختۀ تحدید با ریسمان تعریف به دار آویخته خواهی شد . قلمرو حکومتت جای است و عرصۀ است که در آنجا اسارت را به دام آورده ئی و اسارت را و پدیده‌های اسارت را امکان ظهور و بروز نمی‌دهی ، چون اگر چنین نکنی هستی خودت در معرض خطر و نابودی قرار می‌گیرد ، پس مجبور هستی که چنین کنی و مجبوریت همانا قاتل اصلی تو است . در فلسفۀ کمونیستی که اثری از تو دیده نمی‌شود و در معرکه و جنگ طبقاتی و اصناف اقتصادی در شکل تضاد ابزار تولید و روابط تولید ، جسد خونین و خوآلودت را کارگزاران جبر تاریخ تا قبرستانی که آنجا مدفن اراده‌ آزاد و خواست آزاد انسان است ، می‌برند و دوسدارانت اشک می‌ریزند و تن می‌زنند. در کمونیزم به این هم اکتفاء نیست که مدفنی در قبرستان جایگاهت است بلکه تضاد ابزار تولید و روابط تولید این خصم سوگند خورده ات در وادی مخوف جبر تاریخ زندانی با برج و باروی بلند برای دوستانت تدارک دیده است تا طنین مستی آور فریاد آزادی را خفه کند، و یا هم اینکه چه به صورت مفهوم و یا به صورت عملی وارد این نظام شوی در زندان جبر تاریخ بنا ء بر روایت تاریخ شاهد ریخته شدن خون دوسدارانت خواهی بود، و در نهایت به خون گرم تو و یارانت تاریک ترین و ظلمانی ترین فلسفه به پایۀ اکمال خواهد رسید. عدۀ از بغل هگل فیلسوف شمشیر خونریز از نیام بیرون می‌کشند و قصد کشتنت را دارند و بر تو می‌تازند. در لبخند هوس انگیز مهوشان سرراهی بازار های خود فروشی و جسم فروشی که آشوبگری با سرو سینه و پستان راه می‌اندازند و زنجیر جبر های اخلاقی را از دست و پا های مردان هوسباز می‌گسند ، حکم مرگ و یا اسارت تو است . در میدان تنازع بقاء ، آنجا که پنجه های اقویا گلوی ضعفاء را فشار میدهد باز هم تو به احتضار می‌آئی و نفس زنان جان میدهی و این جان دادن عرصۀ های وسیع را به خود اختصاص میدهد ، گناهی در دسترخوان فقیر جان میدهی و یا هم در بازار احتکار و گرانفروشی به قتل می‌رسی و یا هم با ریسمان بافته شده در مناسبات فساد اداری به دار آویخته می‌شوی و یا هم باید مقتل و قتل گاهت

اسلام و آزادی

را در مناسبات جاهلی و یا مناسبات خشونت زای خانوادگی جستجو کرد. در گذشته های تاریخی و ازمئه قدیم و باستان ، فیلسوف مشهور چون افلاطون ترا مانع در راه ایجاد مدینه فاضله یا آرمان شهر خود می بیند و استعداد نظامش را در حذف تو طراحی کرد و در نفی موجودیت تو مدینه فاضله یا آرمان شهرش را رنگ و جلای اسارت داده بود . آنگاه که یحیی علیه سلام در بدل انعام و پاداش به عشوه گری ها و هوس انگیزی های فاحشه رقاصه سر بریده شد ، خون را در جسم تو دیدم که فوران زد ، تو بودی که زیر تیغ جلاد رفتی و بر صفحه خونین تاریخ که واقعه سربریدن یحیی (علیه السلام) بود ، نوشتی و آری با خط درشت و خونین نوشتی که آزادی آزادی آزادی. بار دیگر دیده شد که صدایت در زمان نبوت و پیامبری عیسی (علیه السلام) طنین انداز شد و لرزه بر مفسدین اسارت گستر انداخت ، تا اینکه شرارت های اشرار عرصه جولان را بر تو تنگ و تنگتر ساختند چون تو شرط اساسی برای استمرار تعلیمات آزاده عصر یعنی عیسی (علیه السلام) بودی. و با رفع عیسی (علیه السلام) به آسمان ، یک دوره آزاد و آزادی به پایان می رسد و دستان جنایتکار اسارت گستر آنرا مختومه مرقوم میدارد. آی آزادی ، ای جانم فدایت ، وقتی تاریخ را میخوانم ترا در می یابم چون تاریخ بزرگترین درسگاه است ، چون پروردگارم ولعصر فرموده است ، ای آزادی تو سرشت انسان نیک خصال و نیک سیرت بوده ئی ، تو در معرکه حق و باطل ، صدای پر طنین حقپرستان بوده ئی و همیشه در کنار حق هستی . ای آزادی تو در صبر پیامبران علیهم السلام خود را نشان داده ئی و تو تاج ساخته شده از اخلاق هستی که به ذریعه رسالت رسول الله صلی الله علیه وسلم بر سر انسان گذاشته شده است و این تاج همان است که کرامت بشری است. آزادی رنگ تو سرخ است چون در خون شهید جریان داری و شهید شخصیت سه بعدی توحیدی ، اخلاقی و حقوقی است که این ابعاد معرف یک جامعه صلح آمیز اند ، آنگاه که شهید از کرامت بشری دفاع می کند و دفاع از کرامت بشری دفاع از آزادی است. آری ، آری آزادی صدایت بگوשמ رسید ، صدای آرام بخش ، صدای دلنوازی ، آری از زبان تاریخ شنیدم که بر عمر همان که پیامبر صلی الله علیه وسلم او را قفل فتنه خواند ، شوریدی و شمشیر بدست گرفته ایستادی و گفتی که اگر از حق کج شوی با این شمشیر راستت می کنم. آی آزادی تو همانی که در سه چهره در تاریخ اسلام تبارز کرده ئی در اعتقاد توحیدی رخ زیبای تو

نمایان است چون اعتقاد توحیدی انسان را از بند انسان آزاد می‌سازد و در حقوقی که بر اخلاق و جبر های اخلاقی ابتناء دارد باز هم در شکل تکریم انسانی تبارز کرده ئی و بر اساس شخصیت شخصی پیامبر صلی الله علیه وسلم ، در حالتی که امر و نهی نیست، در جهان ذوق و مود تبارز می‌کنی و با اذواق و سلایق بی شمار زندگی انسانی را رنگین و پر رونق می‌سازی.. با این مفهوم یا آزادی بیشتر نزدیک می‌شویم تا انرا درک و فهم کنیم. انسان امری بین الامرین است ، یعنی انسان بین اختیار یا جبر یا بین آزادی و جبر قرار دارد و آزادی که یک امر انسانی است باید در دو بعد انسان یعنی بعد تکوینی و بعد تشریعی (اخلاقی و حقوقی) مورد بحث قرار گیرد.

در بعد تکوینی وجود انسان بر قوانین و قانون‌مندی های طبیعی استوار است و در آن اصلاً انسان گزینش و آزادی عمل ندارد به طور مثال انسان نمی‌تواند که عوض اوکسیجن ، نایتروجن تنفس کند و یا مانند ماهیان در اعماق دریا ها بسر برد و یا چون پرندگان به صورت فزیولوژیک پرواز کند . و باید در نظر داشت که در تکوین ، انسان دارای امکانات و قابلیت‌های است که می‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد و در عرصه زندگی آن امکانات و قابلیت‌ها را به عرصه ظهور برساند و باید متوجه بود که عرصه تشریعی زندگی انسان ترکیبی از قوانین تکوینی و قوانین رفتاری انسان است و در اینجا مداخله اخلاق ، جبر های اخلاقی ، قوانین است که در نمای اخلاقی و حقوقی آزادی انسان را ارائه میدهد. به این معنی که استعداد ها و ظرفیت‌های تکوینی انسان بر اساس جبر های اخلاقی عرصه تحقق می‌یابند و پروانه صدور می‌گیرند و این جبر های اخلاقی اند که مشخص می‌کنند که چه رفتار های مجاز اند و چه رفتار های غیر مجاز اند و ساحة مباح کدام است. یعنی اینکه در تشریح و در مناسبات زندگی اجتماعی انسان ، آزادی مطلق به آزادی مثبت تقلیل می‌یابد و این آزادی مثبت بر اخلاقیات ثابت و جبر های اخلاقی ابتناء دارد که تحفظ کرامت بشری را عهده دار است.

نسبت آزادی با عقل و اسلام

عقب نشینی های کلیسا و مسیحیت در غرب و حاکم شدن عقل و خرد آته نیست در جوامع غربی ؛ از انسان تعاریف و شناخت های گوناگونی ارائه داد .

این تعاریف و شناخت ها از انسان و انسانیت ؛ بر فلسفه ها و علوم تجربی بنا یافتند که در اکثر این تعاریف ها و شناخت ها ؛ ترکیز بیشتر بر آزادی انسان بوده و این امر اثرات محسوسی بر جوامع غربی داشته و می توان گفت که ساختار های حقوقی ؛ سیاسی ؛ اقتصادی ؛ و اجتماعی را در بر می گیرند .

ساختار های حقوقی بر خودمختاریت یا اتونومی { Autonomie } ؛ سیاسی بر مردم سالاری یا { Demokratie } ؛ اقتصادی بر فرد گرایی یا { Individualismus } ؛ کپیتالیزم { Kapitalismus } ؛ سوسیالیزم اخلاقی یا { ethische Sozialismus } و اجتماعی بر همزیستی احترام متقابل ؛ بنیاد نهاده شدند و ثمره همه آنها سیکولریزم است که عقل آته نیست با کمال بی طرفی و بی تفاوتی عنان ولگام آنرا به دست دارد ؛ عقل و خردی که هنوز هم خودش را درست فهم نه کرده است .

این عقل بر تأسیسی بودن آن چه الزام آور و ابدی است تأکید دارد ؛ عقل آته نیست با آنکه با خدا سر و کاری ندارد اما ضد خدا هم نیست و این همان عقلی است که خود را تأسیس کننده می خواند و دست به تأسیس قوانین حقوقی و اخلاقی زده است .

از مدتی که این عقل آته نیست بر مسند حکمروائی نشسته است ؛ اصول موضوعه اش نتوانسته که کار بشر را به سامان برد و ابهاماتی که در زندگی بشر وجود دارد به کنه آن راه نیافته است و بشر را

در ابهامات و اعماق تاریکی ها تنها رها کرده است و « من سر گردان » را در تاریخ تمدن بشر رقم زده است ؛ با آنکه آزادی را شعار می دهد و تمدنی را بر پایه های آزادی بنا نهاده است ؛ شناخت دقیق از آزادی ارائه نمیدهد ؛ گاهی تعریفش از آزادی به سلسله از جبر ها منتهی می شود که بر دست و پای انسان چون زنجیر می پیچند ؛ اما آنچه مسلم و غیر قابل انکار این است که رابطه بین آزادی و جبر ها را تبیین نمی کند و اما برین اذعان دارد که آزادی جزء لا ینفک شخصیت انسانی است و بدون آن انسان و انسانیت مفهوم و معنی اش را از دست می دهد .

این نکته دقیق است که صحت و ضرورت آنرا درک کرده است ؛ صحت و ضرورتی که دار و مدار زندگی انسانی را ساز و سامان می دهد و انسان را به حیث انسان تعریف می کند ؛ آنچه را در این رابطه عقل آتیه نیست درست فهم و تعریف نه کرده « نسبت آزادی و جبر » است ؛ یعنی اینکه در چه زمینه ها انسان آزاد است و در چه زمینه ها مجبور ؟

جبرهای تکوینی که قابل تعریف اند ؛ می شود که آنها را یکی یکی شمرد ؛ اما جبر های اخلاقی ؛ تشریحی و قانونی ریشه در کجا دارند ؛ الزام آور و ابدی اند ؛ میتوان آنها را تأسیس کرد ؟

اینها سؤال های اساسی اند که عقل آتیه نیست تا هنوز در پرکتیک جواب عملی به آن ها نداده است و در نظر گرفتار تناقض گویی است و از همین جهت است که در پرکتیک شاهد آن هستیم که عقل آتیه نیست گرفتار تضاد ها و تناقضات است که راهش را گم کرده است بناءً « من سر گردان » مشخصه بارز و برجسته قلمرو حاکمیت عقل آتیه نیست است .

آزادی به عنوان یک مفهوم انسانی از ابتدای زندگی بشر در متن دین مورد تعریف قرار گرفته و از این جهت در مراحل مختلف مورد توجه ادیان بوده است زیرا رابطه انسان و دین یک رابطه دائمی و نا گسستنی است .

در گسترش بحث می خواهیم بر علاوه عمومیت بخشیدن به بحث ؛ درین مورد بر دیدگاه های دین مقدس اسلام به عنوان یک دین توحیدی تر کیز کنیم و آهنگ آن را داریم که نسبت آزادی را از نظر دین مقدس اسلام با انسان تبیین کنیم .

این بحث از دو جهت حائز اهمیت است :

1. آنهائیکه دین مقدس اسلام را در ضدیت با آزادی مطرح میکنند دانسته و یا نا دانسته کوشش و تلاش دارند تا دین مقدس اسلام را چون زنجیری بر دست و پای انسان و انسانیت ترسیم کنند و راه ورسم دین ستیزی را مؤجه و منطقی جلوه دهند .

2 . آنهائیکه برداشت شان از دین مقدس اسلام طوری است که به آزادی معترف نیستند و با آزادی های انسانی را در ساحة دین کم رنگ می بینند و به آن وقعی نمی گذارند و راه را به استبداد دینی و مذهبی هموار می سازند.

این بحث تلاشی است در جهت مجاب ساختن هر دو گروه که دین مقدس اسلام ؛ آزادی را جزء اساسی و بنیادی شخصیت انسانی می داند و نه تنها آنرا نفی نه می کند بلکه آن را رشد می دهد و تکامل جوامع انسانی را در گرو رشد آزادی می داند .

اگر به قرآنکریم به دقت نگاه کنیم در می یابیم که آزادی اساسی ترین و سازنده ترین بخش شخصیت و هویت انسانی است که انسان را از دیگر موجودات جاندار متمایز می سازد و آنگاه که از جبر ها یاد می کند یا تکوینی اند چون قوانین طبیعی و یا جبر های اخلاقی اند و یا حقوقی و قانونی ؛ و در نهایت ؛ این جبر ها دست به دست هم می دهند تا شرایط مساعد جهت بروز ؛ رشد و تمرین آزادی انسانی را به وجود آورند .

میتوان این بیان را چنین فورمول بندی کرد :

« بدون امنیت اجتماعی ؛ تفکر آزاد و تعامل آزاد ممکن نیست » یعنی در پرکتیک تفکر و تعامل آزاد فردی و اجتماعی معلول امنیت اجتماعی است ؛ تفکر و تعاملی که با هم متضاد و متناقض نیستند و در یک نظام توحیدی همدیگر را تأویل و توجیه می کنند .

از جانب دیگر می دانیم که امنیت اجتماعی بر بنیاد های جبر های اخلاقی ؛ حقوقی و قانونی مبتنا دارد و بدون در نظر داشت این جبر ها نه می توان به امنیت اجتماعی رسید بناء جهت اعمار یک جامعه آزاد ؛ دین مقدس اسلام همیشه برین جبر ها تأکید کرده تا فرصت های مناسب در عرصه های مختلف زندگی فردی و اجتماعی بشر را بوجود آورد که بتوان آزادانه فکر و عمل کرد .

در اصل قرآن کریم انسان را موجود کاملاً آزاد معرفی می کند و آن هم آزادی و حریت مطلق دارای

جنبه های مثبت و منفی را شأن انسانی می داند .

در تشکل اجتماعی و ساختار های اخلاقی و حقوقی و قانونی این آزادی مطلق نسبی و محدود می شود و بر جنبه های منفی آزادی ؛ توسط جبر های اخلاقی ؛ حقوقی و قانونی خط بطلان کشیده می شود و جنبه مثبت آزادی رشد می یابد و فریه می شود و انسان را توان مندی می بخشد تا در رابطه های اخلاقی و حقوقی و قانونی زندگی را آزادانه به سربرد.

اراده یا خواست ؛ مفهوم آزادی را در خود مضمّن دارد و این خود شکلی از اشکال فکر کردن است که در حقیقت سنگ زیرین بنای آزادی است و هم به صورت یک امکان مطلق ؛ بریدن و جدا شدن از هر محدودیتی در فکر و اندیشه و عمل تبارز می ند و یا می توانیم این طور بگوییم که امکان گریز در اندیشه و عمل از هر حکمی که محدودیت را تحقق بخشد ؛ می باشد .

انگاه که اراده ؛ بدینگونه صورت ذهنی و عملی اختیار کند ؛ آزادی منفی است ؛ این آزادی منفی در نظر یعنی به صورت نظری علت وجودی تعصب و بد نگری و بالفعل خود کامه ؛ انحصار گر ؛ حذف کننده و ویرانگر است .

به فعلیت رسیدن این نوع آزادی در جامعه بشری ، تمام نهاد های حقوقی و اخلاقی را ویران می سازد ؛ عصیان گری و تعدی به حقوق دیگران است ؛ فرصت های مناسب و امکانات هم سان را از دیگران می گیرد ؛ کرامت انسانی و احترام به شخصیت انسانی زیر پای خود کامگی ها و انحصار گری ها لگد مال می شود ؛ تمرکز قدرت شخصی و گروهی در رابطه های متضاد ؛ ناهمگون و طبقاتی شاخصه چنین اجتماع است و این ها همه عناصر شکل دهنده استبداد ؛ ظلم و ستم و بی عدالتی هستند .

پس در نهایت ؛ به فعلیت رسیدن این نوع آزادی ؛ راهش به کاخ استبداد است ؛ کاخی که انسان های بدنگر و بد سرشت چون گرگان درنده و دیوان گرسنه ؛ در آن نشیمن دارند و بر اجساد انسانی رقص و پای کوبی دارند .

همینگونه می توانیم که مثال عمده و بارز از آزادی مثبت « عدالت » را ذکر کنیم ؛ سازواره متناسب و همگون که بر حق و حقانیت ابتناء دارد و یا بهتر است بگوییم که حق و حقانیت شناخت اصلی اش است .

نیک آگاه هستیم و می دانیم که انسان با حفظ خصوصیات فردی و شخصیت فردی خود یک موجود کاملاً اجتماعی است و ارتباطات پیوسته انسان با دیگر هموعانش در شکل آداب و سنن اجتماعی ؛ نهاد های اجتماعی ؛ ظوابط و قواعد اخلاقی و حقوقی زمینه ساز ادامه حیات مدنی اش است ؛ پس آزادی مثبت در اندیشه و نظر بازگو کننده اراده و قصدی و نمایاننده تمایلی است در جهت قرار گرفتن در پیوستگی این ارتباطات و در عمل تحقق بالفعل آزادی مثبت در شکل ساختار های اجتماعی ؛ اخلاقی و تقنینی است و یا به عبارت دیگر ؛ نیکی فعلیت یافته و تحقق پذیرفته ؛ و یا هم در تأثیر متقابل همدیگر را تحقق می بخشند و به فعلیت می رسانند .

در مثال زیر می توان گفتار بالا را خوبتر واضح و روشن ساخت ؛ بدین شرح که :

شخصی را در نظر می گیریم که در یک جریان ترافیکی با موتر سریع السیرش به طرف مقصدی در حرکت است و مسلم است که علایم ترافیکی در مسیر راه ؛ چهار راه ها و پیچیدن ها ها اقتضات خود شان را دارند که باید مراعات شوند .

اگر این شخص علایم ترافیکی را مراعات کرد به این معنی است که حقوق دیگران را مراعات کرده و محترم شمرده است ؛ زیرا مانع و خللی در جریان ترافیک ایجاد نه کرده است که نتیجه آن سلامت جریان ترافیک است و این در

حقیقت تحقق نظری و تحقق بالفعل آزادی مثبت است و بر عکس اگر علایم ترافیکی را قصداً مراعات نه کرده ؛ هم خود و هم دیگران را گرفتار بلا و مصیبت ساخته در صورتیکه حادثه به وقوع پیوسته باشد ؛ همچنان به نظم ترافیک زیان رسانیده ؛ فرض کنیم که حادثه اتفاق نیفتاده باشد حد اقل بی توجهی را نسبت به حقوق خود و دیگران مرتکب شده است که در حقیقت به مثابه گریز در اندیشه و در عمل از احکامی است که محدودیت آفرین است و این شکل نظری و فعلیت یافته آزادی منفی است .

آزادی مثبت در اندیشه ؛ بیان و عمل آنرا میسر می سازد که انسان در همبستگی های اجتماعی بر پایه های اخلاقی و حقوقی و احساس مسئولیت نسبت به دیگران ؛ احساس آرامش کند و زندگی پر سعادت داشته باشد .

پس می توانیم بگوییم که شرایط اساسی جهت بروز و ظهور آزادی مثبت ؛ امکانات و فرصت های

اسلام و آزادی

است که رابطه های اخلاقی و حقوقی حاکم بر جامعه فراه راه فرد و اجتماع می گذارد ؛ بخصوص آزادی فرد به جد تابع امکانات و فرصت های است که جامعه در اختیار فرد قرار می دهد .

پس هر اندازه که روابط اخلاقی و حقوقی حاکم بر جامعه عاری از تضاد و تناقض باشد به همان اندازه آزادی مثبت نابی به فعلیت خواهد رسید و بر عکس ؛ هر اندازه که روابط اخلاقی و حقوقی حاکم بر جامعه متضاد و متناقض باشد به همان اندازه آزادی منفی رشد خواهد نمود و سیر صعودی را به نمایش خواهد گذاشت و درین صورت است که اژدهای حرص و آز شکم متعفن و گندیده اش را به قیمت ویرانی تمام نهاد های اخلاقی و حقوقی و فرو پاشی کاخ مجلل و رفیع ارزش ها ؛ سیر می کند .

در جهان کنونی و تمدن امروزی ؛ زندگی فردی و اجتماعی انسان ها نشان بارز از تناقضات محسوس و ملموس دارد و این تناقضات ناشی از ارتباط انسانها با جهان بیرون و اطراف شان بر اساس احساسات و تمایلات و آرزو های فردی و شخصی است زیرا تلقی عامه این است که احساسات ؛ تمایلات و آرزو های شخصی اثبات کننده فردیت و شخصیت انسانی اند و چشم پوشی از آنها در حقیقت نادیده انگاری فردیت و شخصیت فردی افراد انسانی است .

این نکته اساسی ترین مورد ضعف و سستی تمدن امروزی بشریت است که به وضوح آن را فهم کرده می توانیم و روز تا روز آسیب پذیری بشر از این ناحیه بیشتر و بیشتر شده می رود .

طوریکه قبلاً متذکر شدیم دین مقدس اسلام آزادی و حریت مطلق { مثبت و منفی } را شأن تکوینی انسان می داند که بعداً از آن به صورت مفصل و مشروح بحث خواهیم کرد ؛ در پیوستگی های توحیدی و تشریحی { عاری از تضاد و تناقض } روابط و مناسبات اخلاقی و حقوقی حاکم بر جامعه ؛ تحقق تمایلات و احساسات و آرزو های شخصی در صورتی مجاز است که حقی در برابر آن ها حذف نه گردد و یا از حقی در برابر آن ها چشم پوشی صورت نه گیرد .

شناخت و معرفتی که قرآنکریم از انسان ترسیم می دارد ؛ موجود آزادی را معرفی می دارد که اختیار و آزادی وی در انتخاب راه و رسم زندگی مورد تصریح و تأکید قرار گرفته است ؛ طوریکه الله تبارک و تعالی در قرآنکریم سوره مبارکه النحل آیه مبارکه 9 می فرماید :

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ (۹)

و بر خداست که راه راست را (به بندگان) نشان دهد؛ اما بعضی از راهها بیراهه است! و اگر خدا بخواهد، همه شما را (به اجبار) هدایت میکند (تولی اجبار سودی ندارد). (9)

یعنی اینکه مطابق فرمایش قرآن کریم؛ الله «ج» در سوره مبارکه النحل آیه مبارکه 9 هدایت کردن را بر ذمه خود گرفته است و در رابطه هدایت کردن انسان ها؛ تقاضای مشیت الله «ج» نیست که در مورد انسان و ابنای بشر هدایت را به صورت جبری تحقق بخشد؛ در حقیقت مشیت الله «ج» این بوده که انسان موجود خود مختار و دارای اتونومی یا { Autonomie } باشد و خود انتخاب گر و مسؤل باشد و با خواست و پسند و انتخاب خود آزادی رفتار و کردار را بر راه های درست و نا درست؛ صحیح و غلط دارا باشد.

اگر هدایت جبری می بود تصور و تحقق یک زندگی انسانی بهتر و پیمودن مدارج ترقی و تعالی که در نتیجه شأن آزادانه انسان ممکن است غ اصلاً ممکن نبود؛ لهذا پروردگار «ج» جهت هدایت بشری طریقه رسالت را اختیار فرمود.

دید قرآنکریم نسبت به انسان دیدی است که از آغاز بر آزادی انسان صحه گذاشته و آنرا اثبات کرده است؛ جهت اثبات این ادعا باز هم به منبع نور و معرفت حق و حقیقت { قرآنکریم } مراجعه می کنیم و در می یابیم که در آیه مبارکه 172 سوره مبارکه الاعراف جان سخن بر سر عهد و میثاقی است که بنام «عهد الست» هم یاد شده است:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣)

و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت؛ و آنها را گواه بر خویشتن ساخت؛ (و فرمود:) «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی مدهیم!» (چنین کرد مبدا) روز رستاخیز بگویید: «ما از این، غافل بودیم؛ (و از پیمان فطری توحید بخبر ماندیم)»! (172)

یا بگویید: «پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم؛ (و چاره‌های جز پیروی از آنان نداشتیم)؛ آیا ما را به آنچه باطلگرایان انجام دادند مجازات مکنی؟!» (173)

اسلام و آزادی

آری حرف از عهد و میثاقی است که تمامی نسل آدم و سلاله بشر با الله « ج » می بندند ؛ عهدی و میثاقی که در آزای آن تکلیف پرستش الله « ج » بر دوش انسان مقرر و تعیین می شود و هیچ دلیلی در جهت نه پرستیدن الله « ج » مؤجه و پذیرفتنی نیست .

از جانب دیگر این عهد و میثاق اشاره خلی ظریف و رساء بر آزادی انسان و هویت انسانی دارد چون عهد و میثاق آنگاه اعتبار دارد که آزادانه و بدون جبر و اکراه صورت گرفته باشد ؛ تقید تکلیفی ؛ وظیفوی و تشریعی است که توانمندی های تکوینی انسان را در جهت تحقق و به فعلیت رسانیدن آزادی های مثبت زمینه سازی می کند .

نکته جالب دیگر این است که توانمندی ها و آزادی های انسان در جهت نقض این عهد و میثاق سلب نه شده است ؛ طوریکه در زندگی عملی انسان ها در کره زمین می بینیم که بندگان سیم و زر به خاطر منفعت جوئی های شخصی و گروهی ؛ چه حقوقی را پیمال نه می کنند و چه خون ها که نه می ریزند .

تنوع و گونه گونی های زندگی انسان ها نشان می دهد عده از انسان های عهد شکن در پای اصنام جبین و پوز می مالند و عده دیگر از این عهد شکنان بر آستان جبت و طاغوت جبین می ساینند .

دلنشین و نغز این است که عهد و میثاق انسان با الله « ج » به شکل یک سؤال و جواب ساده « الست بریکم » و « قالوا بلی » در زمینه آگاهی و دانش فطری انسان صورت می گیرد که کمال آزادی انسانی را به نمایش می گذارد .

شاید پرسیده شود که مسلماً جای پرسش نیز است ؛ اگر چنین عهدی و میثاقی رخ داده و صورت پذیرفته است ؛ چرا ما آنرا به یاد نداریم و به خاطر نه می آوریم ؟

درین زمینه باید به عرض برسانیم که این همان عهد و میثاقی است که در تحت شعور یا Subconscious mind و وجدان یا Intuition یا Gewissen فرد از نسل بشری بالقوه موجود است ؛ همانگونه که اخلاق و مفاهیم آن در تحت شعور و وجدان آدمی وجود بالقوه دارند و توسط محرکات خارجی و داخلی به فعلیت می رسند و عمده ترین محرکات خارجی ؛ وحی و نبوت و رسالت است و از همین جهت است که قرآن کریم از وحی به عنوان ذکر تذکر داده است .

این عهد فطری و میثاق انسان با الله « ج » که بر خواست الله « ج » و آگاهی فطری انسان مبتنا ء دارد ؛ انسان راموجود اخلاقی می سازد و بر همین مبنأ است که اخلاقی بودن انسان از اهداف والای دین مقدس اسلام است و از همین جهت است که دین مقدس اسلام شرط اساسی اخلاقی بودن انسان را حالت آزادانه مطلق انسان می داند چون در حالت آزادی و خود مختاریت است که اخلاق به عنوان یک ارزش مطرح شده می تواند ؛ نه در حالت جبر و اجبار و مجبوریت ؛ و از طرف دیگر اخلاق عینیت یافته در شکل قوانین تشریحی موانع عمده ایجاد می کند تا آزادی منفی در پراکتیک و عمل صورت گرفته نتواند و از پایمال شدن حقوق حقه که اعتراف به آنها و تسلیم در برابر آنها امر اجتناب نا پذیر است ؛ جلو گیری به عمل آید .

این جاست که می بینیم نقش سیاسی دین مقدس اسلام برزندگی و درخشش خاصی دارد و مسلم است که جهت تطبیق قوانین ؛ به میان آمدن و ظهور حاکمیت در فورم و شکل ساختار ها و نهاد های تطبیق کننده قوانین امری است غیر قابل انکار ؛ و این آن بخش از از تجربه عملی در متن زندگی انسان ها و جوامع بشری است که صفحات زرین تاریخ به آن

اختصاص دارد ؛ آنجا که از اعماق تاریخ شکوفائی آزادی ؛ فردی از افراد جامعه در برابر حاکم و ولی امر خود شمشیر می شوراند و می گوید « اگر کج روی به این شمشیر راستت می کنم » .

بیایم به منبع نور و معرفت { قرآنکریم } مراجعه کنیم تا باز هم در باره حیثیت آزادانه انسان پیاموزیم قرآنکریم در هفت جا از یک واقعه خیلی مهم و اساسی به نام « سجده ملائکه و استکبار ابلیس در برابر آدم » ع « پس از خلقت آدم » ع ذکر به عمل می آورد که چنین می خوانیم :

1 . سوره مبارکه بقره آیه مبارکه 34 :

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

و (یاد کن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همگی سجده کردند؛ جز ابلیس که سر باز زد، و تکبر ورزید، (و به خاطر نافرمانی و تکبرش) از کافران شد. (34)

2 . سوره مبارکه الاعراف آیه مبارکه 11 :

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (۱۱)

ما شما را آفریدیم؛ سپس صورت بندی کردیم؛ بعد به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» آنها همه سجده کردند؛ جز ابلیس که از سجدهکنندگان نبود. (۱۱)

3. سوره مبارکه حجر آیه مبارکه 28 و 29 :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (۲۸) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۲۹)

و (به خاطر بیاور) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل خشکیده‌های که از گل بدبویی گرفته شده، مآفرینم. (28)

هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده کنید!» (29)

4. سوره مبارکه الاسرا یا بنی اسرائیل آیه مبارکه 61 :

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا (۶۱) (به یاد آورید) زمانی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» آنها همگی سجده کردند، جز ابلیس که گفت: «آیا برای کسی سجده کنم که او را از خاک آفریده‌ای؟!» (61)

5. سوره مبارکه کهف آیه مبارکه 50 :

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (۵۰)

به یاد آرید زمانی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» آنها همگی سجده کردند جز ابلیس -که از جن بود- و از فرمان پروردگارش بیرون شد آیا (با این حال)، او و فرزندانش را به جای من اولیای خود انتخاب میکنید، در حالی که آنها دشمن شما هستند؟! (فرمانبرداری از شیطان و فرزندانش به جای اطاعت خدا،) چه جایگزینی بدی است برای ستمکاران! (50)

6 . سورة مبارکه طه آیه مبارکه 116 :

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى (۱۱۶)

و به یاد آور هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» همگی سجده کردند؛ جز ابلیس که سر باز زد (و سجده نکرد)! (116)

7 . سورة مبارکه ص آیه های 71 . 72 . 73 و 74 :

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (۷۱) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۷۲) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (۷۳) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (۷۴)

و به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل مآفرینم! (71)

هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید!» (72)

در آن هنگام همه فرشتگان سجده کردند، (73)

جز ابلیس که تکبر ورزید و از کافران بود! (74)

در این آیات شریفه ؛ الله « ج » حالتی را در کلام مبارکش تذکر می دهد که حکم و دستوری از جانب پروردگار عالمیان بوده که طی آن از ملائکه خواسته شد تا بر آدم « ع » سجده برند ؛ تعمیل و فرمانبری ملائکه از دستور و حکم پروردگار و همچنان نا فرمانی و انکار ابلیس در برابر حکم و دستور پروردگار ؛ آموزه های این آیات شریفه اند که با اعجاز مختص به قرآنکریم بیان شده اند و جنان از وسعت و گستردگی معانی بر خوردار اند که حیرت عقول بشری پی آمد آن است .

از این واقعه مهم و اساسی می آموزیم که سجده درین جا شکل و رسم پرستش و عبادت نیست آنطور که انسان در برابر پروردگارش به سجده می رود و پروردگارش را می پرستد ؛ بلکه درین جا مراد از سجده به رسمیت شناختن آزادی انسان است .

ملائکه که از نور خلق شده اند و موجودات کاملاً متعبد و فرمان بردار اند و هر آن و هر لحظه تسبیح الله « ج » را می گویند و پروردگارشانرا به پاکی یاد می کنند و ذره هم از اطاعت پروردگار عالمیان

اسلام و آزادی

سر پیچی ندارند؛ در ملکوت و پادشاهی الله «ج» وظایفی دارند که الله «ج» بر عهده آنها گذاشته است و این سجده که همانا به رسمیت شناختن

آزادی انسان است؛ از آن جهت اهمیت به سزا و اساسی و تعیین کننده دارد که در حقیقت طی یک مراسم تشریفاتی

اعلام آزادی انسان است.

ملایکه با به رسمیت شناختن آزادی انسان به این مفهوم که انسان موجود اتونوم است و از خود مختاری کامل برخوردار است؛ بر سر راه انسان در اوضاع و احوال و شرایط متفاوت {چه کردار خوب دارد یا بد به راه راست می رود یا در کج راهه ها سرگردان؛ در روشنائی نور معرفت و هدایت طی طریق می کند و یا در اعماق ظلمت ها و تاریکی ها راقم سطور بد بختی خود و انشاء پرداز سرنوشت ذلت بار و درد آور و رنج آور و محتوم خود}؛ مانعی و سدی قرار نه گیرند؛ بگذارند تصمیم گیرنده خود ذات اشرف انسانی باشد و مسئولیت بردار و جواب گو از جهت عمل کرد هایش.

نکته اساسی و قابل دقت اینجاست؛ زمانیکه تناسب حقوق نسبت به همدیگر تعریف و تصریح می شوند و انسان ها در این نسبت ها در زندگی فردی و اجتماعی قرار می گیرند؛ آزادی مطلق به آزادی قانونی محدود می شود؛ مفاهیم خوب و بد در قضاوت های ارزشی برجسته می گردند و جبر های تکلیفی و تشریحی {باید ها و نباید ها} عرض اندام می کنند و از انسان اطاعت و انقیاد می خواهند و اینجاست که مفاهیم قانون؛ حاکمیت و ولایت امر در عرصه وجود به ظهور می رسند و ساختار های سیاسی جامعه را شکل بندی می کنند. با در نظر داشت اینکه قضایای اخلاقی؛ قوانین؛ حالات اختیاری و جبری انسان و زمینه ها و شرایط آنها؛ مسائلی

حاکمیت و نهاد های تطبیق کننده و جاری کننده قوانین با هم رابطه های نزدیک و نا گسستنی و به هم پیوسته دارند؛ جهت روشن شدن مفهوم آزادی می خواهیم این جا مکثی طولی داشته باشیم و بحث را درین مورد گسترش دهیم تا مشخص سازیم که چگونه می توان تعریفی از انسان آزاد در رابطع های اخلاقی و قانونی ارائه داد؟

اولتر از همه ما باید منشأ و منبع اخلاق و قانون را در یابیم و آن ها را واضح و روشن سازیم تا بتوانیم صورت درست و صحیح از آزادی ترسیم کرده باشیم.

بدون درک عمیق از اخلاق و قانون و منشأ آنها؛ نمیتوان به شناخت جامع و کامل از آزادی رسید.

مبرهن و آشکار است که پیوستگی های اخلاق و قانون تنگاتنگ و ناگسستنی اند و گفتیم که قانون اخلاق عینیت یافته است بناءً به دور از منطق نیست که هردو را تحت نام اخلاق مورد مطالعه قرار دهیم.

این بحث از این جهت مهم و اساسی است که حیثیت مطلق آزادانه انسان با قرار گرفتن انسان در رابطه های محدود کننده اخلاقی و حقوقی چگونه قابل توجیه است؟

آیا باز هم در جهانی از محدودیت ها می توانیم نشانی از آزادی بیابیم؟

این بحث به ما امکان آن را میسر می گرداند که در رابطه های حقوقی و اخلاقی؛ آزادی را در یابیم و آن را رشد دهیم و بارور سازیم و بهتر توانسته باشیم که به سؤالات طرح شده فوق به صورت منطقی جواب ارائه کرده باشیم.

واضح و آشکار است که از آغاز پیدایش انسان؛ اخلاق موضوع مورد بحث ادیان و فاسفه بوده و در ساحة قانون گذاری به حیث یک اصل زیر بنایی و مسلم در نظر گرفته شده است؛ در جامعه شناسی؛ جنبه های توصیفی جوامع و اجتماعات بشری را در بر می گیرد و خلاصه اینکه همه جوانب زندگی فردی و اجتماعی بشر را احتواء می کند.

اخلاق معرف رفتار؛ کردار و گفتار انسان است.

اساسات اصلی اخلاق؛ درک مفاهیم کلی و قضاوت های ارزشی اند که این خصوصیت ها و ویژگی ها از میان جانداران کره زمین تنها بر تقدیر انسان رقم زده شده و تنها انسان است که قدرت درک مفاهیم و توانمندی قضاوت نمودن ارزشی را دارد؛ بناً اخلاق به صورت دقیق کلمه؛ شناخت « خوب و بد» را ارائه می دهد؛ درین جا مورد نظر خوب و بد ذاتی است نه خوب و بد توصیفی { البته اخلاق با خوب و بد ذاتی سر و کار دارد نه با خوب و بد توصیفی مانند خانه مجلل و قصر با شکوه خوب اند و قضاوتی که در خوب و بد توصیفی صورت می گیرد؛ قضاوت فنی و تخنیکی نه قضاوت ارزشی و اخلاقی } و هم چنان طرز رفتار انسان را و چگونگی آنرا مورد بحث قرار می دهد در رابطه با درک و شناخت مفاهیم « خوب و بد» و طرز رفتار و چگونگی آن در مبحث اخلاق سؤالات

اسلام و آزادی

آتی مطرح اند که باید این سؤالات را مورد بررسی قرار داد و جواب در خور و مناسب را ارائه کرد که عبارتند از :

1. خوب و بد چه معنی را افاده می کنند ؟

2. فاعل مشخص کننده خوب و بد کیست ؟

3. آیا می توان از سود مندی و مفیدیت ؛ جبر های اخلاقی « باید ها و نباید ها » را استخراج کرد ؟

4. آیا خوب و بد و باید ها و نباید ها اعتباری و نسبت به زمان و مکان دگرگون شونده و متغیر اند یا ثابت و جاوید ؟

واژه های « خوب و بد » و جبر های اخلاقی « باید و نباید » مفاهیم کلی اند و اسامی و نام های که با این مفاهیم کلی مطابقت دارند و تعبیری از آنها به دست می دهند مصادیق و یا مصداق های این مفاهیم کلی اند .

زمانیکه بر پایه و اساس حکمی و قضاوتی ؛ رابطه و نسبتی بین « مصداق و مفهوم » یا « موضوع و محمول » ثبوتی و ایجابی و یا هم سلبی و نفی آن رابطه و نسبت باشد ؛ انسان در برابر « قضیه اخلاقی » قرار دارد که از خود در برابر آن عکس العمل گوناگون نشان می دهد ؛ این عکس العمل ها و واکنش های متفاوت از مفاهیم ؛ و رابطه و نسبت بین مصداق و مفهوم ؛ آشکار و مبرهن است که متفاوت خواهد بود .

شایان توجه است که انسان در زندگی تاریخمند خود شاهد تنوع ساختار های اخلاقی و تقنینی است ؛ به این معنی که همه با هم یک مجموعه واحد و همگون نیستند و درین تاریخ مندی ؛ انسان نظاره گر تضاد ها و نا همگونی ها نیز هست .

تضاد ها و نا همگونی ها ناشی از جوابات ادیان و فلاسفه در تعریف و ارائه شناخت از مفاهیم « خوب و بد » است و هم چنان معرفی پایه و اساسی متفاوت و متضاد که بر مبنای آن مفاهیم « خوب و بد » و جبر های اخلاقی یا تکالیف اخلاقی { باید ها و نباید ها } اصل کلی اند و یا هم فاقد کلیت ؛ نقش کلیدی و اساسی در ظهور اختلاف و تفاوت در ساحة اخلاق و تقنین دارد .

یکی از مسائل مهم و اساسی که اخلاق به آن می پردازد در زندگی انسان ها تعیین اهداف است و هم چنین معرفی وسائل و ذرایع در جهت رسیدن به اهداف تعیین شده .

فلاسفه و ادیان به سبک و روش خاص شان تعییناتی را به نام اهداف و یا هم هدف نهائی صورت بندی کرده اند و وسیله ها را نیز مشخص نموده اند که این خود یک بحث طویل و پر پیچ و خم دار است خطاها و اشتباهات آنگاه چشمگیر است که وسیله جای هدف را می گیرد و یا جهت رسیدن به یک هدف پاک ؛ متعالی و با ارزش از وسیله استفاده صورت می گیرد که با هدف هم خوانی ندارد ؛ به این معنی که در تضاد با اصول اخلاقی قرار دارد که با تأسف در زندگی روزمره انسان ها بار ها اتفاق افتاده و خواهد افتاد و با صد درد و رنج وقتی به تاریخ بشریت در زمانه ها و ادوار مختلف نگاهی می اندازیم ؛ حکامی را در می یابیم که برای رسیدن به درجاتی از حاکمیت از راه های غیر اخلاقی اقدام نموده اند و زمانیکه به قدرت رسیده اند و کام شان در رسیدن به هدف شریف شده ؛ تلاش ورزیده اند تا در جهت حفظ قدرت مذمومانه ترین طرح ها را به اجراء گذارند و به پست ترین اعمال دست یازند .

دغدغه اصلی اخلاق این است که شناخت دقیق خوب و بد ؛ حسن و قبح و هم چنان تمایز بین آنها و تعیین « تکالیف » را در هرگونه شرایط ارائه دهد .

جبر های اخلاقی که شکل ها و صورت های وظیفوی و تکلیفی فردی و اجتماعی انسان را ترسیم می دارند ؛ مشخص کننده درستی و نا درستی کردار انسان اند .

جبر های اخلاقی سلسله بهم پیوسته و نا گسستنی و همگون است که تضاد و تناقض در آن ها وجود ندارد و در وحدت و همگونی کامل قرار دارند .

جبر های اخلاقی اصولی را پی می ریزند که به نام قواعد و ضوابط اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی انسان ها کار برد ضروری و اساسی دارند ؛ چون در نظر نه گرفتن آن ها ؛ شیرازه زندگی انسان ها را بهم می ریزد .

قواعد و ضوابط اخلاقی؛ نسبت افراد را در رابطه های فردی و اجتماعی تعیین می کند و در نهایت این رابطه ها را بر وفاق جمعی قانون مند میسازند ؛ این بدان معنی است که افراد با در نظر داشت مجموعه از قواعد و ضوابط اخلاقی ؛ وجایب و تکالیف شانرا نسبت به همدیگر درک می کنند و یاد

می گیرند که چگونه نسبت بهم دیگر رفتار کنند .

جبر های اخلاقی جنبه تأکیدی و جنبل سلبی دارند ؛ جنبه تأکیدی بر رفتار و کردار مثبت انسان ها و جنبه سلبی این جبر بر رفتار و کردار منفی انسانها تبارز می کند ؛ یا به عباره دیگر ؛ این جبر ها با جنبه های تأکیدی و سلبی شان سبب می گردند جمیع حقوقی که در برابر افراد قرار دارد مراعات شود و از رفتار های افسار گسیخته جداً جلو گیری به عمل آید تا جنبه های ایجابی یا تأکیدی آسیب و زیان به بینند و تا امنیت و رفاه جامعه مختل نه شود .

در چنین شرایط و اوضاع و احوال است که آزادی چهره زیبا و دوست داشتنی اش را نشان می دهد و چنان درخشش و تلوؤ دارد و هر طرف نور می افکند که انسان های خود خواه ؛ جاه طلب ؛ ظالم و بد سرشت چون خفاشان تاریک زیست و تاریک نشین به کوری متزاید گرفتار می شوند و خاکستر حسرت بر سر و روی باد می کنند .

در طول اعصار و قرون اخلاق نوع بشر از ثبات و یگانگی بر خوردار است ؛ آنچه درین زمینه تفاوت و اختلافات به مشاهده می رسد ناشی از درک اشتباه و غلط انسان ها است و مؤجه است که ما جهت ارائه پاسخ سؤال های اساسی و بنیادین در مورد اخلاق که در بالا مطرح شده اند و هم در اثبات ثبات و یگانگی تاریخی اخلاق نوع بشر بر چهار دیدگاه ترکیز نمایم که عبارتند از :

1. اخلاق از نظر نسبیت گرایان

2. اخلاق از نظر « اخلاق گفتمانی »

3. اخلاق از نظر ایمانوئل کانت فیلسوف مشهور آلمانی

4. اخلاق از نظر وحی ؛ نبوت و رسالت « دین مقدس اسلام »

مطالعه زندگی تاریخمند انسان ها که به حیث منبع اصلی دلائل ثبات و یگانگی اخلاق بشمار می آید نیز به آن اهتمام صورت گرفته است .

عزم و آهنگ ما درین بحث این است تا به اثبات برسانیم که دین مبین اسلام هم در ساحة تکوینی و هم در ساحة تشریعی و قانونی ؛ آزادی را تشخص اصلی احاد جامعه و ماهیت اجتماع بشری می

داند و آنانیکه با نظریه پردازی های شان درین زمینه می کوشند تا آزادی را از دین مبین اسلام نفی کنند یا در اشتباه اند و یا هم عزایمی دارند درجهت اینکه از انسان استفاده ابزاری برند و راه را برای حاکمیت جور و ظلم و ستم باز نگهدارند و طاغوت و طاغوتیان را بر مسند حاکمیت بنشانند و با ظالمانه ترین شیوه حقوق انسان ها را در موارد مختلف پایمال سازند .

1. اخلاق و نسبیت گرایان :

نسبیت گرایان اخلاق را در ظروف زمانی و مکانی ؛ اعتباری ؛ نسبی ؛ متحول و متغیر می دانند .

استدلال نسبیت گرایان استدلال چوبین است و چنان استدلالی چوبینی که بی تمکین است .

آنها استدلال می کنند که برخی و پاره از اعمال و کردار انسانها در روند تکامل بشر مفید واقع شده که بعد ها شکل عادت را به خود گرفته و به اخلاق از آنها تعبیر شده است .

این امر مسلم و غیر قابل انکار است که قضایای اخلاقی ؛ قضایای ارزشی اند ؛ بناءً بر پایه « واقع » با آنکه سود مند و مفید باشند نمیتوان قضایای ارزشی را استخراج کرد و نتیجه گرفت .

سود آوری نه می تواند که یک عمل و یک کردار را تا سطح « حقانیت » ارتقاء دهد و یا اینکه از بودن و بودگی یا « هستی » غیر ممکن است که جبر های اخلاقی « باید و نباید » را استخراج کنیم چون چنین کاری محال است .

در استدلال نسبیت گرایان ارزشی بودن اخلاق کاملاً نادیده گرفته شده است و همچنان این استدلال در تضاد آشکار با حقیقت قرار دارد ؛ مثلاً :

نژاد پرستی یا راسیسم از روز اول بد بوده و تا آخرین لحظه زندگی بشر درین دنیا ؛ بد خواهد بود که این یک قضیه ضروری ؛ کلی و پیشین « a Priori » است و بداهت شهودی دارد و نه می توان بر آن صحه گذاشت که در تاریخ بشر ؛ واقع شده حاکمیت های بر پایه نژاد پرستی نسبت به برخی مردم منفعت بار بوده است .

2. اخلاق گفتمانی یا Diskursethik :

اخلاق گفتمانی به تمام تئوری های اطلاق می شود و دلالت دارد که Diskurs یا گفتگو ؛ یا به واژه دیگر « گفتمان » نزد آنها معیار اصلی است یعنی اینکه در گفتگو ؛ احکام اخلاقی صورت بندی می شوند و شکل می گیرند .

معرف بر جسته اخلاق گفتمانی دو فیلسوف مشهور آلمانی های { « Karl Otto Apel » متولد 15 مارچ 1922 در Düsseldorf و « Jürgen Habermas » متولد 18 جون 1929 در شهر Düsseldorf آلمان { می باشند .

اخلاق گفتمانی در برابر نظریه اخلاقی (Nonkognitivismus) قرار دارد .

این تقابل از آن جهت است که Nonkognitivismus جهان شمول بودن و توجیه الزام آوری نورم ها را در گستره عمومیت ؛ رد و نفی می کند { ادعای بر نفی حقانیت اصول اخلاقی را دارد } .

درین رابطه مهم است که دلائل و ادله دوید هیوم David Hume را مورد دقت و مطالعه قرار داد .

به نظر دوید هیوم در مورد امکان داشتن دونوع اصول می توانند ادعای حقیقت بودن را بالا بکشند :

1- اصولی که اظهار بیان رابطه را در مورد ایده ها بر عهده دارند .

2- اصولی که اظهار بیانی در مورد تجربه دارند .

در مسائل و موضوعاتی چون اخلاق ؛ هیجانان ؛ خواستها ؛ رفتار وفاق عمومی بر اینکه با حقایق انطباق دارند ؛ بی مفهوم و بی معنی است .

عقل و خرد قاصر است از اینکه محرک خواستی شود و یا در برابر هیجانی و احساسی بایستد ؛ درین مورد بکار گیری عقل منجر به خستگی آن می شود . قواعد اخلاقی ؛ نزد هیوم پی آمد بکار گیری عقل نیست بلکه ابتناء آن بر احساس است .

هیوم عقل را برده و غلام هیجانان و احساسات می داند و بر آن باور مند است ؛ در حالیکه (Kognitivismus) ادعا دارد که با بکار بردن عقل و خرد ؛ نورم ها را عاقلانه و خردورانه می توان اساس گذاشت .

اخلاق گفتمانی در قلمرو نظریاتی Kognitivismus نا فذ و چشمگیر است .

آهنگ و تلاش اخلاق گفتمانی این است تا بر (Logische Trilemma) غلبه حاصل نماید که در غیر

آن با هر آزمایشی یک صورت منطقی توجیه و دلیل نهائی ؛ یا در یک سیر قهقرائی پایان ناپذیر و یا در یک دور تسلسل و یا هم

در یک حالت انقطاع تسلسل استدلال و توجیه { دگم Dogma } گیر افتادن نتیجه مختوم خواهد بود .

اخلاق گفتمانی ادعا دارد که بر طرف کردن مشکلات و معضلات منطقی فوق الذکر بر ذمه خود دارد { عقلیت گرایی موشگافانه که معضلات بارز توجیهاات و استدلالات را بررسی می کند که پی آمد آن معرفت و شناخت مؤثق و ارائه آن است ؛ تلاش خرد مندانه است در جهت سد باب سیر قهقرائی پایان ناپذیر؛ دور تسلسل و انقطاع تسلسل استدلال و توجیه.

صدور احکام اخلاقی در نظریه اخلاق گفتمانی از جایگاهی صورت می گیرد که بنام عقل مرتبط یاد می شود .

اخلاق گفتمانی ؛ **Modifikation** یا نوعی تغییر اصلاح گرایانه نظریات اخلاقی ایمانوئل کانت به سمار می رود ؛ به این مفهوم که خصایص جهان شمولیتی ؛ فورمالیستی و وظیفه شناسانه یا تکلیف شناسانه نظریه اخلاقی کانت را در خود دارا است ؛ با آن هم اذعان دارد که رفتار عقلمندانه و خردورزانه در گفتگو رخ از پرده ابهام می گشاید ؛ اعیان می شود و مورد تأیید و تأکید قرار می گیرد ؛ نه در نتیجه تأمل درونی .

اخلاق گفتمانی هم چنان ادعا دارد که با روش گفتگویا گفتمان می توان به نظریه اخلاقی کانت بعدی عملی داد یعنی اینکه جبر یا تکلیف مطلق جهان شمول را که از امر مطلق یا { **Kategorische Imperativ** } ناشی می شود با اصلی تعویض کرد که مشخص کننده یا شناساننده شرایطی است که به یک نورم اخلاقی اعتبار و ارزش جهانی می بخشد یا به مفهوم دیگر ؛ تثبیت این اصل مشخص کننده بر عهده عقل ارتباطی یا بین الذهنی است که جای عقل خالص یا خرد ناب را گرفته است یا به گفته دیگر ؛ عقل ارتباطی مظهر زبانی و مادی عقل خالص و عقل عملی محض است .

از نظر اخلاق گفتمانی ، همین جاست که اخلاق توانمندی آنرا می یابد تا در گستره اجتماع مورد توافق قرار گیرد و عملی شود .

اصل اخلاقی نظریه کانت واضح نمی سازد که بلافاصله چه باید کرد ؟

اخلاق گفتمانی ؛ همانطور که قبلاً تذکر دادیم حل این معضل را در تدویر گفتمان یا راه اندازی گفتگو می داند و تلاش می ورزد تا مشخص کند که در شرایط و اوضاع و احوال مختلف و گوناگون کدام رفتار اخلاقی است .

اخلاق گفتمانی ؛ مسائل و موضوعات اخلاق را به صورت موضوعی مورد بحث و مذاقه قرار می دهد مانند اخلاق طبی ؛ اخلاق تخنیکی ؛ اخلاق سپورتی را می توان به طور مثال ذکر کرد { مخصوصاً که اخلاق طبی در عصر ما از ویژگی و اهمیت فوق العاده بر خوردار است ؛ زیرا بر مبنای این اخلاق است که در مشروعیت دادن یک سلسله قوانین در کشور های متمدن جر و بحث های فراوان به میان آمده چون مسائلی در رابطه با سقط جنین و یا هم قتل مریض رنجور و دردمند لاعلاج به اجازه خود مریض و یا اقارب و خویشاوندان مریض توسط داکتر } .

اخلاق گفتمانی از آن جا شکل می گیرد که هر فردی که در گفتمان شرکت می کند می تواند ادعا های خود را مطرح کند ؛ موقف ایجابی و یا سلبی اتخاذ نماید و یا هم موضوعات و مسائل مورد بحث را زیر سؤال برد .

هیچ شرکت کننده را نه می توان از حقوقی که در بحث و گفتگو دارد محروم کرد .

بناءً به طور خلاصه می توان گفت که بر مبنای اخلاق گفتمانی شرایط اصلی و اساسی صحت و اعتبار یک هنجار و نورم اخلاقی تأیید و توافق همه شرکت کنندگان در گفتگو می باشد .

فورمول قانون عام کانت که چنین ذکر شده است « هرگز نباید به شیوه عمل کنم که نتوانم همچنین اراده کنم که ظابطه رفتاری من به صورت قانون عام در آید » در نظریه اخلاق گفتمانی حیثیت معیاری و محوری دارد و بر اساس این فورمول قانون عام کانت است که اخلاق گفتمانی زمانی حکمی را به سطح هنجار و نورم اخلاقی بالا می کشد که در نتیجه توافق عمومی به دست آمده باشد ؛ قضاوت شخص ؛ فرد و جمع در باره آن یکسان باشد .

طوریکه می دانیم و شاهد هستیم نظریه ها و فلسفه ها نقد می شوند ؛ نظریه اخلاق گفتمانی نیز از نقد مصون و برکنار نمانده است و ضعف های خود را دارد .

تدویر گفتمان آزاد و همسان و هم سویه که بتوان حکمی را طبق توافق آن ؛ نورم اخلاقی معرفی

کرد ؛ صعب و دشوار است چون مرد بودن یا زن بودن ؛ تفاوت سطوح علمی ؛ تفاوت و اختلاف شغلی ؛ مراتب و مواقف اجتماعی مانند کارفرما و کارگر ؛ غنا و فقر همه اینها بر گفتمان اثرات جدی دارند ؛ زیرا گفتمان نقطه تلاقی اغراض ؛ امیال ؛ پیش قضاوت ها ؛ تمایلات شغلی و تمسک های مرتبه ئی خواهد بود ؛ نه خرد بین الذهنی یا عقل ارتباطی .

با این صورت حال می بینیم که هر فرد بر خواست ها و منافع خود تأکید می ورزد که حاصل و پی آمد آن جز نقض حقوق همدیگر چیزی نیست .

اخلاق و جبر های اخلاق در رابطه با معرفت و شناخت از خوب و بد ذاتی مطرح اند باید پایه های مستحکم و شناخت مستقل داشته باشند .

3 . نظریه اخلاقی ایمانوئل کانت Immanuel Kant:

قبل از آن که نظریه اخلاقی کانت را در طبق سخن { قابلیت و توانائی که اندیشه و تفکر را به فعلیت می رساند ؛ از هیجانات و احساسات در بستر شعر و ادب ؛ نمایش شگفت انگیزی بر پا می دارد

یا به تعبیر دیگر مظهر معنوی و احساسی انسان و انسانیت که بیدون آن انسان و انسانیت مفاهیم شانرا از دست میدهند { به علاقه مندان علم و معرفت بسان یک ضیافت تقدیم داریم ؛ لازم به تذکر میدانیم که حساب Relativismus یا نسبیت گرائی چه در شکل توصیفی آن و چه در شکل هنجاری آن « ؛ Nonkognitivisms و Dezisionismus { تئوری سیاسی و قضائی است که تصمیم و تصمیم گیرنده در آن نقطه مرکزی را تشکیل میدهد ؛ به محتوای تصمیم اهمیت کمتری قائل است تا به خود تصمیم ؛ بنابراین تصمیم انسان ها دلبخواهی است و بوسیله تجزیه و تحلیل منطقی و یا به کمک معیار ها و ضوابط اخلاقی قابل توجیه نیست { را از نظریه اخلاقی کانت جدا کرد ؛ زیرا نظریه اخلاقی کانت بنابر خصوصیات مختص به خودش درست نقطه مقابل آنها قرار دارد .

هدفی که ما از عنوان اسلام و آزادی در پی داریم بخوبی معلوم و آشکار است تا مفهوم آزادی را از دیدگاه دین مقدس اسلام تاویل و تبیین کنیم و مشخص سازیم که آزادی فردی و اجتماعی چه وسعتی را در بر دارد و همچنان مدلل سازیم که قوانین از کجا ناشی میشوند ؛ همه این ها مسائل و موضوعاتی اند که تصریحات مشرح و مفصل را خواهان اند که به نوبه خود و به اندازه فهم خود به

اسلام و آزادی

آن می پردازیم .

به صورت مقدماتی گرچه در بخشهای قبلی این مأمول برآورده شده و نظریه بنیادی و اساسی اسلام در مورد آزادی توضیح داده شده است ولی در ماهیت قوانین و دولت و منش و ریشه آنها ؛ روابط فرد و اجتماع و نسبت هر دو با قوانین و دولت حرف های هنوز درین بحث ناگفته مانده اند که باید گفته شوند و به رشته تحریر در آیند .

همچنان این بحث در بر گیرنده موضوع اساسی و مهمی که عبارت از به چالش کشاندن عقل و خرد آته نیست و سیکولاریزم است ؛ میباشد .

آنگاه که Relativism یا نسبیت گرائی در تنوع فرهنگی جهان ما معیار ها و ضوابط مستحکم و ثابت اخلاقی و قانونی را ارائه داده نمیتواند و محتوای استدلالات و توجیحات آن فاقد قضاوت های ارزشی است ؛ Nonkognitivism که عقل و خرد را برده و غلام هیجانان و احساسات میداند ؛ فاقد آن توانمندی های است که لجام گسیختگی های هیجان و احساس را مهار کند یا قانونمند سازد و شالوده برای یک جامعه آزاد به دور از چنگ و دندان تنازع بقاء بسازد و همینگونه که نه میتوان بر بنیاد Dezisionismus نظام عادلانه سیاسی و حقوقی ساخت که حافظ و نگهبان آزادی بشر و ارزش های انسانی باشد ؛ زمینه های اند که عقل آته نیست ؛ عقل و خردی که قوام و دوام سیکولاریزم است آهسته آهسته جا را به عقل و خردی خالی می کند که در قلمرو « وحی و رسالت » نمایان و بارز بوده و روز تا روز نو و زیبا جلوه گر می شود ؛ این عقلی است که خود را به وسیله وحی تاءویل ؛ تبیین و تفسیر میکند و چنان پر بار و توانمند است که او یکه و تنها رزم آور میدان معرکه و نبرد در برابر لجام گسیختگی های اسارت زا است و تنها منبع فروزانی است که از ساطع شدن نور آن تاریکی ها زدوده میشوند و تاریک اندیشی ها و تاریک نشینی ها به نقطه پایانی خود می رسند ؛ او سلطان بلامنازع است که آزادی تاج سرش است و انسان آزاده همدم و همنشینش .

او ترویج کننده خیر و خوبی ؛ فلاح و بهبودی است و بلاخره در یک جمله ؛ دفاع از آزادی و انسان آزاده برنامه عملی اش است یا به عبارته دیگر ؛ انکار جبت و طاغوت ؛ دو پدیده که در طول تاریخ سبب بدبختی های زیادی و آلام بیشماری گردیده است .

جهت رسیدن به هدفی که در بالا ذکر کردیم و مطالبی که این هدف حاوی آن است ؛ ضروری است تا

نظریه اخلاقی ایمانوئل کانت را تشریح کنیم و این از این مبناء شایان توجه است که از یک طرف نظریه اخلاقی کانت شباهت ها و همسوئی های با نظریه اخلاقی دین مبین اسلام دارد و از جانب دیگر نظریه اخلاقی کانت در برابر نظریات دیگر فلسفی از صلابت و استواری خاصی برخوردار میباشد زیرا بعد از ارسطو ؛ غرب زمین فیلسوفی چون کانت به خود ندیده است و امروز هم نظریات و افکارش نسبت به هر فیلسوف دیگر بیشترین وزن و سنگینی را دارا است .

تفاوت ها و اختلافات بین نظریه اخلاقی دین مبین اسلام و نظریه اخلاقی کانت در مواردی آشکار و امر بدیهی است و اما ترکیب ما بر یکسانی ها و شباهت ها است ؛ نه بر اختلافات و نه بر دیدگاه های متعارض و متضاد .

باید به خاطر داشت که دین مبین اسلام از آغاز آفرینش بشر و تاریخ بشری تا اکنون و تا آینده های دور و دراز نهایت زندگی بشری در کره زمین در متن جامعه و تاریخ بوده و خواهد بود و اما فلسفه چنین خصوصیتی را دارا نیست ؛ خواهی ناخواهی ضعف و ناتوانی های متعددی را در عرصه های مختلف زندگی بشر و در توقیت متوالی و برهه های پی در پی زمانی از خود نشان داده است .

اگر توانائی آنرا داشته باشیم و بتوانیم که نظریه اخلاقی کانت را از دیدگاه و چشم انداز دین و وحی تجزیه و تحلیل کنیم ؛ شباهت ها و هم سوئی های اساسی و بنیادی را تثبیت نمایم ؛ در این صورت یکبار دیگر باز هم توانسته ایم از طریق عقل ؛ خرد و منطق ؛ عقل آتیه نیست را و سیکولاریزم مبتنی بر آن را در برابر سؤالاتی قرار دهیم که قادر به حل و پاسخگوئی آن نه خواهد بود که مسلماً نیست .

چون آزادی ؛ اخلاق ؛ و قانون باهم در رابطه های منطقی و منظم که تناقض و تضاد در آن ها راه ندارد قرار دارند و همدیگر را توجیه می نمایند ؛ ترسیم کننده یک جامعه ایدآل برای بشریت میباشد ؛ هرگاه شناخت و تعریفات ما از آزادی ؛ اخلاق و قانون درست و صحیح نباشد ؛ نه تنها همدیگر را اثبات و توجیه کرده نه می توانند بلکه رابطه هارا نیز متناقض و متضاد می سازند و بشریت را از رسیدن به یک جامعه آزاد مانع می شوند .

طوریکه قبلاً به عرض رسانیدیم که هدف ما معرفی و ارائه شناخت انسان آزاد و جامعه آزاد در رابطه های اخلاقی و قانونی از دیدگاه اسلام است بناً نظریه اخلاقی کانت با در نظر داشت ضعف ها ؛ کمی ها و کاستی های را که با خود حمل می کند ؛ تلاش عقلیت گرایی موشگافانه در جهت رسیدن

به یک جامعه آزاد و قانون مند است که در راستای توجیه و استدلال عقلی از اهمیت ویژه ای برخوردار است و از این جهت است که ما به آن عطف توجه داریم؛ اما پرداختن به نظریه اخلاقی کانت هنوز قبل از وقت است زیرا مدعیان دیگری در سر راه قرار دارند که باید به آن ها به گفتگو پرداخت و شناخت دقیقی از آنها به خوانندگان گرانمایه تقدیم نمایم.

در این مورد می خواهیم که در مورد نسبیت گرائی؛ تصمیم گرائی {Relativismus} و {Dezisionismus} قدری بیشتر دقیق شویم و بررسی نسبتاً وسیعی داشته باشیم و هم چنان از «سود باوری یا «یوتیلیتاریا نیزم» نیز ذکر به عمل آوریم و معیار های آنها به محک آزمایش بزنیم. این از آن جهت مهم و اساسی است تا درک بنیادی را حول موضوع مورد بحث داشته باشیم و تا توانسته باشیم که جهت گیری های فلسفی کانت را فهم و درک نمایم و از جانبی آنگاه که در بخش اسلام به موضوع می پردازیم رابطه های توحیدی را بین آزادی؛ اخلاق

و قانون بهتر درک و فهم کرده باشیم و یا در کل وسعت دایره شناخت و معرفت ما را ازدیاد بخشیده باشد.

راجع به نسبیت گرائی قبلاً تحت عنوان مستقل از آن حرف زده ایم و اما برگشت دوباره به این عنوان از آن جهت مهم است که اگر این نظریه اخلاقی پایه و مبنای حقوق و قانون قرار گیرد بشریت مزه و طعم تلخ تجربه نظام های غیرعادلانه

را خواهد چشید و آزادی را که مترادف با انسانیت است قربانی امیال و اغراض خواهد کرد چون از این نظریه اخلاقی ما می آموزیم که هیچ معیار و ضابطه اخلاقی دارای آن اعتبار نیست که بر طبق آن اصول اخلاقی را رد و یا قبول کنیم.

بناءً خوب و بد در نسبت زمانی و مکانی مفاهیم متغیر و متضاد را باز گوئی میکنند و جا عوض میکنند و این کاملاً ضد نظریه اخلاقی کانت است و هم چنان در تضاد بنیادین با نظریه اخلاقی اسلام قرار دارد و ارزش آنها دارد که قدری بیشتر خود را به آن مصروف سازیم.

باید توجه داشت که بین نسبی گرائی توصیفی و نسبی گرائی هنجاری فرق و تفاوت قایل شد نسبیت گرائی توصیفی برین استناد دارد که برداشت و استنباط اخلاقی انسان بسته و مشروط به فکتور های بیرونی چون کلتور؛ سیستم اقتصادی؛ و نمایش طبقاتی است و برین اساس است که نمیتوان از

این ها معیار عام معتبر اخلاقی را استنتاج کرد ؛ طوریکه نسبت باوری توصیفی به ما می گوید که معیار ها و ارزش ها خاصاً در رابطه با کلتور مطرح اند و ار آنها اشتقاق می یابند و هر تلاش در جهت ترتیب دادن ؛ منظم ساختن ؛ و شکل دادن اصول و دستوراتی صورت می گیرد که از اعتقادات و مجموعه ظوابط اخلاقی یک کلتور ناهشی میشوند و قابلیت اجرائی قائل شدن به یک توضیح و توجیه حقوق بشر در سطح عام آن بر تمام انسان ها زیان بار خواهد بود .

نسبت باوری توصیفی هم از لحاظ تجربی و هم از لحاظ استدلالی مورد انتقاد های شدید قرار گرفته و مذبحخانه تلاش دارد تا خود را تثبیت کند که حاصل این تلاش جز بازی با کلمات و واژه ها چیزی دیگری نیست .

در ساحة تجربه نفی آن از این جهت است که نتوانسته دلائل خود را به کرسی بنشانند چون اختلافات واقعی اخلاقی بین افراد مختلف و کلتور های مختلف اصولاً با هم دیگر مغایر و ناسازگار اند .

و از جانب دیگر نسبت باوری کلتور را یکی از منابعی میداند که اخلاق از آن ناشی می شود ؛ با دقت و تعمق در می یابیم که نه تنها تجربه خوبی برای نسبت باوری نیست بلکه بر مشکلات آن افزوده می شود که از توجیه آن عاجز است زیرا کلتور *Kultur* واژه است که در مقابل *Natur* استعمال میگردد و چون نه می توان در وضع طبیعی زندگی را سر و سامان داد و با ایجاد سنت های اخلاقی ؛ سیستم اقتصادی ؛ نهاد های سیاسی و تلاش روز افزون در جهت کسب علم و دانش و هنر می توان از وضع طبیعی بیرون آمد که این اختیار نمودن وضع کلتوری میباشد .

کلتور نمایانگر ریخت بندی های رفتار و عمل کرد های افراد و نماد درون مایه یک اجتماع است که به طور عمده سه عنصر اساسی را در خود دارد که عبارتند از دین ؛ علم و دانش ؛ هنر می باشند .

یعنی اینکه با مسلط نمودن دین ؛ علم و دانش و هنر می توان از انسان یک تعریف کلتوری ارائه داد.

طوریکه آشکار است عنصر اساسی و بارز کلتور دین است و واضح است که دین امر و نهی اخلاقی و قانونی دارد و این امر و نهی اخلاقی و قانونی اثرات جدی بر وضع کلتوری اجتماع بشری دارد ؛ دین معیار های برای بشر عرضه میدارد که یا درست است و یا نادرست و بشر بنا بر علم و دانش اش در برابر آن موقف گیری می کند ؛ از اینجاست که با معیار های متفاوت دینی و درک متفاوت اختلاف در

جوامع بشری رامشاهده می کنیم.

حال به نسبت باوران میگویم که دین قضاوت کرده و علم و دانش درستی و نادرستی را به ما نشان می دهد و این جا نقش شان در قضاوت کردن جا و محلی ندارد .

در نفی استدلالی نسبت باوری توصیفی چنین استدلال شده که تا زمانی به یک معیار قضاوت عام و معتبر اخلاقی باورمند نه بود چگونه می توان استدلال نسبت باوری توصیفی را به حیث یک اصل عام و معتبر قبول کرد.

دلایل و توجیحات و تاءویل و تفسیر در مورد نورم ها در یک جامعه از دیدگاه نسبت باوری ؛ نا کار آمدی آن نیز قابل اثبات است زیرا تاریخ به ما از مبارزات پیامبران ؛ مصلحان و روشنفکران داستان ها دارد ؛ درستی و نادرستی نورم ها ؛ معیار هارا داده اند و در ایجاد یک جامعه اخلاقی و قانونمند مبارزه کرده اند و تاء کید ورزیده اند و در این راستا مخاطبان و پیروان نیز داشته اند و جهت تحقق اهداف شان و به کرسی نشاندن دید و نظر شان تا پای جان پیش رفته اند .

یکی از تئوری های اخلاقی *Dezisionismus* است که توجیه گر نظام های سیاسی و حقوقی بر مبنای تصمیم و تصمیم گیرنده است و از این جهت است که ارتباط ملموس و محسوس با منبع قدرت دارد و این امر کاملاً مشهود و بر ملا است که مشروعیت این تئوری در رهن قدرت است.

از دیر زمانی که به زمان یونان باستان بر می گردد عده از فلاسفه خوب و بد را بدون در نظر داشت صفت و ماهیت آنها طوری تعرف کردند که خواست خدا خواندند و جمله که در زیر ذکر میکنیم معرف اصلی و اساسی این طرز دید است :

« خوب از آن جهت خوب است چونکه خدا به قدرت کامله خود آنرا خواسته است ؛ میتوانست طوری دیگری نیز تصمیم گیرد ؛ در غیر آن مقتدر نه میبود »

بنابر این با این طرز دید خوب و بد مفاهیم ابدی و همیشگی نیستند و در مناسبات قدرت متحول و متغیر اند پس به تبع از این ؛ مجموعه های اخلاقی و ضوابط قانونی که شناخته شده اند و رسمیت دارند فاقد خصلت های همیشگی میباشند .

در همین رابطه است که « توماس هابز » بر این تاء کید دارد که اعتبار اجتماعی هر نورم بر قدرت

تصمیم گیرنده ابتناء دارد .

او دولت و حکمران را به نام { « لوایتان یا خدای فانی » هیولای افسانوی دریائی که در عهد عتیق و مکتوبات مسیحیان از آن نام برده شده } یاد کرد ؛ به این مفهوم ؛ دولت را

خدای فانی خواند که دارای قدرت و اختیارات مطلق و بالاتر از افراد است و همه باید از آن اطاعت کنند .

Dezisionismus در حد توصیفی که با اثبات و یا نفی ارزش ها سر و کاری ندارد و به گونه خالص علمی دیدگاه اش را این طور ارائه میدارد که ؛ بدون استثناء در زندگی انسان ها ؛ تمام خواسته ها و اقتضاءات اخلاقی و حقوقی بر تصمیم اشخاص مشخص و مؤثق و دقیق در جهت اعتبار و عدم اعتبار ابتناء دارند . 3.صمیم گرائی نیز از تنوع بهره نه مانده و با اشکال گوناگون آن میتوان برخورد .

شایان توجه و قابل ذکر است که Dezisionismus را فیلسوف آلمانی Karl Schmitt در بحث های سیاسی و حقوقی در قرن بیستم مطرح کرد و بر تصمیم و تصمیم گیرنده در سیاست و حقوق تاءکید ورزید و هم چنان یورگن هابرماس در بین دیگران در فلسفه اخلاقی Deskursethik نوعی Dezisionismus اخلاقی را اظهار میدارد ؛ بدین باور که یک بیان نورماتیف آنگاه نافذ و معتبر است که تضمین تصویب آن از طرف گروه های با هم مرتبط صورت گرفته باشد ؛ محتوای معنایی یا Semantik آن را مورد توجه قرار نه میدهد در حالیکه Richard Mervyn Hare فیلسوف انگلیسی ؛ فلسفه اخلاقی خود را به نام Universal Prescriptivism ارائه میدهد و در شکل آنالیز لسانی یا تجزیه زبانی خصوصیت های منطقی و معنایی را در مفاهیم اخلاقی و جبر های اخلاقی و به تعبیرات جامعیت و دستوری بودن که از خصوصیت های منطقی و معنایی اشتقاق می یابد تاءکید می ورزد .

ترکیب جامعیت و دستوری بودن یا Universalität و Präskriptivität راه به نوعی Konsquentialismus میبرد که از نوع جان استوارت میل و جرمی بنتام متفاوت است زیرا او برین باور است که قواعد و ضوابط اخلاقی را نه می توان تنها بر پرنسیپ های فایده باور بناء ساخت و بنا نظریات اخلاقی Hare را میتوان در فهرست یوتیلیتاریانیزم ترجیحی یا Präferenzutilitarismus در نظر گرفت .

ترکیز بیشتر ما در این بحث بیان پاره از نظریات Karl Schmitt است که از لحاظ سیاسی و حقوقی نظریات این فیلسوف در تصمیم گزائی حائز اهمیت است و بعداً به نقد تصمیم گزائی می پردازیم .

به صورت مختصر نظریات کارل شمیت را اینگونه بیان میداریم که :

1. قانون را قدرت و اقتدار میسازد ؛ نه حقیقت و واقعیت امر { *Autoritas non veritas facit legem* }؛ بدین مفهوم که وجود دولت توجیه کننده سیاست است { رهبر قانون ساز و حامی آن است } .

2. تفکر سیاسی و غریزه سیاسی ؛ در عمل و نظر خود را در قابلیت تشخیص دوست و دشمن اثبات می کند ؛ به این مفهوم که وجود سیاسی دولت زمانی قابل اثبات است که توانائی تمایز بین دوست و دشمن را داشته باشد یعنی این که مشخص ساختن دوست و دشمن اثبات کننده دولت است .

3. هر نظامی و مقررۀ بر تصمیم مبتنی است نه بر نورم ؛ به همین ترتیب هم نظام حقوقی مانند هر نظامی دیگر .

4. تصمیم خود را از قید هر نورم آزاد میسازد و به مفهوم مطلق آن عرض اندام میکند .

5. حالت های استثنائی از اهمیت ویژه بر خوردار اند تا حالات نورمال ؛ استثناء است که قابلیت های تصمیم گیری یک دولت را به آزمایش می گذارد .

6 . گروه ها و تجمعاتی که خود شانرا اسم و رسمی سیاسی میدهند ضروری است که دو مشخصۀ « وحدت و حاکمیت » را داشته باشند و حاکم کسی است که در حالات استثنائی تصمیم می گیرد .

این بود خلاصه و عصارۀ نظریات کارل شمیت که ذکر کردیم و به همین اندازه اکتفاء می کنیم زیرا تفصیل از حوصلۀ بحث ما خارج است؛ و حال می پردازیم به نقد تصمیم گزائی :

تصمیم لحظه از لحظات اراده است که مرحله بعدی آن اجراء عملی به صورت کاری و یا امر ونهی کسوت عینیت به بر می کند و طوریکه میدانیم ؛ اراده نوعی از انواع تفکر و اندیشه است که از حالت ذهنی می خواهد بیرون آید و صورت عملی اختیار نماید و تصمیم توانائی فکری و عملی انسان است که اراده را تحقق می بخشد .

این یک امر مسلم و غیر قابل انکار است که تفکر و اندیشه سالم بر پرنسیپ های عقلی مبتنی است و هیچگاهی بی نیاز از معیار ها و نورم ها نیست و این معیار ها و نورم ها است که تفکر و اندیشه را هدایت و رهنمائی می کنند و توانائی فکری و عملی را تا حدی بالا می برند که در نتیجه آن تصمیم شکل می گیرد ؛ بناً تصمیم و محتوای تصمیم در رابطه های معقول و منطقی همد یگر را توجیه میکنند و این رابطه های عاری از تضاد و تقابل؛ به محتوای تصمیم و تصمیم هویت توحیدی میبخشند که در شرایط هم سان و در امتداد زمان برای بشریت قابل درک و قابل قبول است .

تصمیم آنگاه که آزاد از قید و قیود نورم ها به وسیله تصمیم گیرنده صورت عملی به خود اختیار میکند ؛ بار منفی آن نافذ و چشمگیر است و به صورت خواست غرایز و دیوی حرص و آز مطرح می شود ؛ نه تنها زیان بار و مخرب است بلکه وضعیتی و حالتی را به وجود می آورد که همه اساسات و شالوده های حقوقی ؛ قانونی و اخلاقی فرو میریزند و « وضع طبیعی» حاکم می گردد و اگر مراکز قدرت متعدد و منتشر باشند ؛ تنازع بقا ، چنگ و دندان خونین خود را نشان می دهد و اگر هم زور گوئی به شکل قدرت متمرکز ساختار و تشکیلاتی را پایه و اساس گذاشت ؛ استبداد و خودکامگی و خود سری شاخص بارز اینگونه جوامع است .

از جانب دیگر میدانیم که اخذ تصمیم در حالات استثنائی و دشوار ؛ همچنان به حیث یک قانون گذار از اهمیت ویژه بر خوردار است و در هر دو مورد در یک جامعه سالم تصمیم بر ارزش های حقوقی و اخلاقی مبتنی است یا به عبارته دیگر با در نظر داشت قواعد حقوقی و اخلاقی و به کمک آنها میتوان تصمیم گرفت .

یکی از نظریه های اخلاقی که می خواهیم به صورت خیلی مختصر از آن ذکر به عمل آوریم سود باوری یا Utilitarismus است. این نظریه در مواجهه با دید نسبی از اخلاق عمل اخلاقی

را بر مبنای تامل و تعقل توجیه می نماید و از نظریه پردازان این نظریه اخلاقی میتوان جرمی بنتام ؛ جان استوارت میل و مور را نام گرفت .

سود باوری نظریه اخلاقی غایت گرا است و درک جهانشمول از اخلاق دارد .

این نظریه بر این باور است که عمل و رفتاری درست است واز صحت بر خوردار که بیشترین خوبی را به بیشترین تعداد از انسان ها بوجود می آورد یعنی از دید سودباوری عملی پسندیده است که

خوبی همه در آن ضمانت شده باشد .

سودباوری عاری از این دقت است که بر کدام اساس میتوان در عمل شق های مختلف را با هم مقایسه کرد؟.

در سود باوری فردیت و تفرد فرد در یک مجموعه که کل را افاده می کند به تحلیل می رود ؛ کلی که سود باوری بیشترین مقدار خوبی را به آن اختصاص میدهد و به حیث هدف دست یافتنی صحت عملی و رفتاری را در نتیجه آن اثبات می کند ؛ فرد و اراده فرد را به عنوان جزء آن کل نادیده می انگارد ؛ بناً فرد غایت و هدف نیست ؛ آنچه هدف و غایت است یک مجموعه و یک کل است .

به طور مثال اگر فرد زندانی را در نظر بگیریم که داروی جهت تداوی مرضی به صورت آزمایشی بالای آن تطبیق شود در حالیکه در مراحل آزمایشگاهی تا رسیدن به یک نتیجه ثابت علمی و عرضه آن به حیث یک فرآورده دارویی به نفع ملیون ها انسان خیلی خطر ناک و زیان بار است ؛ از نظر و دید این نظریه این عمل یک عمل و رفتار اخلاقی محسوب میگردد ؛ در حالیکه فرد در اجتماع جایگاه خاص و ویژه خود را دارد که به عنوان واحدی از یک مجموعه وکل باید کرامت و آزادی هایش به رسمیت شناخته و احترام شود.

اکنون زمان آن فرا رسیده تا نظریه ایمانوئل کانت را مورد بحث و مطالعه قرار دهیم زیرا صورت بندی بحث قبلی تا حدی ما را توانائی درک بهتر در جهت فهم نظریه اخلاقی کانت را می دهد که این به نوبه خود سبب می گردد تا نظریه اخلاقی ؛ حقوقی و سیاسی دین مبین اسلام را به وضاحت درک کنیم و به تعریف آزادی و انسان آزاده در رابطه های اخلاقی ؛ تشریحی و تقنینی بپردازیم و نما و منظر یک جامعه آزاد را از دید اخلاقی و سیاسی دین مبین اسلام ارائه دهیم.

ایمانوئل کانت عالم و فیلسوف شهیر آلمانی در یک خانواده مذهبی و زاهد مسیحی در 22 اپریل سال 1724 چشم به جهان گشود و در فرور سال 1804 از جهان فانی رخت بر بست.

پرورش و تربیه در خانواده مذهبی و زاهد اثرات خاص خودش را بالای کانت داشت و این تاء ثیر در بعضی از آثار کانت به وضوح قابل درک و فهم است بخصوص در فلسفه اخلاق و شکل گیری آن .

کانت به سن شانزده سالگی در دانشگاه کونیگسبرگ به آموختن دانش آغاز کرد ؛ در ریاضیات ؛ علوم

طبیعی ؛ تئولوژی ؛ فلسفه ؛ زبان شناسی و ادبیات لاتینی به تحصیل پرداخت و از سال 1770 به حیث استاد در دانشگاه کونیگسبرگ ایفای وظیفه نمود .

کانت مرز میان تئولوژی و فلسفه را بارز و مشخص تر ساخت و برای اساس گذاری و تهداب گذاری جدید علوم ؛ اخلاقیات ؛ اعتقادات و باور ها ؛ فلسفه استعلائی اش را انکشاف داد .

تدوین فلسفه کانت بر جواب های چهار سؤال اساسی است که عبارت اند از :

الف . چه چیز دانسته میشود ؟ و یا اینکه انسان توانائی دانستن چه چیز ها را دارد ؟

جواب به این سؤال تئوری شناخت کانت را شکل و سامان میدهد.

ب . چه باید کرد ؟

پاسخ به این پرسش شکل و صورت بندی فلسفه اخلاق ؛ اخلاق عینیت یافته یا قوانین و ساختار سیاسی جامعه را ارائه میدهد

ج . امیدوار بودن به چه چیزی مجاز است ؟

پاسخ به این سؤال در فلسفه مذهبی کانت تصریح شده است .

د . انسان چگونه موجودی است ؟

پاسخ این سؤال را در تصریحاتی که در مبحث انتروپولوژی کانت به آن پرداخته میتوان یافت.

ترکیز ما در این بحث بر نکات عمده و مهم نظریه اخلاقی کانت است تا معرفی و شناخت کل فلسفه کانت زیرا از حوصله بحث ما خارج است و از جانبی هم یک کار اکادمیک است که ظرفیت های خاص خود را اقتضاء دارد.

از اینکه نظریه اخلاقی کانت در یک کتاب و یا یک رساله تدوین نیافته و در آثار متعددش منتشر است و در توالی زمانی شکل گرفته زیرا تئوری شناخت کانت قوام نظریه اخلاقی اش است و نظریه اخلاقی کانت اساسات و شالوده نظریه سیاسی یا لیبرالیزم آن را شکل میدهد و صورت بندی میکند .

پس برای درک و فهم کامل نظریه اخلاقی کانت مراجعه به کتاب های آتی که در زمان های مختلف ؛ کانت آنها را منتشر ساخته ضروری است :

1. نقد عقل محض یا Kritik der reinen Vernunft یا Critique of pure Reason سال تالیف 1781 .
2. بنیاد های مابعدالطبیعه اخلاق Grundlegung und Metaphysik der Sitte تالیف 1785.
- در این کتاب { امر مطلق یا kategorische Imperativ } به حیث پرنسیب اخلاقی یا بالاترین هنجار اخلاقی معرفی شده و هم در بر گیرنده مفهوم آزادی است .
3. نقد عقل عملی یا Kritik der praktischen Vernunft یا Critique of bparaktical Reason سال تالیف 1788 اساسات در این کتاب تشریح شده است
4. نقد قوه حکم Kritik der Urteilskraft یا سال تالیف 1793.
5. دین فقط در حدود عقل یا Religion alone within the Limits of Reason سال تالیف 1793 .
6. مابعدالطبیعه اخلاق یا Die Metaphysik der Sitten یا Metaphysics of Morals سال تالیف 1797

بنیاد های مابعدالطبیعه اخلاق و مابعدالطبیعه اخلاق تا اندازه عطش درک و فهم نظریه اخلاقی کانت را فرو می نشاند که ما هم بالنوبه بر بنیاد ها ترکیز میکنیم.

نظریه اخلاقی کانت فورمالیستی ؛ پیشین ؛ عقلی و وظیفه شناسانه یا deontologisch است .

با تعمق و دقت در نظریه اخلاقی کانت در می یابیم که خوب و بد از دیدگاه اخلاق در قلمرو عقل مطرح است و همینگونه آزادی فردی و اجتماعی را به صورت ذهنی یا subjektiv و عینی یا objektiv { به شکل قوانین } میتوانیم که فهم نمایم .

اخلاقی بودن از نظر و دیدگاه کانت لحظه از عقل و خرد است که در عمل زمینه تبارز می یابد و چهره می گشاید و این بدان معنی است که انسان ماهیت اخلاقی بودن را از قبل دارا است و نه حاصل عمرش از تجربه و آزمایش .

یا به عبارۀ دیگر ؛ انسان مستقل از حسیات و غرایز تفکر اخلاقی و تصمیم اخلاقی دارد .

نظریۀ اخلاقی کانت بر خود مختاریت یا *Autonomie* و یا خود آئینی انسان تءکید دارد و جبر یا *Heteronomie* را در مورد انسان نفی می کند و مردود می داند و این باز هم بدان معنی است که تصمیم اخلاقی در ذهن انسان موجود است .

خواست خود مختاریت یا *Autonom* عقل و خرد مقتضی رفتار خوب و نیک است و از این جهت است که عقل و خرد وظایف و انجام آن را پیش روی انسان می گذارد و بر اطاعت و انجام آن حکم می کند که عقل اقتضای آنرا دارد و انسان را به پیروی از اخلاقیات وامیدارد .

کانت همچنان برین نکته تءکید دارد که معیار اخلاق در نفس خود انسان وجود دارد یا بهتر بگویم که در عقل و شعور انسان موجود است و از آن آگاهی دارد .

فلسفۀ اخلاقی کانت ؛ اصالت شکلی یا فورمالیستی است و بر اصلی در اخلاق تءکید دارد که با معیار ها و ملاک های صوری یا شکلی قوانین عام منطبق است که آن هم در صورتی که ملاک ها و معیار های شکلی و صوری قبل از تجارب و مداخلۀ حواس به طور پیشین از عقل محض نءشی شده باشد و این همان قوانینی است که عقل بر ما حکم می کند .

کانت عملی را اخلاقی می داند و به آن ارزش اخلاقی قایل است که به دور از احساسات و خواست های نفسانی تنها و تنها به حساب تکلیف و وظیفه صورت عملی به خود گیرد و این همان حالتی است که انسان به عنوان موجود متعقل و خرد ورز بارز می شود و برجستگی می یابد و در این صورت است که تمایلات نفسانی ، خود خواهی ها و جاه طلبی ها مهار

می گردند و گسترۀ حاکمیت قانون از فرد تا جامعه معرف افراد و اجتماع عقل مند ، عقلانی و خرد ورز است .

فلسفۀ اخلاقی کانت بر تضاد و تخاصم بین طبیعت تجربی که تمایلات نفسانی از آن نءشی می شوند و تفکر و تصمیمی که از خرد ناب و خالص نءشی می شود ازغان دارد .

از این جاست که در می یابیم که اولی قانون شکن ؛ خود کامه ؛ انحصار گر ؛ جاه طلب ؛ بی رحم ؛ سفاک و خون ریز است و دومی فرمان بر دار و مطیع قانون ؛ عدالت محور ؛ ایجاد کننده امنیت ؛

رفاه گستر و ترقی خواه است .

فلسفه اخلاقی کانت به ما می گوید که انسان بین تعقل با خردورزی و تمایلات نفسانی در کشمکش و نزاع دایمی درونی قرار دارد و از طرف دیگر تمایلات نفسانی چون فریبنده است میتواند انسان را غافل سازد و از راه به چاه اندازد بنأ پیروی از قوانین اخلاقی است که تضمین کننده زندگی پر از سعادت ؛ صفا و صمیمیت می باشد و از این جاست که این قوانین به شکل اوامر بر ما نمایان می گردند و مکتشف میشوند .

و هم چنان در فلسفه اخلاقی کانت این هم مسلم است که پیروی از اوامر عقلی یا قوانین اخلاقی صورت مطلق خودش را دارد و بی اعتنائی انسان در برابر آن قابل توجیه نیست و از این جهت است که کانت بالاترین ملاک و یا معیار نهائی اخلاق را « امر مطلق » یا *Kategorische Imperativ* می نهد .

این یگانه معیاری است که زیاده از یکی وجود ندارد و تنها به سه صورت جلوه گر می شود و فورمول بندی می شود که عبارتند از :

1 . **صورت Autonomie یا خود آئینی** : این صورت به فورمولی در می آید که یک قانون عام و همه شمول را به دست می دهد و کانت آن را چنین بیان می دارد « هرگز نباید به شیوه ای رفتار کنم که نتوانم همچنین اراده کنم که ظابطه رفتاری من به صورت قانون در آید . »

2 . **صورتی که احترام به کرامت شخصی انسان را به نمایش می گذارد** : این صورت را کانت با این بیان خود چنین فورمول بندی می کند « چنان عمل کن که انسان را ؛ خواه شخص خودت و خواه دیگران ؛ همواره غایت بدانی نه هرگز صرف وسیله »

این چهره امر مطلق نافی هر عمل و رفتاری است که کرامت انسانی را نادیده می گیرد و آنرا پایمال میکند . هم چنان استفاده ابزاری از انسان را جهت بر آورده شدن تمایلات نفسانی که از طبیعت تجربی ناشی می گردد نفی می کند و بر آن خط بطلان می کشد .

3 . **صورتی که قانون گذاری برای یک جامعه اخلاقی را ارائه می دارد** : این صورت در بر دارنده این مفهوم است که تا هم آهنگی قواعد و ظوابط اخلاقی را که خاستگاه شان از قانون گذاری است با

جهان امکانی اهداف و غایات بوجود آورد و این صورت امر مطلق در فلسفه اخلاقی کانت چنین صورت بندی شده است :

« همه ظابطه های ناشی از قانون گذاری خود ما باید با یک ملکوت امکانی غایات چنان هم آهنگ باشند که گوئی آن ملکوت ملک طبیعت است »

تر کیز بیشتر کانت در فلسفه اخلاق بر « نیت خیر و نیک » است و بر منای نیت خیر و نیک عمل و رفتار و کردار انسانی را اخلاقی توجیه می کند با آنهم که سود آور نباشد و زیان بار هم باشد و این نیت خیر و نیک اساس اجراء تکالیف اخلاقی و احترام محض به قانون است .

نظریه اخلاقی کانت اساس و شالوده محکم و نیرومندی برای صورت بندی شدن و شکل گیری نظریه سیاسی یا لیبرالیسم کانت است یعنی اینکه لیبرالیسم کانت از نظریه اخلاقی کانت تغذیه می شود و بارور می گردد و بر این مبنا است که کانت اساس یک جامعه مدنی را اخلاق می داند .

نظریه سیاسی کانت در چوکات لیبرالیسم خصایص اخلاقی اش را کاملاً و به وضوح نشان میدهد که می توان آن را چنین ارائه داد :

لیبرالیسم کانت دارای اوصاف چهارگانه فرد گرایی ؛ تساوی خواهی ؛ عمومیت شمول و اصلاح طلبی می باشد چون بر اخلاقی بودن فرد تاءکید بیشتر دارد ؛ مقام و منزلت اخلاقی هم سان به همه بشریت قائل است ؛ اعتقاد راسخ و خلل نا پذیر به وحدت و یگانگی اخلاقی در همه بشریت دارد و ازغان دارد که نهاد های سیاسی و اجتماعی قابلیت اصلاح پذیری دارند .

لیبرالیسم کانت بر شالوده فلسفه اخلاقی اش ضربه سهمگین و خورد کننده بود بر پیکر نظام سیاسی ماکیاوولی که با انتشار کتاب « شهریار » در سال 1513 ؛ ردائل اخلاقی چون ریاکاری ؛ کذب و فریب و عهدشکنی را در دربار حکمروایان ترویج کرده بود و بسان مرض مهلک شیوع یافته بود.

لیبرالیسم کانت از طرفی هم در تقابل آشکار با نظریه سیاسی توماس هابز Thomas Hobbs قرار دارد چون Hobbs برین اعتقاد است که انسان در عبور از « وضع طبیعی یا وضع بی قانونی » به طرف یک اجتماع و جامعه مدنی به شرطی از آزادی خود انصراف می کند و محدودیت های اخلاقی را در راه ایجاد یک جامعه مدنی می پذیرد که به بهترین وجه منافع اش تضمین شده باشد ؛ بناً به

نظر هابز تاسیس دولت‌ها ماهیت خود خواهانه و جاه طلبانه دارند و از جانبی هابز معتقد است که جهت محدود کردن گرایش‌ها و تمایلات خود خواهانه افراد؛ مقتضی آن است که قدرت در دست یک دولت مطلق العنان متمرکز یابد.

درین رابطه کانت نظر کاملاً متفاوت دارد و آن اینکه کانت به افراد؛ اجتماع و دولت ماهیت اخلاقی قائل است زیرا کانت در نظریه سیاسی خود « اصل عام عدالت » را پایه و مبنا قرار میدهد که گونه دیگری از « امر مطلق یا Kategorische Imperativ » است.

با درک و فهم « اصل عام عدالت » در می‌یابیم که عدالت در دو چهره خود یعنی چهره ذهنی یا *subjektiv* و چهره عینی یا *آبژکتیو* {اخلاق عینیت یافته} تضمین کننده بیشترین آزادی برای انسان است.

کانت تمایلی ریشه کن نه شدنی به گناه و بدی را در طبیعت انسانی معترف است بناً تمایل افراد انسانی را به طرز العمل‌های خود خواهانه ازعان دارد و منفعت جوئی را به صورت یک گزینه پرکشش می‌بیند؛ لذا توجیه می‌کند که چرا انسان به دولت و حکومت و قوانین نیاز مند است.

کانت وجود دولت را بر اساس وظیفه منفی آن اثبات می‌کند چون دولت محدودیت‌های قانونی را به رسمیت می‌شناسد و هم‌چنان محدودیت‌ها را وضع می‌کند تا توانسته باشد که آزادی فرد در اجتماع را تضمین کرده باشد پس این از وظایف دولت است که از راه‌های قانونی هم‌صلاحیت و اقتدار حاکم و حکمران را محدود سازد و هم سرکشی‌های خود خواهانه شهروندان را جلوگیری و مهار کند و افسار گسیختگی را به تبعیت از قانون وادارد و این دولت است که با چنین اجراءات اش صلح و آرامش را به بار می‌نشانند و این صلح و آرامش است که بیشترین آزادی انسانی را در پی دارد.

از نظر کانت دولت به حکم اخلاق تکالیف و وظایفی را در برابر افراد جامعه قرار می‌دهد و طالب عمل کرد به آن است یعنی مقرر داشتن الزامات است نه اعطای حقوق؛ و از اینجاست در می‌یابیم که کانت شهروندی را اجراء وظیفه و تکلیف می‌پندارد چون در صورت وظیفه شناسی است که جامعه خصایص اخلاقی خود را حفظ میکند و این خود سبب می‌گردد تا نظم و امنیت رونق یابد و به شکوفائی برسد و بیشترین آزادی را تحقق می‌بخشد.

عمده ترین و بارز ترین خصوصیت یک دولت خوب عدالت است و عدالت پیش از آنکه به صورت یک

اصل قانونی عینیت یافته در پیکر اجتماع تبارز کند ؛ اصلی است اخلاقی و از این جهت است که کانت ماهیت دولت را اخلاقی می داند .

از نظر کانت پایه و اساس تمام قوانین در یک دولت خوب « اصل عام عدالت » است و هر پیکره سیاسی در جهت تضمین آزادی باید آنرا بپذیرد .

کانت خاستگاه « اصل عام عدالت » را « حجیت عقل » میداند و در این رابطه قضاوت های مردم را به عنوان شواهد ذکر می کند

کانت « اصل عام عدالت » را براساس « اصل امتناع تناقض » اثبات می کند .

در دولت های جابرانه حاکمیت قانون از قدرت محض ناشی میشود و این قدرت محض خود از زور منشاء میگردد ؛ پس آشکار و مبرهن است پایه و اساس « زور » آزادی منفی است و اما از نظر کانت تهداب و اساس دولت را عقلانیت و رضایت مردم تشکیل می دهد و نتیجه میگردد که « اصل عام عدالت » در « اراده عقلانی » بشر وجود دارد.

این بود خطوط خیلی کلی فلسفه اخلاقی و سیاسی کانت که بیان شد و ما به نکاتی از فلسفه اخلاقی و سیاسی کانت اکتفاء کردیم که از نظر ما ضروری بود .

تحت عنوان نظریه اخلاقی دین مبین اسلام که در بر گیرنده نظریه سیاسی دین مبین اسلام نیز هست ؛ مشکلات و معضلات و عدم توان مندی های نظریه اخلاقی - سیاسی کانت را هم به بحث خواهیم گرفت .

4 - نظریه اخلاقی دین مقدس اسلام :

نظریه اخلاقی دین مقدس اسلام بر حجیت وحی و رسالت {کلی و جزئی} و عقل محض {کلی} مبتناء دارد.

نظریه اخلاقی اسلامی توجیه کننده و بیانگر ذهنیت سالم فرد ؛ جامعه و زندگی عملی انسان ها در چار چوب ارزش ها است و یا ترسیم و نما و منظر واضح و روشن زندگی فردی و اجتماعی بر بنیاد اعتقادات توحیدی است .

وقتی زندگی فردی و اجتماعی میگوییم در بر گیرنده تمام مناسبات افراد و اجتماع است و این مناسبات شکل دهنده نظامی اند که وجود فردی و وجود اجتماعی به صورت های مستقل و اما تاءثیر گذار وجود شانرا در آن نشان میدهند ؛ وجود فردی آنگاه تبارز میکند که فردی در برابر حکمی اخلاقی و یا انتظار اخلاقی قرار گیرد و به اقتضای آن تصمیم گیرد و عمل نماید و در اینجا قصد و نیت فرد شایان توجه است ؛ از جانب دیگر ؛ فرد همزمان با حفظ شاخص های فردی ؛ وجود اجتماعی را نیز به نمایش می گذارد یعنی اینکه در ارتباط ؛ پیوستگی و اتصال مداوم با انسان های دیگر به زندگی و حیات خود ادامه می دهد .

ساختار های اجتماعی برآمده از مناسبات اجتماعی افراد اند که همیشه در دگرگونی و بستر تغییر و تحول قرار دارند و با وجود متغیر و سیال بودن ساختار های اجتماعی شاخص های ثابت فردی در آن جلوه گر است به این مفهوم که فرد از لحاظ اخلاقی وجود فردی ثابت دارد زیرا انسان ماهیت اخلاقی دارد و این ماهیت اخلاقی ثابت است و دگرگونی پذیر نیست چون مفاهیم خوب و بد ؛ حسن و قبح را انسان در ذهن یا عقل و یا فطرت از قبل در خود دارد و بر مبنای این که این مفاهیم ثابت اند و تغییر بردار نیستند ماهیت فردی را نیز ثابت می بخشند و از جانب دیگر در قضایای اخلاقی قضاوت یا داوری ارزشی دارد و طوریکه می دانیم قضاوت اخلاقی حکم و یا سلب نسبتی است بین مفهوم و مصداق و یا موضوع و محمول ؛ و این قضاوت و صحت آن ارتباط مستقیم با شناخت انسان از مصداق دارد و عرصه ظهور حکم یا سلب رابطه بین مصداق و مفهوم اجتماع یا جامعه بشری است و اجتماع بشری است که با تغییر و تحول خود در توالی زمانی بستر زایش مصادیق مر حله به مرحله نو و جدید است که قضاوت های اخلاقی را شکل و سامان میدهد .

پس به این نتیجه می رسیم که وجود اجتماعی انسان زاده ساختار های متغیر اجتماعی می باشد .

نظریه اخلاقی اسلامی که انسان را موجود اخلاقی میداند و بیشترین تاءکید را بر دارا بودن ماهیت اخلاقی انسان دارد در عرصه وجود فردی و وجود اجتماعی جلاء و نمایش و برازندگی خاص خود را دارد ؛ از فرد آغاز شده و در متن اجتماع در تشکل جامعه مدنی و قانونمدار ودولت به فعلیت رسیده و عینیت یافته است .

نظریه اخلاقی اسلامی تنظیم ؛ رابطه های فردی و اجتماعی به گونه است که ارائه دهنده شاخص

های ثابت فردی و ماهیت متغیر اجتماع بشری در یک اتحاد ناگسستنی و هویت توحیدی و عاری از تضاد و تناقض در رابطه ها است و یا به تعبیر دیگر ؛ این اتحاد ناگسستنی و هویت توحیدی بر عدالت مبتنی است و عدالت زمینه ساز ظهور آزادی به تمام معنی آن است .

از دید و نظر نظریه اخلاقی اسلامی ماهیت فردی ؛ اجتماعی و نهاد دولتی در یک جامعه اسلامی خود آگاه و عادلانه است و این خود آگاهی و عدالت گرائی به آزادی انسانی منتهی می گردد که پی آمد آن رشد استعداد های بشری در تمامی سطوح زندگی است .

نظریه اخلاقی اسلامی نهاد دولتی را که عینیت و فعلیت اخلاقی است در سه بعد آن را شکل می دهد و معرفی می کند ؛ یک بعد آن وجودی است که ناشی از احکام و قوانینی است که بر وحی و سنت رسول الله «ص» ابتناء دارد که این وجود ؛ وجود و پیکره اساسی ؛ ثابت و لایتغیر است و اگر ظاهراً تغییری هم در آن به مشاهده رسد خارج شدن از نفوذ حکمی و تمسک به حکمی دیگر تحت شرایط خاصی بر مبنا ی قرآن عظیم الشان و سنت محمد رسول الله «ص» است که ثبات آنرا صدمه نمی زند ؛ به هر حال ثابت و لایتغیر است که در اینجا می توان از قانون کلی « ضرورت و اجبار حرام را مباح می سازد و احکام ثانوی جهت رفع عسر » ذکر به عمل آورد.

بعد دیگر نهاد دولتی وجود و پیکره متغیر که ناشی از احکام و قانون گذاری در ساحت « مباحات » است میباشد ؛ این بعد دولت در ضمن اینکه عدالت را منعکس می سازد آزادی انسانی را نیز به نمایش می گذارد .

بعد سوم نهاد دولتی وجود و پیکره است که از خود آگاهی ؛ منش و طینت اخلاقی افراد و رضایت مردم ناشی می شود این بعد نهاد دولتی آن گونه از جبر های اخلاقی قانونمند را از خود بروز می دهد که از افراد و مردم اطاعت می خواهد و این وجود و پیکره را درک اخلاقی و حقوقی افراد جامعه نسبت به همدیگر و عهد و پیمان اخلاقی و حقوقی افراد جامعه شکل میدهند و بناً مبرهن و آشکار است که مرزوبوم و قلمرو مدینه فاضله اسلامی حاکمیت اخلاقی را ترسیم میکند که به ایمان و عقیده توحیدی ابتناء دارد .

نهاد دولتی مبتنی بر اخلاق اسلامی که پایه و اساس سیاست اسلامی است در هر سه بعد کاملاً بهم مرتبط و متصل ؛ وجود زنده ؛ متحرک ؛ فعال ؛ پویا ؛ آزاد منش ؛ تاءمین کننده امنیت ؛ رفاه گستر و

اسلام و آزادی

ترقی خواه است .

نهاد دولتی به مثابه نظام منسجم سیاسی دین مقدس اسلام شکل قانونی اصل اخلاقی عدالت را در عرصه حقوقی در تمام زمینه های زندگی بشر ارائه میدهد و با نهادینه کردن عدالت آزادی فرد فرد اجتماع بشری را تضمین می کند زیرا جبرهای اخلاقی در عینیت یافتگی قانونی جلوی هرگونه آزادی منفی را که نقض کننده آزادی مثبت افراد جامعه است می گیرد و اینجاست که آزادی منفی شکل جرم و جنایت را اختیار میکند .

آزادی مثبت زمینه ساز شگوفائی ارزش هاست ؛ ارزش های که انسان را شرف و عزت انسانیت می بخشند . پس بهتر است تا اساسات نظریه اخلاقی اسلامی را در روشنائی وحی و رسالت که معرف زندگی فرد ؛ جامعه و اندامواره سیاسی اجتماع است ؛ خوب درک و فهم نمایم .

وقتی به قرآن عظیم الشان این سرچشمه هدایت ابدی مراجعه کنیم در می یابیم که از تخلیق و آفریده شدن اولین فرد انسانی آزاد ؛ خود مختار و اوتونوم بنام آدم «ع» به عنوان تحقق مفهوم خلافت که الله تبارک و تعالی اراده کرد تا آن را در متن زندگی فردی یا شخصیت فردی ؛ در ساختارها و مناسبات اجتماعی و پیکره های قانونی سیاست و حاکمیت به ظهور رساند و بارز و برجسته سازد ؛ سخن شریین و دلنشین وحی بر سر آگاهی ؛ دانش و فهم آدم «ع» نیز بوده زیرا منصب خلافت اقتضای آگاهی و علمیت را دارد و چون خلافت را الله تبارک و تعالی میراث گرانبهای حضرت آدم «ع» در احفاد و خانواده بشری نسل در نسل قرار داد بناءً آگاهی و علمیت فطری جهت تحقق مفهوم خلافت در طول تاریخ بشری و بستر حوادث به تمامی احفاد بشر هم به ودیعت داده شد .

قرآن کریم در مورد آگاهی و علمیت ابوالبشر حضرت آدم «ع» در سوره مبارکه البقره آیه 31 می فرماید: « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » که ترجمه آن چنین است.

« و پیاموخت الله تبارک و تعالی آدم علیه السلام را تمام اسماء را و باز پیش آورد آن اسماء را بر فرشتگان پس گفت خبر دهید مرا از این اسماء اگر راست گو هستید »

این آیه مبارکه نشان دهنده آگاهی و ظرفیت علمی انسان است و تصریح میکند که آگاهی ها؛ دانش و درک و فهمی که اقتضای یک زندگی انسانی و معرف انسانیت است و وصل رابطه بین الله تبارک

و تعالی و انسان است ؛ به انسان داده شده است که این معرفت به صورت مفاهیم بالقوه در نفس و فطرت انسانی وجود دارند و در عرصه زندگی به ظهور و فعلیت می رسند .

قابل تذکر است که در رابطه آگاهی و دانش انسان ؛ سقراط حکیم و فیلسوف مشهور یونان باستان نیز معتقد بود که مفاهیم از قبل در ذهن انسان وجود دارند و این مفاهیم را می توان به کار برد روش دیالکتیک { تز؛ انتی تز ؛ سینتز } از ذهن بیرون آورد چنانچه با شاگردش مینو عدالت را با کاربرد روش دیالکتیک مورد شناخت قرار میدهند و تعریف می کنند به گونه مثال ذکر کنیم . سقراط از مینو شاگردش می پرسد که عدالت چیست ؟ شاگرد در جواب میگوید که عدالت عبارت است از امانت کسی نزد کسی که در وقت مطالبه پس داده شود { تز } .

آنگاه سقراط با سؤالی مجدد از شاگرد این تعریف را رد می کند ؛ می پرسد که این امانت اگر کاردی باشد و در وقت مطالبه شخصی که این امانت به آن تعلق دارد بر شخصی دیگری عصبانی است و قصد حمله به آن شخص را دارد ؛ پس داد ؟ { انتی تز } . و بعد به مرحله جامعی می رسند که هر دو تعریف در آن جمع شده { سینتز } و به همینگونه ادامه می دهند . طوریکه قبلاً متذکر شدیم که انسان ماهیت اخلاقی دارد ؛ همانگونه که در نظریه اخلاقی کانت نیز به آن بر می خوریم و کانت نیز بر یگانگی اخلاق بشری مانند نظریه اخلاقی اسلامی تاءکید دارد ؛ فهم این موضوع دقت بیشتری را ضرورت دارد .

وقتی می گوئیم انسان ماهیت اخلاقی دارد و صحنه ظهور انسانیت زمینه اخلاقی است بناءً مصادیق مصدقه مفهوم آزادی تعلق بلافصل با زمینه اخلاقی دارند چون آزادی شرط اخلاقی بودن انسان است .

دارا بودن ماهیت اخلاقی خود به خود مستلزم آگاهی و دانش است که بالقوه در ذهن وجود دارد و در پراکتیک به فعلیت می رسد و عینیت می یابد .

قرآن مجید با معرفی سه نوع نفس از لحاظ روحی انسان را مورد شناخت قرار میدهد که میتوان به طور خلاصه از آنها چنین ذکر کرد:

1. نفس اماره:

اسلام و آزادی

نفسی است که انسان را به بدی ها و ادار می سازد .

2 . نفس لوامه:

نفسی که بعد از انجام بدی یا تفکر غلط و نادرست و یا نیت سو نادم و پشیمان می گردد که می توان از آن به نام وجدان یا ضمیر هم یاد کرد .

3 . نفس مطمئنه:

نفسی که با درک و اطمینان راه صحیح و درست را اختیار می کند و از رفتن و قدم گذاشتن به راه غلط و نا درست جداً پرهیز می کند .

در چنین شناخت از انسان که قرآن مجید بیان می دارد وقتی عمیقاً دقیق شویم در می یابیم که این گونه شناخت برآگاهی و دانش فطری و آزادی انسان هم تاءکید دارد .

باز هم از قرآن مجید می آموزیم که چگونه ماهیت اخلاقی انسان را بشناسیم و چگونه درکی از ماهیت اخلاقی انسان داشته باشیم .

اللہ تبارک و تعالی در قرآن مجید آیه های 7 - 10 سورة الشمس از الهام تقوی و فجور بر نفس انسانی { دانش و آگاهی فطری } و تزکیه نفس از بدی ها و آلودگی نفس به بدی ها و نتایج آن { آزادی انسانی } و سرنوشت محتوم به اقتضای عمل { جبر } انسان را آگاه می سازد .

قرآن می فرماید: « وَتَفْصِيْرَوْمَا سَوَّاهَا »7 « قَالَهُمْهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوَاهَا »8 « قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا »9 « وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا »10 . یعنی: « و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را [آفریده و] منظم ساخته، »7 « سپس فجور و تقوا [شر و خیرش] را به او الهام کرده است، »8 « که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده؛ »9 « و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است! »10 .

بنابراین تقوی و فجور { نیکی ها و بدی ها } مسائل و موضوعات نو و جدیدی در زندگی انسان نیستند بلکه از قبل در ذهن و فطرت و درک و فهم انسان وجود دارند و انسان قبلاً از آن ها آگاهی دارد .

آیه مبارکه 31 سوره مبارکه البقره به طور کلی ظرفیت علمی انسان را بیان می دارد که در درازنای تاریخ زندگی بشر به فعلیت رسیده است و می رسد و تکامل انسان را در همه سطوح زندگی نشان می دهد و از جانب دیگر آگاهی فطری از خوبی و بدی یا حسن و قبح یا خیر و شر به صورت جداگانه مورد تاءکید قرار گرفته است چون این بخش از آگاهی انسان را بطه مستقیم با رفتار و کردار انسان دارد و هم چنان در رابطه خیلی نزدیک با وحی که معرفت مستقل بیرونی است که مفاهیم اخلاقی در رابطه های فرد و اجتماع و مناسبات اجتماعی را بارز و برجسته می سازد و در شکل قوانین و دولت اخلاق را عینیت می بخشد ؛ قرار دارد و همچنان این آگاهی فطری از خوبی و بدی در کلیت آگاهی انسان جایگاه خاص خود را دارد و بی ارتباط از دیگر دانستنی های فطری قرار ندارد.

اینجا سؤالی مطرح می شود که :

پس وقتی که هم دانش و آگاهی های عام انسان و هم دانش و آگاهی های اخلاقی به گونه مفاهیم بالقوه در ذهن انسان موجود اند ؛ ضرورت دانش و معرفت و حیاتی را در زندگی انسانی چگونه باید تفسیر و تاءویل کرد ؟

وحی به عنوان دانش و معرفت مستقل؛ دانش و معرفت عام انسان در حوضه های گوناگون و دانش و معرفت خاص انسان از اخلاق را به هم متصل و مرتبط می سازد ؛ کاری که انسان از عهدۀ آن بر آمده نه می تواند .

بدون دانش و معرفت مستقل وحی و تاءویل و تفسیر وحی از طرف رسالت و نبوت ؛ تشتت و پراگندگی امر مسلم زندگی انسانی است و کجراهه های پر فراز و نشیب ؛ پرت گاه های هولناک نتیجه محتوم آن .

و همچنان جائیکه انسان قادر به استنتاج جزئی و تفصیلی امور نیست ؛ وحی و رسالت آن دانش و معرفت را به انسان می دهد .

به گونه مثال اگر در اخلاق تنها به عقل اتکاء نمایم به مشکلاتی مواجه می شویم که جز راه گمی حاصلی نه خواهیم داشت و این است مواردی که ذکر آن در این زمینه ضروری به نظر می رسد :

1. نا ساز گاری احکام کلی در اصول با یک دیگر .

2. چون قضاوت اخلاقی بر مشاهده کامل واقعیت و درک و وقوف کامل حقیقت ابتناء دارد ؛ دید غلط و نادرست واقعیت و عدم درک و وقوف کامل حقیقت ؛ قضاوت اخلاقی را از ریشه بر می اندازد و نتایج معکوس به دست می دهد.

3. زیان های را از شتابزدگی انسان ؛ تاریخ در دل خود نهفته دارد که در حالات استثنائی دست به تعمیم قضایای اخلاقی زده است .

4. اکثراً قضایای اخلاقی بر اصولی تعمیم داده می شوند که در آن موارد مصداق ندارد .

5. و گاهی هم اصولی مورد پذیرش قرار می گیرند که با هم در تضاد قرار دارند .

این درست است که عقل و خرد ؛ هویت انسانی انسان را به نمایش می گذارد اما هیچگاه به تنهائی نظام ساز و قانون ساز شده نه می تواند زیرا از توان و قدرت عقل بالا است و تنها به کمک و مداخله وحی است که نظام و ساز واره های اجتماعی را ساخته می تواند .

از جانب دیگر در نفس اماره آنگونه تمایلات انسانی وجود دارند که شخصیت انسانی را تا اسفل سافلین می رسانند و نفس مطمئنه بر خوبی ها اصرار و رضایت دارد ؛ یا به تعبیر دیگر تضاد بین الزامات عقلی و خواست های غرایز .

پس وحی ایجاد کننده هماهنگی پایدار بین اخلاقیات و تمایلات انسانی است .

وقتی این هماهنگی پایدار بر قرارشود حاصل آن انسان آزاد در وجود فردی و اجتماعی است ؛ انسان آزاد که لگام گسیخته نیست و برآزادی دیگران نمی تازد و جهت برآورده شدن تمایلات بیحد و حصرش بر حقوق دیگران یورش نمی برد و در برابر تشکل دولتی و قانونی که حافظ حیثیت و شخصیت جان و مال افراد است ؛ مطیع و فرمان بردار است .

به طور مثال در این رابطه میتوان از حلت و حرمت خوراکی ها و نوشیدنی ها و یا قیود شریعت در مورد خوراکی ها و نوشیدنی ها ؛ ذکر کرد :

قیود شریعت در خوراکی ها و نوشیدنی ها بر اصل فواید و یا نقصانات طبیی اشیاء قرار ندارند بلکه بر اصل فواید و نقصانات اخلاقی قرار دارند .

اسلام و آزادی

آنچه به امورات طبیعی متعلق است ؛ الله تبارک و تعالی آن هارا به سعی ؛ جستجو و تحقیق بشری وانهاده است که در جای خود فایده رسانی و نقص رسانی اشیاء در شریعت و قانون جایگاه خاص می یابند.

این کار انسان است تحقیق کند که در اشیاء مادی چه چیز ها غذای مفید وچه چیز ها در لست غذا های مضر قرار می گیرند؟

شریعت این امور را به انسان واگذار کرده و اگر این امور بر ذمه شریعت می بود پس اولین حرام غذائی شاید هم زهر می بود .

در حقیقت شریعت در حلال و حرام غذاها جهت اخلاقی آنها در نظر دارد و آن ها را مورد بحث و مذاقه قرار می دهد و برین امر توجه دارد که اثرات اخلاقی یک غذا بر انسان چیست ؟

با خوردن چه نوع غذا طهارت نفس صدمه نه می بیند ؟

به دست آوردن غذا با در نظر داشت درک و فهم اعتقادی و نظری از چه طریق صحیح و یا غلط و نا درست است ؟

از اینکه تحقیق انسانی درین راه بجای نه می رسد زیرا ذرایع و وسائل را درین موارد در اختیار ندارد .

اگر انسان بدون در نظر داشت وحی خود تصمیم گیرد مسلماً اشتباه است .

پس تنها از طریق وحی و شریعت درین موارد نائل آمده می توانیم .

چیزهای را که شریعت حرام می سازد برین مبنا است که یا براخلاق اثرات بد دارد و یا خلاف طهارت ظاهری و باطنی است و یا با عقیده فاسدی وابستگی و تعلق دارد .

چیز های که حلال اند برین مبنا حلال اند که مواردی که در مورد حرام ذکر گردیدند بر آن ها صدق نه کند .

بناءً پابند بودن به حدود حلال و حرام منحصر به ایمان و عقیده توحیدی است.

با در نظر داشت گفتار قبلی می توان چنین گفت که ضرورت وحی به عنوان محرک بیرونی با

سروسامان دادن تشکیلات تعلیمی و تربیتی سبب ظهور کردار و رفتار فردی و اجتماعی است که با در نظر داشت ظرفیت آگاهی و علمی انسان که بالقوه در ذهن و یا فطرت انسان وجود دارد و متناسب با شرایط تاریخی زندگی بشر و مقدار آگاهی و علمیت به فعلیت رسیده بشر در عرصه زندگی؛ کردار و رفتار فردی و اجتماعی و سیاسی را در رابطه های عاری از تضاد و تناقض به گونه قرار می دهد که سعادت و رفاه بشری را در پی دارد.

یا به عباره دیگر ضرورت وحی را چنین می توان بیان کرد که بر دید و بینش توحیدی کردار و رفتار انسانی را به ظهور می رساند که در تمام عرصه های زندگی بشر بارز و برجسته به نظر می آید.

وقتی وحی که در بر گیرنده مفهوم نبوت و رسالت نیز است به عنوان محرک بیرونی دعوت به خیر و فلاح و ایجاد سیستم های اجتماعی و سیاسی در جهت به فعلیت رسانیدن خیر و فلاح؛ در متن زندگی بشر؛ برنامه اصلی برای یک زندگی سالم است؛ نوری است که به انسان بصیرت می دهد تا خود را در عرصه های فردی؛ اجتماعی؛ سیاسی مبتنی بر اعتقادات توحیدی در رابطه های به دور و عاری از تناقض در یابد و به تعریف درست و صحیح هویت انسانی برسد؛ بناءً پسندیده است که از مفهوم محرک بیرونی به یاد دهنده؛ یاد آورنده تعبیر کرد و قرآن مجید این تعبیر را به اسم « ذکر » در آیات متعدد یاد می کند و میبینیم که در فهرست اسامی قرآن مجید جایگاه خاص و نورانی خودش را دارد و چنین است که قرآن مجید در سوره مبارکه الحجر آیه مبارکه 9 می فرماید:

{ انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون }

ترجمه « هر آئینه ما فرو فرستادیم قرآن را و هر آئینه ما او را نگهداریم »

این ذکری است که فهم و بصیرت را در مجموعه از نسبت ها و روابط کاملاً به هم مرتبط و متصل و یا کل به هم پیوسته شکل میدهد و آنرا متبارز می سازد.

این ذکر نوری است که در دل تاریکی ها می تازد و پرده های تاریک را چاک می زند تا شرایط و امکانات زندگی بشر را در روشنائی حقایق میسر گرداند و به انسان توانائی و ظرفیتی را می بخشد تا غل و زنجیر طاغوت و اهریمن را از دست و پای بشر باز کند و جهانی بسازد آزاد و به دور از ظلم و ستم که در آن طعم گوارای آزادی کام بشریت را شربین سازد.

در پرتوی این نور انسان به موقیعت و جایگاه خود در جهان و در مجموعه از نسبت ها پی می برد و یاد می گیرد که چگونه کرامت انسانی را تعریف کند و حریم انسان و انسانیت را حفاظت و پاسداری نماید تا ابزار و بازیچه در دست ستمگران نه گردد .

این ذکری است که اعلام آزادی انسان است تا اخلاق را زمینه تبارز دهد و اخلاق را قانونمند سازد تا آزادی در تشریح و قانون تعریف و محدود شود تا لگام گسیخته و خانه برانداز نه شود تا بر اصل عدالت چیره و مسلط نه شود ؛ چون کوچکترین صدمه به عدالت نشان دهنده ظلم و ستم است و ظلم و ستم شجره خبیثه است که از جویبار تلخ و زهر آلود شرور و بدی ها آب میخورد و ثمره زهر آگین این شجره خبیثه تناقض و تضاد است که هستی و شناخت فرد و جامعه را به مخاطره می اندازد و به نابودی می کشاند .

تاریخ‌مندی ثبات اخلاقی

در بحث‌های گذشته عزم و آهنگ ما این بود تا از لحاظ نظری ثبات؛ وحدت و یگانگی اخلاق را به ثبوت رسانیم که در خلال بحث بر مکاتب اخلاقی به این موفقیت نایل گردیدیم و اما قصد و هدف ما از این عنوان آن است که وحدت و یگانگی اخلاق را در بستر تاریخ بشری مورد دقت و مطالعه قرار دهیم یعنی اینکه صدای وجدان در سرتا سر تاریخ بشری با وجود انحرافات

اخلاقی و تجارب زندگی‌های ناکام بر پایه‌های ظلم و ستمگری‌ها؛ غارت‌ها و چور و چپاول‌ها؛ یغماگری‌ها؛ قتل و کشتار‌ها طنین انداز بوده؛ است و می‌باشد؛ صدای است فرا تاریخی و چنان بلند و رسا است که کل تاریخ انسانی را درنوردیده است.

دین مقدس اسلام بر ثبات و یگانگی اخلاقی بشر در درازنای زندگی تاریخی انسان تاءکید می‌ورزد و با مطالعه تاریخ بشری و جوامع انسانی در تجارب زندگی تاریخ‌مندی و متصل و پیوسته کتله‌ها و اجتماعات بشری با اندک دقت در یافته می‌شود که خوب و بد در تجارب زندگی تاریخ‌مندی انسانی

همچنان ثبات مفهومی و تجربی دارند یعنی اینکه خوب همیشه خوب بوده و خوب خواهد بود و بد همیشه بد بوده و بد خواهد بود .

در شرکی ترین جوامع انسانی آن جا که در نسبت ها و روابط نا همگون ؛ متناقض و متضاد طاغوت تجسم عینی یافته و شلاق به دست پیکره شریف انسانیت را خونین ساخته و کرامت انسانی را لگد مال کرده ؛ مفاهیم خوب و بد در ثبات دایمی شان بوده اند .

صداقت و راستی ؛ سخاوت ؛ شجاعت ؛ دیگر خواهی ؛ فداکاری واز خود گذشتگی ؛ ترحم ؛ عدالت ؛ خوبی های اند که در اتصال و پیوستگی در تجارب زندگی تاریخمند انسانها به ظهور رسیده اند و تاریخ این آزمایشگاه زندگی انسانی ثبات آنها را به خط زرین نوشته و اما بر عکس کذب و دروغ ؛ بخل ؛ بی مروتی ؛ قساوت ؛ خود خواهی و جاه طلبی ؛ آزار و اذیت دیگران ؛ خدعه و فریب ؛ دزدی و غارت ؛ بی رحمی ؛ ظلم و ستم ؛ دست اندازی به حقوق دیگران ؛ قتل و کشتار همیشه اعمال مذموم و زشت بوده اند که تاریخ انسانی آنها را با ناله های از درد و رنج و قطرات اشک به رنگ خون بیان میدارد .

اینجا باید توجه داشته باشیم که در زندگی در زیر نورانیت و روشنائی وحی مفاهیم و مصادیق و قضاوت های اخلاقی در نسبت رابطه های پیوسته و متصل به هم قرار دارند و زندگی از چنان سر و سامانی بر خوردار است که انسان به مفهوم حقیقی انسانیت پی برده و آنرا درک کرده است و بر عکس در دوری از روشنائی وحی ؛ آنگاه که نفس اماره بی لگام می تازد ؛ افق دید تاریک میشود ؛ تاریکی و ظلمات گوناگون شرک و اوهام پرستی انسان را میپیچاند باز هم مشاهده میکنیم که مفاهیم اخلاقی در ثبات دایمی شان قرار دارند و تنها تغییراتی که مشاهده می کنیم بیجا شدگی های مصادیق از جایشان و تغییر در قضاوت های اخلاقی میباشند به این مفهوم که چون نفس اماره میلان به بدی دارد شناخت تحریف شده از مصادیق را سبب میگردد که این خود زمینه ساز قضاوت های ناجور و ناهمگون اخلاقی است و هم چنان در افق تاریک و ظلمت بار شرک و اوهام پرستی شناخت و معرفت انسان کاملاً متضرر میگردد و صدمه مهلک می بیند که با تغییر مصادیق و قضاوت ها است که خرافات جای دانش و معرفت را می گیرد و اصنام به اشکال متنوع و اقسام گوناگون به عرصه ظهور می رسند.

طوری‌که قبلاً تذکر دادیم که تجارب زندگی تاریخمند انسانها ثبات مفاهیم اخلاقی را به وضوح نشان میدهند و در خود نهفته دارند بناءً لازم میدانیم تا راه پریپیچ و خم تاریخ را در پیش گیریم و با مطالعه تاریخی زندگی بشر از دیدگاه تاریخ نیز ادعای خود را به ثبوت رسانیده باشیم .

نما و منظر ثبات مفاهیم اخلاقی در جوامع توحیدی مبتنی بر نبوت و رسالت امر بدیهی و واضح است پس ضروری است تا ثبات مفاهیم اخلاقی را در جوامع که به شکلی از اشکال تفکر دینی در تجربه زندگی را در تسلسل تاریخی زندگی بشر از خود به ظهور رسانیده اند و همچنان جوامع که در ظلمات و تاریکی های شرک فرو رفته اند مد نظر قرار دهیم و بدین ملحوظ بایسته است تا تاریخ را ورق زنیم .

1- جوامع ابتدائی

بین صد هزار تا بیست و پنج هزار سال قبل از این که دوره عصر حجر قدیم و حدود بیست و پنج هزار سال قبل از این که بنام دوره انسان های « کرومانیون » یا عالیترین سطح فرهنگی عصر حجر قدیم معرفی شده است و دوره عصر حجر جدید « از ده هزار تا سه هزار سال ق م » یاد میشود برخی انسان ها و جوامع بشری از صراط مستقیم در نتیجه عوامل پسیکولوژیکی یا روانی ؛ مناسبات قبیلوی و اقتصادی و بی دانشی با حفظ اعتقاد به خدای برتر و متعال به کجراهه ها میروند و به انواع و اقسام آنیمیزم و یا ارواح پرستی معتقد میگرددند و در ظلمت های شرک شب و روز می گذرانند .

علمای انسان شناسی یا انترپولوژیست ها نتوانسته اند که حالات و مناسبات جوامع ابتدائی را به صورت دقیق تبیین کنند اما با سمپل قرار دادن برخی جوامع در عصر حاضر که از لحاظ تکامل و انکشافات زندگی بشری عقب مانده اند و شباهت های به عصر حجر دارند در یافت های شان را بر جوامع عصر حجری تعمیم می دهند که عبارتند از « دیریهها در جنوب شرقی استرالیا ؛ بیرهور های شوتا ناگپور در هند و قبیلۀ باوندا در افریقای جنوبی » .

جهت آگاهی بیشتر و استنتاج بهتر به معرفی این جوامع از کتاب { « تاریخ جامع ادیان » نوشته جان بایر ناس و ترجمۀ علی اصغر حکمت } نقل قول مختصر در ارتباط با بحث می کنیم.

الف - دیریهها در جنوب شرقی استرالیا :

مردم بومی استرالیا ؛ در وقت حاضر در زمانی که شبیه فاصله مابین عصر حجری قدیم و عصر حجری جدید است قرار دارند از این رو ریشه و اصل شان بسیار قدیم و باستانی است . این قوم نژادی هستند به رنگ قهوه ای شوکولاتی {سفید پوستان مقیم استرالیا آنان را « سیاهان » می خوانند} با بینی های پهن چشمهای فرو رفته ؛ پیشانیهای عقب رفته با استخوانهای جمجمه بسیار کلفت . مو های آنها بر خلاف تاسمانی ها که اکنون از بین رفته اند و مو های شبیه زنگیان داشتند ؛ مجعد نیست ؛ بلکه موج و شلال است ؛ مردان دارای ریشهای انبوهند. آنان غالب اوقات سال لباسی بر تن ندارند ؛ جز کمربندی که مردان حربه خود را به آن می بندند و در فصل سرما با پوست کانگورو یا موش درختی تن خود را می پوشانند. دسته ها و گروههای متعدد از آنها جابجا متفرق اند و همه به لهجه ای مشترک تکلم می کنند ولی هر قبیله در ناحیه جداگانه زندگی می کنند .

این مردم از رسم زراعت آگاه نیستند و زمین را شیار نه کرده تخم نمی کارند و حیوانات را تربیت نمی کنند ؛ فقط به صید و گرفتن جانوران و کشتن و خوردن آنها روز میگذرانند . یک نوع نیزه مهمترین اسلحه شان است و آن عبارت از چوب بلند محکمی است که بر سر آن سنگ چخماق نوک تیزی با ریشه ایاف و اشجار می بندند و حربه مخصوص برای پرتاب کردن می

سازند ؛ تبر و کارد آنها همه از سنگ تراشیده شده است ؛ فن پرتاب کردن و انداختن حربه به راههای مختلف نزد آنها ترقی کرده و چنان استادانه سلاح خود را به طور کج و به سرعت پرتاب میکنند که دور زده دوباره به سوی پرتاب کننده بر می گردد . مساکن آنها عبارتند از کلبه ها و کپر های بسیار ساده بدوی که از شاخ و برگ درختان پناهگاهی محدب به شکل نیم کره می سازند و روزنه گردی در یک طرف آن قرار دارد قبایل مجاور همانطور که باهم جنگ و نزاع دارند به تبادل امتعه نیز می پردازند .توتم پرستی نزد آنها تاءثیری قوی دارد و خط ارتباط و علامت افتراق قبایل از یک دیگر از توتم های گوناگون آنها مشخص می شود .

دیرپها از سال 1860 مورد مطالعه علماء و دانشمندان قرارگرفتند . در آن تاریخ عقاید و اعمال آنها هنوز دست نخورده و اصیل بود . این قبیله در مشرق و جنوب شرقی دریاچه ایر در استرالایای جنوبی سکونت دارند و آن ناحیه به خشکی و کمی باران و گرمای زیاد موصوف است .این قوم به دو طایفه ماتری و کارورو تقسیم می شوند و هر دو طایفه را موردوز گویند که باهم مزاجت و پیوند دارند و هر قبیله باید با قبیله دیگر تزویج کند و از ازدواج با قبیله خود اجتناب کند .

امور اجرائی در تیره و قبیله در دست سالخورده ترین گروه مردان ؛ صاحبان توتّم مخصوص است و آنها را پینارو یعنی « رئیس » می نامند . پینارو های تیره ها مجتمعاً رؤسای آن قبایل هستند و یک نفر از آن میان بر دیگران برتری دارد و رءساً در مواقع انجام تشریفات و آداب نقش عمده دارد.

ازلحاظ عقاید سحری و مذهبی ؛ شخصی که در هر تیره اهمیتی خاصی دارد کسی است که کار طبابت و معالجه نیز می کند و او را کونکی نامند و معتقدند که او با موجودات فوق الطبیعه رابطه مستقیم دارد . و همچنین عقیده دارند که موراموراها یعنی ارواح والای پهلوانان داستانی قدیم که به گمان ایشان نیاکان استرالیا بیهای باستانی بوده اند نیز با کونکی ارتباط دارند و او قوه مستور و مرموز خود را از این ارواح و موجودات مافوق طبیعت که کوچی نام دارند دریافت میدارد و خواب ها و رؤیا هارا برای آنها تعبیر میکند و نیز ارواح شریر و مؤذی را دفع می نماید . کونکی میتواند به طور سری و نا مرئی در اندرون بدن دشمنان استخوان یا سنگ بلور فرو کند که این به معنی مرگ است و نیز می تواند از پیکر هر کسی بخواهد ماده پیه « چربی » انسانی را بیرون بیاورد و از آن معجون سحر آمیز بسازد . این دزدیدن از بدن به گمان ایشان سبب مرگ حقیقی آن افراد است . چون یکی از افراد میمیرد کسان و نزدیکان میت نزد کونکی میروند و او به قوه غیبی مخفی خود معلوم میکند که چه کسی پیه بدن میت را دزدیده و باعث هلاک او شده است زیرا نزد ایشان مرگ یک امر حتمی طبیعی نیست و مردن در اثر سحر یا در نتیجه توطئه ارواح غیبی یا کوچی است . وقتی کسی مریض می شود در نتیجه ارواح شریر کوچی ها است که بیماری او را فراهم آورده اند و تنها کونکی یا طبیب می تواند اثر سوء آن ارواح مؤذی را از بدن شخص مریض اخراج کند . نزد آنها مرگ را سبب دیگری نیز میتواند باشد و آن به واسطه « اشاره کردن استخوان » است یعنی دشمن او با یک نفر دیگر همدست می شود و مخفیانه در ضمن آداب سحری مخصوص استخوان ساق پای جسد انسانی رابه سوی آن شخص مقصود اشاره می دهند و افسونی می دمند و کلماتی مرموز تکلم می کنند و در نتیجه آن شخص مریض می شود .

بعضی قبایل در استرالیا ی جنوبی معتقدند که موجودی فوق الطبیعه در آسمان است ؛ نه از نوع مورامورا ونه از قبیل ارواح اجدادی بلکه پیری است آسمانی ؛ ازلی و جاوید و غیر مخلوق که قبل از همه موجودات بوده و شبیه ونظیری ندارد و او رئیس مملکت آسمان و نخستین کسی است که تمام این رسوم و آداب را در ازمنه بسیار کهن برای قبایل قدیم استرالیا بنیاد نهاده است . این پدر جاویدانی

آسمان در قبیله اسمی دارد از قبیل نوراندر ؛ بیامبان ؛ بونجیل ؛ مونگانگما ؛ نورلی ؛ و امثال آن . غالباً در موقع اشاره به او ؛ اسم او را نمیبرند و از وی به اشاره « پدر ما » تعبیر میکنند . بعضی از آنها بر آن اند که آن پدر بزرگ چندان توجهی به کار

های آدمیان ندارد ولی بعضی دیگر بر خلاف معتقدند که وی دائماً مراقب و دیده بان اعمال و افعال آدمیان در زمین است .

اطلاعات و قرائن بیشتری در دست است که نشان میدهد تمام طوایف بومیان استرالیا گونه اعتقاد به یک خدای بزرگ دارند .

ب . بیرهور های شوتا ناگپور در هند :

مطالعه احوال این قبایل آدمیان جنگلی برای مطالعه بسیار جالب نظر است ؛ زیرا هر چند اعمال و رفتار ایشان همچنان به طرز دیرین ابتدائی باقی مانده است ؛ مع ذلک بعضی افراد آن ها تحت تأثیر هندو های مجاور خود قرار گرفته و افکار آنها در اینان تأثیر بسیار کرده است و بنابراین ؛ نمونه ای از آغاز همه گیر فرهنگ اغلب مردم عقب مانده جهان امروز محسوب می شود .

بیرهور ها از قبایل قدیم باستانی بومی « دراویدیان » هند هستند که در فلاتی مستور از جنگل شوتا در شرق هند مرکزی در ایالت ناگپور زندگانی می کنند و بر دو دسته اند :

بعضی از آنها هنوز کوچ نشین و سیار اند و به نام « اوتولوس » و بعضی دیگر به نام « جاگهیس » ساکن و ده نشین شده اند . صنف دوم که نسبتاً عدد قلیلی می باشند ؛ در جوار دهات هندو ها زمینی گرفته به زراعت مشغولند اما صنف اول به دسته های کوچک کوچی تقسیم می شوند که دائماً در اطراف جنگل در حرکتند . در موسم بارندگی های شدید ؛ در دامنه تلها و کوهها ؛ از شاخ و برگ درختان کپر های درست می کنند و چندی اقامت می نمایند . مردم آنها را « بوزینه مردم » نام داده اند زیرا قوت و غذای غالب ایشان از گوشت بوزینگان است ؛ و همواره در حالتی در سطح انسان عصر حجر به سر می برند . این جنگلیهای ابتدائی هنوز به تربیت جانوران نه پرداخته اند ؛ خوراک آنها عبارت است از گوشت طیور و حشرات و موشهای صحرائی و بوزینه و بعضی برگها و ریشه نباتات .

به کودک نوزاد بسیار توجه میکنند و به مادر آن اطفال میگویند که مراقب بچه های خود باشد و آنها را از گزند ارواح شریر حفظ کند .

هنگامی که مادری کودک خود را در آغوش دارد یا بر پشت حمل می کند ؛ خالی رنگین برای دفع چشم زخم مابین دو ابروی آن زن میگذارند ؛ و وقتی که راهی دوری در پیش دارد و به تاندایی دیگر یا روستا یا بازارگاهی می رود مقداری سنگریزه به گوشه لباس ژنده آن زن می بندند . وقتی که به خانه بر می گردد ؛ همینکه منزل گاه از دور نمایان می شود وی آنرا گشوده وی آن سنگریزه هارا با نوک دو انگشت گرفته به پشت سر خود پرتاب می کند .

نزد افراد قبایل بیرهور هرچیزی در بلا و پایین و اطراف و جوانب دارای روحی است و نیرویی در آن پنهان است از آن جمله قوای غیبی « بوروبنگا یا اورابنگا » در کوههای اطراف دسته های مختلف قرار دارند و ارواح اجداد گذشته نیز همراه آنها هستند . همچنین ارواح خدایان دیگر نزد ایشان معبدی دارد و همه روزه باید آنها را پرستش کرد ولی از همه بالاتر خدای بزرگ است که آن را « سینگا بنگا » می نامند و او را افریدگار و خالق می دانند و می گویند آفتاب نشان و علامت اوست .

ج . باوندا در افریقای جنوبی :

باوندانام قبیله است از شعب قوم بانتو در افریقای جنوبی . مسکن آنها در شمال ترانسوال در جنوب رود خانه لیمپوپو در ناحیه کوهستانی واقع شده و عدد نفوس ایشان در حدود 150 هزار نفر است این قوم در شبانی مهارت زیاد دارند و از جهت مطالعه مذهبی بشر ؛ در آغاز مرحله زراعت نمونه و مثال بارزی را نشان می دهند .

گرچه از لحاظ نژادی باوندا ها مرکب و مخلوط از نژاد های متعددی ؛ ولی ریشه حامی در آنها نمایانتر است . آنان از لحاظ اجتماعی مردمی مؤدب و مهمان نوازند ؛ برخلاف دیگر اقوام بانتو مایل به جنگجویی و ستیزه خوئی نیستند مساکن آنها عبارت است از کلبه های استوانه ای شکل که بام مخروطی دارد و از شاخ و برگ گیاهان و اشجار مسقف است و پایه آن بر روی تیرک های استوار قرار دارد که آنها را با ترکه بید به یک دیگر محکم می بندند . گله های بزرگ از مواشی و دواب دارند که اساس ثروت ایشان محسوب می شود ؛ ولی برای زندگانی روزمره به زراعت اشتغال می ورزند و محصولاتی که به عمل می آورند عبارتند از ذرت ؛ ارزن هندی ؛ لوبیا ؛ کدو ؛ کدو حلوایی ؛ هندوانه و

سیب زمینی شریں . پیشه های رائج قبل از ورود مصنوعات اروپائی ؛ نساجی ؛ چرم سازی ؛ آهنگری ؛ بیل و تبر سازی و مسگری به طور ساده و ابتدائی بوده اند .

اساس فکر ایشان روی اعتقاد به این قضیه است که هر موجودی خواه جاندار و خواه بیجان دارای نیروی خاص برای اعمال خیر و یا شر است .

از همین نوع باور ها ؛ یک سلسله اعتقادات و اعمال سحر و مذهب در میان باوندا ها به ظهور رسیده است و دو طایفه مابین آنها پدید آمده اند ؛ یکی طبیبان و دیگری غیبگویان ؛ که هر دو نزد آن قوم دارای احترام و اهمیت زیادی هستند .

دسته اولی قادر به معالجه امراضند و برای یک خانواده یا برای تمام مردم طبابت میکنند ؛ دواها و معجون ها و سموم نباتی در ذخیره دارند و بسیاری از امراض را مانند ملاریا ؛ روماتیسم و ذات الجنب و حتی جنون را با آنها مداوا کرده غالباً نتیجه خوب می گیرند ؛ ولی برعلاوه قوه خیر و سودمند که در دواهای این طبیبان نهفته است میتوانند دواهای دیگر را به طریق مخالف نیز استعمال نمایند و به اختلاف ترکیب و طرزالعمل باعث ضرر و بیماری دشمنان می شوند . نزد آنها مرض به واسطه اسباب و علل طبیعی ظاهر نه می شود بلکه موجد و سبب آن ارواح مضر و شریرند .

افسون گران و جادوگران که غالباً زنها هستند ؛ خود منفرداً یا با دست یاری طبیبان بر ضد دشمنان عمل می کنند و به واسطه بغض و نفرت علیه کسی یا اشخاصی به هلاک آنها کمر می بندند . مثلاً جادوگر از طبیب گردی زهر آلود که موجب هلاک است نهانی به دست آورده به نزدیک دشمن منظور رفته آن گرد را به طرف او می پاشد یا می دمد و می گوید باید بمیریهلاک شو .

اقوام باوندا علاوه بر اعتقاد به ارواح به تعدادی قوای غیبی و تصاویر و اوصاف گوناگون نیز معتقد هستند که مثلاً بعضی مربوط به کوهساران اند که باعث مرگ مسافران می شوند بعضی منتسب به رود ها و چشمه سار ها اند که تیری و کمانی در دست دارند و بلاخره از همه این ارواح نا پیدا و بزرگتر و عالیتر همانا روح موجود متعال مستور و مرموز است که به گفته ایشان « رالو هیمبا » نام دارد . این خدای واحد آفریننده و بر خلقت دست در کار است و در نقطه معینی در آسمانها جای دارد .

با شرح مختصری که از جوامع ابتدائی در سیر تاریخی بشرتذکر رفت ؛ دریافت های خود را در مورد

عقاید و اخلاقیات این جوامع و مجتمع های بشری چنین رقم می زنیم :

1. عقاید :

عمدتاً از لحاظ مطالعه دینی انسان ها در تاریخ بشری دوگونه رفتار و کردار را به نمایش گذاشته اند و می گذارند که از دوگونه اعتقاد منشئه می گیرند . این دو گونه اعتقاد به نام های توحیدی و شرکی یاد شده اند .

از ماتریالیزم یا ماده پرستی به عنوان اعتقاد صرف نظر کردیم چون از جهتی اعتقاد نیست و از جهتی هویت ثابت و مستقل تاریخی ندارد و هم در توجیه اخلاق در زندگی بشر ناتوان ترین و در مانده ترین اندیشه ها و تفکر بشری است .

عقیده و اعتقاد توحیدی این است که هستی و وجود کائنات و جهان قائم و متکی به ذات خود نیست بلکه در نتیجه ابداع ؛ خلق و تدبیر ذات واحد و یگانه ازل و ابدی الله تبارک و تعالی که دارای جمیع کمالات و مبراء از هر عیب و نقص است ؛ صورت گرفته است . سنن و قوانین تکوینی این ذات مقدس و یگانه ؛ جبری و قوانین تشریعی آن اختیاری می باشد که این اختیار و آزادی طوریکه بار ها گفته آمدیم با جبر های اخلاقی و قانونی متعادل ساخته می شود ؛ بنأ عقیده توحیدی با جبر های اخلاقی و قانونی و آزادی انسانی و جامعه مدنی رابطه مستقیم دارد .

عقیده و اعتقاد شرکی این است که بشر در ظلمت های که کران آنها نا پیدا اند ؛ دست و پا می زند ؛ از اوهام و خیالات غیر منطقی پیروی می کند و سجد بر آستان هوا و هوس و اصنام خود ساخته و پرداخته می برد .

این نکته خیلی مهم و اساسی است تا بدانیم که از لحاظ تاریخی عقیده توحیدی مقدم است یا عقیده شرکی ؟ ، عده از دانشمندان انتروپولوژیست و جامعه شناسی برین عقیده اند که عقیده شرکی مقدم بر عقیده توحیدی بوده ؛ یعنی اینکه جوامع بشری به خدایان متعدد و گوناگون اعتقاد داشتند و با گذشت زمان در بستر تاریخ و شناخت بشر از خود و محیط اش سبب گردید تا از فهرست اسامی خدایان کاسته شود تا اینکه عقیده به یک خدا در مرحله از مراحل تکامل بشری مشغله فکری و عملی بشر گردد. به گونه که قبلاً تذکر دادیم توحید و اخلاق باهم رابطه نا گسستی دارند؛ بنأ اعتقاد به موجودی فوق الطبیعه در آسمان یا پیری آسمانی ازل و جاوید و غیر مخلوق ؛ بینظیر و بی مانند و

رئیس مملکت آسمان و زمین ؛ در جامعه ابتدائی دیرپهای جنوب شرق استرالیا به نام های « نوراندر ؛ بیامبان ؛ بونجیل ؛ مونگانگما ؛ نورلی » ؛ و خالق و آفریدگار به نام « سینگا بنگا » در جامعه بیرهور های شوتا ناگپور هند و « رالوهیمبا » روح مستور و مرموز ؛ خدای آفریننده و در خلقت جهان دست در کار ؛ و وجود مفاهیم اخلاقی { که بعداً به آن می پردازیم } در این جوامع و مجتمع های بشری اثبات کننده این هستند که توحید هم در دانش نظری و هم در تجارب زندگی تاریخمند مقدم بر شرک است .

پس شرک تغییر انحرافی تجارب زندگی انسانها در سیر تاریخی است که اساس و مبنای آن جهل و بی دانشی ؛ خرافات و اوهام ؛ هوا و هوس ؛ جاه طلبی و خود خواهی و تجاوز بر حقوق دیگران اند .

2 . اخلاقیات :

در بررسی اخلاقی جوامع ابتدائی شرکی در پاره موارد به اخلاقیات ثابت و در پاره موارد به مفاهیم ثابت اخلاقی به وضوح پی میبریم و این جوامع در کمال سادگی شان نشان می دهند که در قضاوت اخلاقی یا اثبات و سلب رابطه بین مفاهیم و مصادیق راه انحراف را می پیمایند که ناشی از بی دانشی ؛ جهل ؛ اوهام پرستی شان است .

با آنکه چنین جوامع در پیمودن راه انحراف سیمای خسته و در مانده دارند و در هر فراز و نشیب زندگی ترس و وهم سایه شوم شانرا بر آنها گسترده باز هم می بینیم که از مفاهیم اخلاقی آگاهی دارند و به پاره از اخلاقیات که ضامن بقاء شان اند تمسک می ورزند که در زیر این مطلب را چنین می نگاریم :

الف . وجود خانواده:

همینگونه که مبرهن و آشکار است که اساس هر اجتماع خانواده است ؛ درین جوامع نیز خانواده سنگ زیرین تشکل و ایجاد اجتماع بوده و این یک امر مسلم و غیر قابل انکار است و در یک تعریف خیلی مختصر خانواده را به صورت عام آن چنین مورد شناخت قرار میدهیم که اختصاص مرد و زنی نسبت به همدیگر به صورت علنی و آشکار با انجام مراسم مرسوم که مورد پذیرش مردم است ؛ می باشد . اگر به این اختصاص مرد و زن در نسبت خانواده نگاه کنیم در می یابیم که این نسبت در اصل یک نسبت اخلاقی است زیرا جهت حفظ آن به اخلاق نیاز است چون پرورش کودک بر علاوه

عواطف به اخلاق نیاز مند است ؛ نسبت خانوادگی مفهوم حریم خانواده را نیز در پی دارد که دفاع از آن در جهت حفظ و بقاء از آن ؛ حق مسلم و آشکار افراد خانواده است و در این رابطه است که محکومیت بی عفتی و روابط مرد وزن ببدون نسبت خانوادگی حتمی و لازمی است یا به عباره دیگر روابطی مبتنی بر بی عفتی از آن جهت مذموم و بد است که خانه بر انداز و نقض کننده خانواده است و عدم مشروعیت آن دفاع از حریم خانواده و سلامت آن است .

ب . قتل نفس به عنوان جرم سنگین:

به اعتقاد دیریه‌های جنوب شرقی استرالیا وقتی که کونکی می تواند به طور سری و نا مرئی در اندرون بدن دشمنان استخوان یا سنگ بلور کوهی فرو کند که از آن به مرگ تعبیر میکنند در واقع قصدی است نسبت به جان کسی که صورت سری و نامرئی دارد و این یعنی جرمی است که در اجتماع دیریه‌ها محکوم است . همچنان وقوع نوعی دیگری از مرگ بوسیله کونکی با دزدیدن پیه یا « چربی » از بدن شخصی است .

همینگونه در می یابیم که وجود شخص در خانواده و اجتماع دارای حقوقی است که در صورتی معلوم شدن اسباب مرگ و قاتل ؛ اقارب و اقوام مقتول حق گرفتن انتقام را دارند که اجتماع برآن صحه گذاشته است . همچنان دزدی نیز عملی بدی است که در پیوست با قتل آمده است .

ج . آزار و اذیت:

آزار و اذیت که سلامت روانی و جسمی را برهم می زنند بیز به حیث بدی آشکار و محسوس معرفی شده اند به عزایم اشخاص کینه توز و ارواح شریر نسبت داده می شوند.

د . کینه توزی حسد گونه:

این نوع کینه توزی بر مبنای حسد نیزید و محکوم است که در « زخم چشم » تبارز می کند و راه خلاصی از آن ؛ خال گذاشتن در پیشانی زنها و انداختن سنگریزه ها تجویز شده است .

مفاهیم خیر و شر ؛ مهمان نوازی و ادب ؛ عدم میلان به جنگجویی و ستیزه خوئی نیز اخلاقیاتی اند که در قبیله باوندا می توان آنها را به وضوح در یافت .

نمای اخلاقی مصر باستان

در تاریخ مصر باستان اعتقاد به خدای مبهم و مجهولی به نام « پتاح » که او را خالق کل و آفریننده عالم از گل قدیم می دانستند که از آن رایحه توحید به مشام می رسد و شاید بر این مبناء بوده که یکی از فراعنه جوان بنام « اخناتون » علم توحید و یکتا پرستی را بلند می کند

{باید متذکر شد این عقیده توحیدی به گونه اعتقاد توحیدی ادیان توحیدی ابراهیمی نیست زیرا آمیخته با جهل و نادانی و گاهی هم همراه با تجسیم است } و معبود ملی مردم تب را که آمون نام داشت آتون نام می نهد و نام خود را از آمنحتب به اخناتون یعنی مؤمن به آتون مبدل می کند .

این فرعون جوان دستور می دهد تا آتون خدای واحد و یکتا دانسته شود و خلقت کائنات و حفاظت مخلوقات به او انتساب یابد ؛ پس به اساس دستور این فرعون جوان ؛ کاهنان در معابد بانغمات ؛ سرود خورشید « آتون » را چنین سرایندند:

تو ای حور زیبا در آسمان

اسلام و آزادی

تو ای زنده فروزنده ؛ ای « آتون » ؛ سر آغاز زندگی

آن لحظه که از کرانه خاور می دمی

سراسر گیتی را سر شار از زیبایی می کنی

این است هنر تو که به زیبایی و جلال درخشندگی

بر فراز سراسر زمین تابنده است

پرتو فروزانت ؛ تا دور دست ؛ زمین را به شمشه نور آگنده است.

{ نقل از کتاب تاریخ جامع ادیان تاءلیف جان بایر ناس ؛ ترجمه علی اصغر حکمت }، همچنان سروده
زیر در نغمات کاهنان در معابد آتون در تاریخ مصر باستان از شهرت خاصی بر خوردار است و آن
اینکه :

وہ چقدر آفرینشهای تو گونه گون است

آفرینشهای نهان مانده ؛ پیش از خلقت آدمی

ای خداوند جهان ؛ که دیگری جز تو نیست

تو زمین را بسان قلب خویش آفریدی

تو پهنه آسمان را بر افراشتی که جایگاه طلوع تو باشد

این همه به مشیت تو صورت گرفته

در حالیکه تو خود ؛ تنها و یکتایی

ای مهر زنده فروزنده ؛ ای آتون که به صورت خویش تابنده ای

طلوع کرده ؛ می درخشی ؛ دور می شوی و باز گردنده ای

تو این هزار هزار صورت را از هستی خود ؛ به تنها ؛ پدید آورنده ای

اسلام و آزادی

شهرها ؛ روستاها ؛ مزرعه‌ها ؛ راهها و رودها را آفریننده ای

چشمان ؛ پیش از همه این آفریدگان ؛ تو را می بیند

جلوه آفتاب جهانتاب به روز شهکار هنر توست

چون تو رفتی این همه سپری می شود

و تمامی آدمیان خفته ؛ فرو می افتند

کسی جز تو چنین نمیتواند کرد

هنوز پرتو هنر تو در دل من است.

جهان به دست تو می گردد

که تو آنرا هستی بخشیده ای

چون تو هستی ؛ زنده اند

و چون رفتی ؛ مرده اند

از هنر تو زندگی میکنند

و آدمی نیز زندگی از تو یافته است

{ نقل از کتاب تاریخ جامع ادیان تالیف جان بایر ناس ؛ ترجمه علی اصغر حکمت }

در آغازین لحظات زندگی بشر و در اولین صبح روشن و میمون و مبارک اش از آگاهی پاافتن از انسانیت و انسان بودن و رابطه اش با جهان و محیط اش ؛ انسانیت و انسان بودن رادر علم و معرفت و آگاهی از توحید و اخلاق که لازمه یقین و اعتقاد توحیدی است ؛ فهم کرد و آزادی حقیقی را در نفس و اجتماع تجربه روحی و عینی کرد و در یافت که آزادی جزء لاینفک انسانیت انسان است و این در صورتی تحقق می پذیرد که اعتقاد به توحید باری تعالی و زندگی اخلاقی داشت .

با آنکه مصر باستان با انواع و اقسام شرک گرفتار است؛ رغبت و میلان به سوی توحید و آگاهی اخلاقی در آن واضح و آشکار و بدیهی هستند؛ گرچه توحید اختاتون و سروده های دستوری اش به نام خورشید « آتون » همراه با جهل و تجسیم است و رابطه های مفاهیم و مصادیق اخلاقی ناهمگون و متضاد اند؛ نشانگر این واقعیت اند که توحید و اخلاق را بشر در فطرت خود دارد.

صدای اختاتون این فرعون جوان و وجود مفاهیم اخلاقی که بعداً به اثبات آن می پردازیم نشان می دهد که جهل با تمام مکاره گری هایش در جوامع مصر باستانی نه توانسته که بر مفاهیم اخلاقی سایه ظلمت بارش را بگستراند و از ذهن و اندیشه بشر آن را محو سازد.

صدای اختاتون؛ صدای ضجه و ناله انسان های اسیر و در بند است که در زیر تیغ ظلم و ستم نظام های شرکی به احتضار در آمده اند و به انتظار مرگ لحظه شماری میکنند؛ پرواز کوتاهی است تا آدرس موجود مخلوق و مجبوری به نام خورشید آتشنا؛ نه در جهت نور روشنگر؛ بازهم حاکی از تمایل فطری انسان به طرف انسانیت یعنی قله رفیع و شامخ آزادی است.

دریافت تمایلات اخلاقی و مفاهیم اخلاقی در جوامع مصر باستان و در متن داستانها ی که بر مبنای تصورات شرکی مردم آن سامان شکل گرفته؛ کاری سهل و ساده ایست؛ با اندک دقت؛ ممکن و میسر است؛ ما نیز بالنوبه با مطالعه تاریخ مصر باستان؛ آنها را چنین استخراج میداریم:

در داستان ایسیس - اوزیریس - هوروس که خانواده ازخدایان جوامع شرکی مصر باستان است؛ تعدادی از مفاهیم اخلاقی را در می یابیم که ریشه در فطرت آدمی دارند که در تجارب زندگی تاریخمند انسان ها چه در مطابقت با مصادیق و یا در عدم انطباق با مصادیق همیشه حضور دارند.

1. تشکیل خانواده :

درین داستان میخوانیم که ایسیس و اوزیریس باهم ازدواج میکنند یعنی تخصیص مذکر و مؤنث در رابطه زناشویی با همدیگر است یا به عبارت رساء؛ زندگی خانوادگی را در پیش میگیرند.

مبرهن و آشکاراست که با تخصیص مرد وزن نسبت به همدیگر در چوکات خانواده؛ تقید به این تخصیص و نفی رابطه های مرد وزن دربیرون از چوکات خانواده در جهت ارضای غرایز شهوانی را از خود به فهم می رساند؛ پس واضح و آشکار است که زندگی خانوادگی در بر دارنده مفاهیم اخلاقی

اسلام و آزادی

است .

2 . وفاداری :

از ایسیس به عنوان یک زن کاملاً نمونه و وفادار توصیف شده که خود رساننده ماهیت و خلق و خوی اخلاقی است .

3 . بغض ؛ کینه ؛ تزویر ؛ غداری ؛ نیرنگ { زشتی های اخلاقی } :

آنگاه که اوزیریس و ایسیس روزگاری پر از خوشی و سعادت داشتند ؛ اوزیریس مورد بغض برادرش که « ست » نام داشت ؛ قرار میگیرد و در نتیجه کینه ورزی های غدارانه ؛ تزویر ها ؛ و نیرنگ ها سر انجام به قتل می رسد .

بغض ؛ کینه ؛ تزویر؛ غداری ؛ نیرنگ اعمال زشت و نکوهیده هستند که عمل مذموم و نکوهیده دیگری در سطح بالا یعنی قتل را در پی دارند ؛ چون درین داستان میخوانیم که بغض ؛ کینه ؛ تزویر و نیرنگ « ست » که همان برادر اوزیروس است سبب قتل اوزیروس میگردد .

4 . محکومیت قتل :

پس از قتل اوزیریس زنش ایسیس طفلی به نام « هوروس » به دنیا می آورد که مادر ؛ آن را در باطلاق های رود نیل بزرگ میکند ؛ همین که هوروس به سن رشد می رسد در صدد انتقام پدر عزم خود را جزم می کند ؛ درین جا باز مفهوم اخلاقی «محکومیت قتل» را در کار کرد انتقامی هوروس مشاهده می کنیم که جامعه شرکی نیز برآن صحنه گذاشته است .

5 . عفو و گذشت :

هوروس کاکایش « ست » را در جنگ مغلوب می سازد و آن را به نزد مادرش « ایسیس » می آورد ؛ ایسیس از خون خواهی اوزیریس در می گذرد و ست را مورد عفو و بخشش قرار می دهد .

از لحاظ اخلاقی و قانونی جهت در یافت مفاهیم ثابت اخلاقی و حقوقی در داستان زندگی پس از مرگ که به حیث یک سند تاریخی اخلاقی و حقوقی مصر باستان به شمار می رود گرچه آمیخته با شرک است قابل توجه در اثبات مدعای ما است یعنی روح پس از مرگ در برابر اوزیریس عاجزانه

می ایستد و از اعمال که گناه محسوب می گردند و در دنیا انجام نه داده است خود را تبرئه می کند .

این سند چنین آمده است :

« درود باد بر خدای بزرگ ! خداوند راستی ! بنگر که من اینک نزد تو آمده ام و در پیشگاه داد گری تو جای گرفته ام . من گناهی نه کرده و کار نا شایستی به جا نیاورده ام آنچه را که خدا نا روا شمرده من روا ندانسته ام ؛ هیچ کس را گرسنه نه ساخته ام ؛ مایهٔ یدبختی و زاری کسی نه شده ام ؛ کسی را نه کشته ام و به کشتن کسی فرمان نه داده ام و از خوراک پرستشگاه نه کاسته ام و خوردنی های که برای مردگان بود برای خود بر نه داشتم ؛ من زنا نه کرده ام و از میزان کیل و پیمانۀ خوب نه کاستم و کفۀ میزان را سنگین نه کردم ؛ در علامت نقش مهر ها تزویر و تقلب نه کردم .

طفل را از پستان مادر جدا نه ساختم و چارپایان و مواشی را از چراگاه خود دور نه کردم .

جلو آب جاری سد نه ساختم و دیگران را از آب نهر ها و مجاری میاه محروم نه نمودم . سهم خدایان را به درستی پرداختم و چهار بار خود را تطهیر کردم اینک من طاهر و پاکم .»

{نقل از تاریخ ادیان تاء لیف جان بایر ناس ترجمۀ علی اصغر حکمت صفحه 62 }

در این داستان که ساخته و پرداختهٔ ذهنیت شرکی انسانها است و مناسبت های رفتاری ربه الانواع در آن به ترسیم در آمده ؛ انعکاس ذهنیت اخلاقی و ماهیت اخلاقی انسان طوریکه ملاحظه شد ؛ در آن مشهود است و همینگونه در رابطهٔ انسان های مشرک با معبودان شان به پارهٔ از اخلاقیات ثابت بر می خوریم که سند تاریخی غیر قابل انکار در جهت ثبات اخلاقیات است.

نوعی عقیده به آخرت ؛ ورود و سکنا گزینی روح در سر زمینی متعلق به اوزیریس است ؛ ملکی خوش آب و هوای است خوشایند و دلپذیر ؛ سرسبزی و خرمی و شادابی چمنها و مزارع ؛ وفور غلات ؛ انبوهی اشجار سایه گستر و نباتات بالابلند آن روح افزا است .

راحت و آسایش ؛ خوشی و شادمانی روح در رهن آن است که با همسران زیبا رو و دوستان در آنجا اجازه سکونت را دریافت دارد .

ورود به این سرزمین شاد و خرم را نصیب روح سعادت مند می دانستند که پس از محاسبه اعمال نیک و بد در حضور اوزیرپیس که بر تخت نشسته و سا بیانی بر سر دارد و در چپ و راست او ایسیس و نفتیس قرار دارند؛ حساب رفتار و کردارش در دنیا را به گونه که نقل کردیم نیک ثابت سازد.

در یک تجزیه و تحلیل دقیق به این نتایج اخلاقی و قانونی می رسیم که حسب ذیل اند :

1. مد نظر بودن روا و ناروا مطابق خواست خدا { خدا یا خدایان.....؟! }
2. نفی عملکردی که منتج به گرسنگی شخصی و کسی شود { نفی ظلم و ستم ؛ دزدی ؛ یغماگری ؛ چور و چپاول ؛ سود یا ربا ؛ احتکار ؛ قمار }
3. نفی رفتار و کرداری که برای دیگران آزار دهنده و مصیبت بار است { نفی غیبت ؛ سخن چینی ؛ تهمت ؛ کذب و دروغ ؛ پرو پاگند ؛ حسد ؛ کینه ؛ توطئه ؛ غدر و خیانت }
4. نفی ارتکاب و امر و دستور به قتل دیگری و یا شرکت در آن { احترام به کرامت انسانی و احترام به اولین حق انسانی که عبارت از حق زیستن است }
5. نفی از کم کردن و یا کاستن از خوراک پرستشگاه یا معبد و نفی استفاده از خوردنی های که برای مردگان بوده { اثبات صداقت و راستی }
6. نفی زنا { اثبات زندگی خانوادگی ؛ نفی آزادی جنسی ؛ محدودیت قلمرو شهوت در حصار خانواده }
7. نفی از کم و کاست در کیل و پیمان و تول و ترازو { عدالت ؛ نشان صداقت و راستی در معاملات روزمره با دیگران }
8. نفی جدا سازی طفل از پستان مادر { به رسمیت شناختن حق زندگی طفل خواه مذکر یا مؤنث ؛ اثبات ترحم ؛ و احترام به رابطه طفل و مادر به عنوان یک حق }
9. نفی دور کردن چارپایان و مواشی از چراگاه خود { اثبات ترحم بر حیوانات ؛ به رسمیت شناختن رابطه ترحم آمیز انسان با حیوانات }

10 . نفی ساختن سدی و بندی جهت جلوگیری از جریان آب جاری برای ممانعت استفاده دیگران از آب { به رسمیت شناختن حق طبیعی دیگران و حتی حیوانات }.

نمای اخلاقی انسان در تمدن بین النهرین

یا

Mesopotamie

این بحث به تداوم گذشته در پی آن است تا در باطلاق های تاریک شرکی و ظالمانه مروارید اخلاق بچیند و در لجنزار متعفن و بد بوی کردار انسان های مشرک و نگهبانان نظام های طبقاتی استعدادکش گل زیبای اخلاق ببوید .

این بار گستره بحث ما بین النهرین است که پا به پای تاریخ سفر تمدن بین النهرین باستان را باید دقیق آغاز کنیم تا توانسته باشیم به ماهیت تغییر نا پذیر انسانیت و انسان بار دیگر پی ببریم و تاریخ را شاهد و گواه گیریم .

تمدن بین النهرین از بسیاری جهات بارز ؛ برجسته ؛ شایان توجه و دارای اهمیت بسزای است ؛ رنگینی های تاریخ بشری تا حدی زیاد از گونه گونی اعتقادات ؛ تنوع فرهنگی ؛ تشخص نژادی تمدن بین النهرین ماخوذ است .

سیستم منظم آبیاری و زراعت ؛ تجارت ؛ علم نجوم و مطالعه کواکب ؛ هندسه و مثلثات ؛ کشف خط میخی از یاد گار های تاریخی تمدن بین النهرین اند که شهرت تاریخی آن ها چشمگیر و حیرت آور است .

بین النهرین باستان مهد تمدنی است با قدامت بیشتری از تاریخ تمدن مصر ؛ دارای تغییرات و تبدلات خاصی در برهه های خاص تاریخ بشری .

تجسم جهل و نادانی بشر؛ انعکاس طبقات جامعه در اشکال و صور بتها و اصنام نمایانگر انحراف تاریخی ابنای بشر در سیر تاریخ اش میباشند که مایه و اساس جنگهای خونین و کشمکش های منفعت جویانه در تمدن بین النهرین بوده اند .

تمدن بین النهرین با وجودیکه انحراف بشری را در ذلت جبین سائی بر استان بت ها و اصنام حکایت دارد؛ عرصه ظهور پیامبران الهی در جهت معرفی راه راست و مستقیم و شناخت فطرت سالم انسانی و عینیت بخشیدن به اخلاقیات که فطرت سالم انسانی پذیرای آن است می باشد .

اگر نمرودی به نام « اورنمو » مظهر بت پرستی و حافظ نظام طبقاتی ریاست « اور » در قلب تمدن بین النهرین است؛ ابراهیم بت شکن علم بردار توحید بت می شکند و به تساوی انسان آواز بلند می کند و نظام طبقاتی مبتنی بر شرک؛ ستم گری و ابتذال را درهم می کوبد .

جهت آگاهی و فهم دقیق و نتیجه مطلوب بهتر می دانیم تا به جغرافیا؛ نژاد ها؛ ساختار های حاکمیت؛ اوضاع و احوال اقتصادی؛ عقاید بین النهرین نظر کوتاهی باندازیم .

بین النهرین در عبور گاه دو رود خانه که بخصوص در بهار و تابستان با آب شدن برف های زمستانی مست و خروشان اند؛ موقیعت دارد؛ این دو رود بنام های دجله و فرات مسماء اند که در کوه های برف دار مشرقی آسیای صغیر سر چشمه دارند و در جریان فرو یازی پیچ و خم دار بسیار به طرف جنوب به خلیج فارس میریزند .

جریان این رود خانه ها به طرف جنوب؛ صد ها کیلومتر گذرگاه پهن و گسترده چون دشت وسیعی را تا آب ریز شان که خلیج فارس است می پیمایند و این پهنه وسیع دشت گونه که در بین آن دجله و فرات جریان دارند؛ به نام بین النهرین مهد تمدن تاریخی است .

تمدن بین النهرین 3000 ق.م در بستر تاریخ تولد یافته و در حدود 500 ق.م در دل تاریخ آرامید که به منزله ختم آن است .

شهر های مهم تاریخی در این سرزمین بوجود آمده اند که برج و باروی شان سر از گریبان تمدن بین النهرین بیرون آورده بودند؛ شهر های اوریدو؛ اور « زادگاه ابراهیم خلیل الله » نیپور بالترتیب اهمیت به سزای داشتند؛ توسعه و تنوع فرهنگی از خصوصیت های بارز این تمدن است و از این

جهت است که در این تمدن تغییرات و تبدلات پی در پی و بی وقفه به ظهور می رسند و تنها مفاهیم اخلاقی اند که ثبات دایمی شان را در یک تمدن متغیر و مادی حفظ کرده اند که اثبات همین ثبات محور اصلی بحث ما را می سازد .

اقوامی که درین سرزمین و این تمدن زیسته اند عبارتند از :

1. مردم بومی بین النهرین

2. سومری ها

3. اکد ها ؛ سامی های که در اواسط هزاره سوم قبل المیلاد در بین النهرین ماءوا و سکنا گرفتند .

4. آموری ها ؛ سامی های که در دوهزار قبل المیلاد به بین النهرین رسیده اند

5. آشوری ها ؛ سامی نژادانیکه در هزاره دوم در بین النهرین سکونت اختیار نموده اند .

6. کلدانی ها ؛ سامی تبارانیکه در اواخر هزاره دوم راه بین النهرین را در پیش گرفته اند .

از نگاه باستان شناسی مشهود است که نشان دهنده زیست اقوام بومی با پیشینه هزاران سال در بین النهرین است .

ساکنان بومی این سرزمین از مهارت های آبیاری ؛ زراعت و آماده کردن زمین های غیر قابل کشت و زرع به زمین های قابل کشت و زرع بر خوردار بودند و فنون بهره برداری از آب رود خانه را به خوبی می دانستند .

در حدود 5000 سال قبل این سرزمین شاهد مهاجرت و مسکن گزینی نژادی است که در تاریخ به نام سومری ها نامیده شده اند .

اصل و منشأ سومری ها از ابهامات و راز های تاریخ است اما آن چه مسلم است این است که در افسانه های سومری ورود این نژاد را به بین النهرین از طریق خلیج فارس نشان می دهد و تاریخ سومریان به دوره قبل و بعد از طوفان تقسیم می شود .

سومری ها از مهارت های اقوام بومی در زراعت و آبیاری استفاده نمودند و در کندن نهر ها

اسلام و آزادی

؛ آبیاری ؛ زراعت و خشک کردن باطلاق ها پیشرفت های چشمگیر داشتند و درین راستا بود که سیستم آبیاری منظم ؛ کشاورزی پرمحصول ؛ تجارت وسیع و گسترده و شهر های پر رونق و شکوفا را در تاریخ با نام خود رقم رده اند .

در عهد سومریان شهر ها به منزله دولت های مستقل عرض اندام می کنند که این خود دلیل واضح فقدان دولت مرکزی است ؛ معابد در شهر ها اهمیت بسزای داشتند ؛ فردی که در رأس اداره معابد بود تاج فرمانروائی شهر نیز برسرش می درخشید .

بار دیگر سرزمین بین النهرین در اواسط هزاره سوم ق.م از راه صحرا شاهد مهاجرت گروهی از سامی نژادان در شمال سرزمنن سومر است این سامیان نو وارد بر شمال سومر استیلاء یافتند که تاریخ این نژاد نووارد سامی را به نام اکدی یاد کرده است .

این نژاد دولت مستقل و نیرومندی را بنام اکدی ها اساس گذاشتند و « سارگن » فرد شاخص و قدرت مند دولت اکدی ها است .

سومریان که در پی جنگ های باهمی تمام ناشدنی رو به ضعف و زوال بودند ؛ سارگن با استفاده از اوضاع و احوال نا به سامان سومری ها قلمرو حاکمیت اش را توسعه بخشید که در نهایت غلبه بر سرزمین سومر بود .

با گذشت زمان اکدی ها در فرهنگ سومری ها منحل شدند و حامل مشخصات فرهنگی سومری ها شدند .

حضور فرهنگی سومری ها زمینه قوی و پرتوانی بود که به کمک فرمان روایان « اور » ؛ دوباره به حاکمیت و استقلال رسیدند.

آنگاه که همسایه های شمالی و شرقی بر سرزمین سومر تاختند در 2000 ق.م حاکمیت و استقلال سومری ها را به پایان بردند.

بنیان گذاران دولت « بابل » سامی تبارانی اند که به نام « آموری ها » یاد شده اند و در 2000 قدم به سرزمین سومر قدم گذاشته اند .

اسلام و آزادی

آموری های بابلی که میراث داران تمدن سومری اند ؛ با ایجاد دولت قوی و نیرومند ؛ قلمرو وسیعی را زیر نگین فرمان خود درآوردند و « حمورابی » فرد واحد آموری های بابلی است که این دولت را به اوج قدرتش رسانید.

جنگجویان سامی تبار ؛ پرستندگان « رب النوع بنام آشور » ساکن بین النهرین شدند و نیرومند و قدرت مند شدند و در قلمرو حاکمیت شان اعمال قدرت کردند ؛ دامنه فتوحات شان در قرن نهم ق.م تا سواحل مدیترانه رسید و « آشور بانپال » در قرن هفتم ق.م مصر را فتح کرد .

با قتل آخرین پادشاه آشوریان در نتیجه اتحاد دولت « ماد » و « کله » در جنوب بین النهرین سلسله آشوریان به پایان می رسد .

اواخر هزاره دوم ق.م باز هم تاریخ مجدداً شاهد مهاجرت سامی تباران به طرف جنوب بین النهرین است که این بار آنها را بنام « کلدانی ها » می خواند . این نژاد مهاجر روز گاری را به آرامش با آشوریان به سر بردند و بعد اقدام در بوجود آوردن دولتی بنام کله کردند .

کلدانی ها بابل را از نو ساختند و آنرا پایتخت خود خواندند .

غلبه کلدانی ها بر آشوریان در نتیجه کمک ماد ها و مصری ها تحقق پذیرفت .

بخت النصر از مشهور ترین پادشاهان کلدانی ها است و این شخص همان است که ساطنت یهودیه را درهم کوبید و یهودیان را به زنجیر کشید و در بابل اسیر ساخت .

بعد از بخت النصر آشوب ها درین دولت سر بلند می کند که ریشه در دولت ماد ها ؛ متحدان اولیه کلدانی ها داشت ؛ جهت فایق آمدن بر آشوب ها با کوروش پادشاه فارس بر ضد ماد ها متفق شدند که نتیجه سقوط ماد ها را به دست پارسیان در پی داشت ؛ پس از گذشت روزگاری بابل نیز به دست کوروش فتح شد .

این کوروش همان پادشاهی است که یهودیان را آزاد کرد و هیکل سلیمانی را دوباره ساخت .

به نظر برخی مفسرین قرآن عظیم الشان ؛ کوروش را همان « ذالقرنین » که در سوره مبارکه « کهف » ذکر شده می دانند زیرا برخی مناسبت های تاریخی ؛ این پادشاه را در مقام حدسی قریب به

شخصیت ذالقرنین قرار داده است .

اکنون با ذکر مختصر تاریخ بین النهرین که در بالا صورت گرفت ؛ جهت مطالعه احوال و اوضاع اجتماعی در تمدن بین النهرین به طور نمونه بر مطالعه مختصر و گذرای شهر مشهور بین

النهرین یعنی شهر « اور ؛ زادگاه حضرت ابراهیم خلیل الله علیه صلاه و سلام » تر کیز می کنیم و بعداً عزم سفر به جانب سرزمین بابل در عهد آموری های سامی تبار می کنیم و با حمورابی ششمین پادشاه این نژاد از طریق قوانین مشهورش به گفتگو می نشینیم و با تجزیه و تحلیل قوانین اش و نتایج حاصله از آن بحث را به پایان می بریم .

با کشفیات باستان شناسی در یافت شده که زادگاه حضرت ابراهیم خلیل الله علیه صلاه و سلام شهر « اور » بوده است و هم چنان این کشفیات حاوی معلومات تاریخی در باره مردم آن سامان نیز می باشد .

از این کشفیات در کتاب « سر لیونارد وولی » به نام « ابراهام » که در لندن به سال 1935 منتشر شده ؛ ذکر گردیده که خلاصه آنرا اینجا تقدیم می داریم :

محققین تعیین کرده اند که زمانه ظهور ابراهیم « ع » حدود 2100 ق.م در شهر « اور » است که دارای جمعیت حدود دونیم لک تا پنج لک بود ؛ این شهر بزرگترین مرکز صنعت و تجارت بود ؛ از پامیر و نلیگری تا اناطولییه روابط داد و ستد تجارتی داشت .

مشغولیت های اقتصادی مردم را صنعت و تجارت ذکر کرده اند .

تمدنی بود که روح ماده پرستانه در آن بارز و چشمگیر است ؛ کمائی کردن زیاد و فراهم سازی آسایش و رفاه مادی از مقاصد بزرگ و حیاتی به شمار می رفت ؛ مردمی سخت کوش و ساعی بودند ؛ سود خوری می کردند ؛ همدیگر را با نگاه های شک دار می دیدند و در نزاع باهمی روزگار به سر می آوردند ؛ پیشرفت و ترقی کاروبار ؛ ازدیاد عمر و خوشحالی در زندگی از آرزو هایشان بود و تحقق این آرزو هارا از بت ها و اصنام شان می طلبیدند .

نظام زندگی طبقاتی مبتنی بر اعتقاد شرکی بود که طبقات زیر مشخصه آن شهر و آن تمدن اند :

1. طبقه « عمیلو » : این طبقه شامل کاهنان ؛ افراد دارای مناصب بالای حکومتی افسران نظامی و غیره بود .

2. طبقه « مشکینو » : این طبقه در بر دارنده تجاران ؛ اهل صنعت و زراعت بود .

3 . طبقه غلامان .

طبقه عمیلو از امتیازات خاصی برخوردار بود ؛ حقوق و وظایف شان نسبت به دیگران فرق داشت و جان و مال شان با ارزش تر از دیگران بود .

از روی « تلمود » { کتابی که روایات شفاهی قوم یهود در آن درج است } در یافت می گردد که خاندان حضرت ابراهیم « ع » شامل در طبقه عمیلو بود بناً آنحضرت « ع » نیز فردی از طبقه عمیلو بود .

در کتیبه های یافت شده از شهر اور تقریباً پنج هزار بت و صنم ثبت گردیده است ؛ شهریان هر شهر رب النوع جداگانه را می پرستیدند و سر به سجود آستان بتی و صنمی داشتند که به نام رب البلد یاد می شد و نسبت به معبودان دیگر اهمیت بیشتر داشت .

رب البلد شهر اور « ن نار » نامیده میشد که مهتاب معنی می دهد ؛ از همین جهت است که بعضی مردم این شهر را « قمرینه » هم گفته اند .

شهر بزرگ دیگر به نام « لرسا » بود که بعد از اور مرکز سلطنت گردید ؛ رب البلد این شهر بنام « شماش » { شمس } مسجود مشرکین این شهر بود .

معبودان خورد و ریزه بسیاری به صورت اصنام مورد پرستش قرار داشتند و ضروریات فرعی را مردم از آستان آنها می طلبیدند .

معبد پرشکوهی بسان قصر شاهی بر سر کوهی بلند به ن نار اختصاص داشت که بت ن نار در آن نصب شده بود .

زنان بیشماری برای حصول اجر و پاداش خود را وقف معبد ن نار می کردند و دختران جوان بکارت دختری شان را در پای این بت قربان می کردند ؛ هم چنان بت ن نار جایداد و زمین های وقفی

بسیارداشت ؛ وقفی های اموال تجارتي و حاصلات کشاورزی در پای این بت ریخته می شد که در حقیقت سبب تقویه و تحکیم پایه های اقتصادی سران مذهبی می گردید .

حاکم و فرمانروای شهر اصلاً بت نزار بود چون حاکمیت ماءخوذ از آن بودو پادشاه نیز در جمله معبودان قرار داشت و مورد پرستش واقع می شد .

خاندان شاهی که در زمانه حضرت ابراهیم « ع » فرمانروایان شهر اور بودند ؛ مؤسس آن « اورنمو » نام داشت که در 2300 ق.م سلطنت وسیعی را اساس گذاشت که در لسان عربی صورت اسمی « نمرود » را اختیار نموده است .

مرز های این سلطنت از سوسه یا شوش گرفته تا لبنان در غرب امتداد داشت .

بعد از هجرت حضرت ابراهیم خلیل الله « ع » ؛ این سلطنت در سیر تاریخی اش راه افول و زوال را در پیش گرفت تا اینکه سر انجام بر اثر تباهی های مسلسل از رمق افتاد .

نخست عیلامی ها اور را به تباهی کشاندند و در لرسا اساس حاکمیت عیلامی را گذاشتند و اهالی شهر اور با حیثیت بردگی در زیر ظل حاکمیت عیلامی ها قرار گرفتند.

بلاخره شهر های اور و لرسا هر دو زیر نگیں حاکمیت بابل در آمدند.

این بود خلاصه کتاب « سر لیو نارد وولی » از محیط و ماحول که حضرت ابراهیم « ع » در آن ظهور کرده اما آنچه مسلم است این که بت پرستی تنها جهالتی در پرستیدن بتها و اصنام نه بود و یا به تعبیر دیگر تنها عقیده جاهلانه و مشرکانه نه بود که منحصر به پرستیدن بت ها باشد ؛ بلکه حاصل بت پرستی نظام طبقاتی بود ؛ فرمانروا نیز بت تمام عیار بود که اختیارات بی حد و حصرش او را در مقامی قرار می داد که باید او را پرستش کنند و این بدان معنی است که نفی عقیده مشرکانه و بت پرستانه در حقیقت نفی حاکمیت ظالمانه و نفی نظام اقتصادی طبقاتی مبتنی بر شرک است و از این جهت است که مبارزه توحیدی حضرت ابراهیم خلیل الله « ع » با اعلام وحدانیت الله تبارک و تعالی و شکستن بت ها لرزه و رعشه بر اندام نمرودیان و طاغوتیان انداخت و مشروعیت نظام نمرودی را ؛ با تعلیماتش که از وحی اخذ میداشت باطل ساخت وهم بطلان نظام نمرودیان و دیگر طاوغیت را در عمل در معاشره ثابت ساخت .

اعتقاد توحیدی ابراهیم خلیل الله و تعلیمات اخلاقی آن حضرت در معاشره انسان ها و ظهور آن در رفتار و کردار انسانها به صورت عملی در ادوار قریب و بعید از حیات مبارک آنحضرت یک امر تاریخی غیر قابل انکار است که در تسلسل تاریخی دین مقدس اسلام که در رسالت های بنی اسرائیل و رسالت بنی اسماعیل { رسالت حضرت محمد « ص » اثبات آن بدور از هاله ابهام ؛ واضح ؛ شفاف و آشکار است ؛ هم چنان در عینیت یافتگی های قانونی در متن اجتماع مشرکانه نیز قابل اثبات است و تاریخ بر آن گواهی دارد.

اعتقاد توحیدی ابراهیم خلیل الله و تعلیمات اخلاقی آن حضرت در معاشره انسان ها و ظهور آن در رفتار و کردار انسانها به صورت عملی در ادوار قریب و بعید از حیات مبارک آنحضرت یک امر تاریخی غیر قابل انکار است که در تسلسل تاریخی دین مقدس اسلام که در رسالت های بنی اسرائیل و رسالت بنی اسماعیل { رسالت حضرت محمد « ص » اثبات آن بدور از هاله ابهام ؛ واضح ؛ شفاف و آشکار است ؛ هم چنان در عینیت یافتگی های قانونی در متن اجتماع مشرکانه نیز قابل اثبات است و تاریخ بر آن گواهی دارد

اگر به زندگی و کارنامه اصلی « حمورابی مقنن » که بائبیل آن را به نام « امورافل » یاد می کند ؛ ششمین پادشاه و تخت نشین بابل { در دور حاکمیت آموری ها پایتخت دولت آموری ها بود } نگاه کنیم در می یابیم که عینیت یافتگی های اخلاقی به صورت قوانین در متن جامعه مشرکانه برجسته و بارز است { باید تذکر داد که مقصود ما دریافت مفاهیم اخلاقی و عنیت یافتگی اخلاق در قوانین حمورابی است } زیرا این مجموعه قوانین نشان دهنده ان آست که از تاءثیر تعلیمات اخلاقی حضرت ابراهیم خلیل الله بهره ها برده و در پاره موارد شباهت های با شریعت موسوی دارد .

همچنان در پاره موارد حفظ منافع طبقاتی مبتنی برشرک ؛ دخالت ذهنیت مشرکانه را به اثبات می رساند و این دخالت های ذهنیت مشرکانه که در بردارنده قضاوت های حقوقی است که تعادل اخلاقی این مجموعه قوانین را برهم می زند ؛ مخصوصاً عدم سازگاری جرم و کیفر ؛ پس میتوان آنرا در برخی موارد متضاد خواند .

با آنهام این مجموعه قوانین حاوی مفاهیم بارز و برجسته اخلاقی است که تقریباً پانزده قرن قوانین رایج با تغییرات کم و بیش بوده است .

پس بهتر است که با حمورابی از طریق تاریخ بیشتر آشنا گردیم تا توانسته باشیم با تجزیه و تحلیل دقیق قوانین آن راه را هموار سازیم .

آنگاه که رب البلدان شهر های اور و لرسا « نار و شماش » از شهر های شان حفاظت کرده نتوانستند ؛ در اول ؛ عیلامی ها و بعداً آموری ها سکان اداره آن شهر ها را به دست گرفتند ؛ اعتقاد مردم نسبت به این خدایان سست گردید و ابهت و جاه جلال شان را از دست دادند ؛ با تخت نشینی حمورابی اولین سلاله حکمران در شهر بابل { 2067 . 2025 ق.م } که زمانه قریب به حضرت ابراهیم خلیل الله « ع » است ؛ دولت بابلی از وسعت زیاد بر خوردار شد و 20 سال حمورابی از 43 سال حاکمیت اش مصروف جنگها در جهت گسترش قلمرو حاکمیت اش بود ؛ شهر های همجوار یکی پی دیگر جزء قلمرو دولت بابلی شدند ؛ از فلسطین ؛ مصر تا خلیج فارس و تمام بین النهرین در ظل حاکمیت دولت بابل قرار گرفتند .

مردوخ یا مردوک که در اول رب النوع یا خدای کم اهمیت بود با ارتقاء سیاسی و اقتصادی شهر بابل ؛ اهمیت بسزا یافت یا به عبارت دیگر ارتقاء قدرت « مردوخ » و عمومیت پرستش آن در نتیجه انحلال خدایان شهر های بود که جزء قلمرو بابل شده بودند .

حمورابی حاکمیت خود را مرهون بخشش و هدیه خدایان خود میداند ؛ طوریکه در یکی از کتیبه های باستانی متعلق به حمورابی آنرا چنین می خوانیم :

« در آن هنگام که " آنو وانلیل یا بعل " خدایان " اوروک و نیپور " سرزمین های سومر و اکد را برای فرمان روائی به من سپردند و چوگان شاهی را به دست می دادند ؛ من آبراهه " حمورابی نوخش - نیشی " یا " حمورابی - فراوانی مردم " را حفر کردم که آب فروان به زمین سومر و اکد می رساند ؛ هردو کناره آنرا به زمین های کشاورزی مبدل ساختم ؛ توده های از دانه گرد کردم و آبی را که خشک نه می شود به اراضی رسانیدم . مردم پراکنده را جمع کردم ؛ برای آنان آب و چراگاه فراهم ساختم ؛ من سبب فراوانی و نعمت برای آنان شدم و ایشان را در خانه های امن منزل دادم . »

حمورابی مرتب کننده و ترویج کننده مجموعه از قوانین است که بنام قوانین حمورابی یاد می شود و به حیث اولین قوانین تا حال در جهان شناخته شده است .

مجموعه قوانین حمورابی به روی از ستون سنگی به ارتفاع 245 سانتی متر در شهر شوش در سال

های 1901 و 1902 توسط گروه { دو - مورگان } فرانسوی کشف گردید که در موزه « لوور پاریس » نگهداری می شود و کاپی های آن در در موزه ایران ؛ عراق و برلین آلمان هم وجود دارند .

متن نوشته با خط میخی در روی این سنگ استوانه ای شکل مشتمل بر 282 ماده قانون در 34 ردیف و چهار هزار سطر و یک مقدمه است ؛ در مقدمه مقصود از این مجموعه قوانین را غالب شدن عدالت در زمین و از میان بردن فساد بیان می کند ؛ تا توانا بر ناتوان ستم نکند .

حمورابی اهمیت این مجموعه قوانین را این چنین بیان می دارد :

« حمورابی پادشاه احسان ؛ آن کسی که آفتاب به وی قانون و حقیقت را بخشیده من هستم ؛ کلمات من در خور توجه است ؛ اعمال من بی نظیر است ؛ اشرار و بد کاران را از بین می برم ؛ متکبران را فروتن می سازم ؛ اگر پس از مرگ من کسی در محو این کلمات بکوشد به یقین اقدام وی شریعت مرا از بین نخواهد برد ؛ آنچه به یادگار از خود می گذارم فنا ناپذیر است و آفتاب ؛ سلطان زمین و آسمان آنرا نگهداری خواهد کرد چنانکه مملکت مرا حفظ کرد ؛ پادشاه احسان شخصی است که به رعایای خود نیکی و احسان کند .»

در بالای این ستون سنگی تصویر دو شخص تجسیم یافته است که یکی بر کرسی نشسته و دیگری در حالت احترام در برابر شخص نشسته ایستاده است و شخص نشسته چیزی را به شخص که در حال ایستاده است می دهد . تعبیر این تصویر تجسیم یافته چنین است که شخص نشسته خدای آفتاب همان مردوخ یا مردوک است و شخص ایستاده خود حمورابی است که قانون را اخذ می دارد .

این مجموعه قوانین سه طبقه را در بر دارد که عبارتند از :

1 . طبقه آزاد

2 . طبقه آزاد شده گان

3 . طبقه برده و غلام

یکی از خصوصیت های بارز این مجموعه قوانین این است که حامل امتیازات قومی ملی و شهری نیست ؛ تمام انسان های آزاد در برابر آن مساوی ذکر شده یعنی اینکه بابلی و غیر بابلی ندارد .

قوانین حمورابی به جرایم و جنایات و جزاها صراحت دارد و در بر دارنده ارث و میراث ؛ خانواده ؛ حقوق زن ؛ خرید و فروش برده و مسایل تجارت و بازرگانی است. جهت آگاهی کلی از این مجموعه قوانین برخی از ماده های قانونی آنرا خدمت تان تقدیم میداریم و از اینکه با عدم دسترسی به مدارک لازم بی ترتیبی در معرفی ماده های قانونی و عدم انطباق آنها با اصل متن ستون سنگی کشف شده در شوش را ؛ اغماض نموده و معذرت مارا بپذیرید. طبق برخی معلومات و گزارشات مجموعه قوانین حمورابی از ماده 66 - 99 قابل خواندن و فهم نیستند از 1 - 65 و از 100 - 282 واضح و قابل خواندن اند .

از شماره 127 تا 194 یعنی ماده 68 قانونی در مورد حقوق زنان و خانواده است .

1. قصاص در قوانین حمورابی صراحت دارد . قتل شخص در برابر قتل شخص ؛ دندان در برابر دندان ؛ چشم در برابر چشم و یا عیب و نقصان اندامی در برابر عیب و نقصان اندامی .

2. محکومیت مرگ معماری که خانه بسازد و در نتیجه فرو ریختن آن خانه ؛ مالک آن خانه کشته شود .

3. محکومیت دختر شخصی که مرتکب قتل دختر شخصی دیگر شده است .

4. مجازات شدید تر اشراف جامعه نسبت به افراد عادی در ازاء جرمی .

5. جزای شدید تر به افراد عادی در آزاء جرمی نسبت به اشراف .

6. پرداخت ده شکل نقره در بدل جرم کتک کاری افراد بازاری .

7. پرداخت هفتادشکل نقره در بدل کتک کاری فرد شریف جامعه از طرف فردی از افراد عادی .

8. اگر شخصی پدرش را بزند محکوم به بریدن دست است .

9. رخداد مرگ بیمار در جریان عمل جراحی و یا کوری چشم بیمار سبب محکومیت جراح به قطع انگشتان است

10. دایه که کودک زنی را با کودک زن دیگر تعویض میدارد محکوم به بریدن پستان هایش می

اسلام و آزادی

شود .

11. محکومیت هتک ناموس مرگ است .
12. دزدی بچه محکوم به مرگ است .
13. راهزنی محکوم به مرگ است .
14. دزدی که در نتیجه شکستن دروازه منزل شود محکوم به مرگ است
15. زنا با محارم محکوم به مرگ است .
16. پناه دادن به زندانی محکوم به مرگ است .
17. ورود زن کاهنه به میخانه محکوم به مرگ است
18. رو گرداندن از دشمن در میدان جنگ محکوم به مرگ است .
19. سوء استفاده از مقام اداری محکوم به مرگ است .
20. اهمال کاری زن در کار های خانه و شوهر داری محکوم به مرگ است .
21. تقلب کردن در شراب فروشی محکوم به مرگ است .
22. قایل شدن این حق به دولت که نرخ اجناس و دستمزدها را تعیین کند .
23. به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی منقول و غیر منقول .
24. اجازه مالکیت به برده و کنیز .
25. ممنوعیت قتل غلام یا برده بدون محکمه .
26. اگر آزاد ؛ کنیزی را به زنی بگیرد ؛ آن کنیز حقوق آزاد خواهد داشت است.
27. جهیز مال زن یا خانواده پدرش است ولی شوهر می تواند از آن بهره مند شود .

- 28 . مرد از زن ارث نه می برد زیرا که مال زن متعلق به فرزندان او است .
- 29 . زن می تواند اموال خود را اداره کند .
- 30 . زن پس از مرگ شوهر می تواند شوهر کند .
- 31 . ازدواج با یک زن است ؛ در صورتیکه زن نازا یا مریض باشد می تواند مرد زن غیر عقدی هم داشته باشد.
- 32 . فرزندان از هر مادری باشند در بردن ارث از پدر برابر اند .
- 33 . دخترانیکه جهیز گرفته اند از حق ارث محروم اند .
- 34 . دخترانیکه جهیز ندارند چون پسران در ارث مساوی اند .
- 35 . برادران از خواهران ارث می برند .
- 36 . ماده 127 این قانون نامه بیان می دارد که در صورت ثابت نه شدن تهمت بر زن یک شخص و یا زن با کره محکومیت آن حاضر شدن مرد تهمت گو در برابر قضات است که قضات فیصله میکنند تا جلد خواهران مرد تهمت گو شکافته شود و یا موهای سر شان قطع گردد .
- 37 . ماده 128 متن اصلی عدم اطلاق زندگی زنا شوئی را در صورتیکه مردی زنی را به نام زن یا زوجه به خانه ببرد و روابط زناشوئی برقرار نه باشد تصریح می کند .
- 38 . با اساس ماده 129 متن ؛ غرق آب کردن زنی که در حالت فحشاء دیده شود . اگر مردی با زن شخص دیگر در حالت فحشاء دیده شوند هر دو را غرقاب سازند .
- 39 . به اساس ماده 130 متن اصلی ؛ اگر مردی نزد زن عقدی یا منکوحه مرد دیگری که در خانه پدرش اقامت دارد ؛ برود و زن را فریب بدهد طوریکه آن زن مرد را نه می شناسد و هم شوهر اصلی اش را نه دیده است ؛ جزای آن مرد فریب کار مرگ است .
- 40 . به اساس ماده 131 متن اصلی ؛ اگر مردی برزن شخصی تهمت زنا گوید در حالیکه آن زن زنا نه کرده باشد با ادای سوگند تبرئه شناخته می شود .

41. به اساس ماده 133 متن اصلی ؛ اگر مردی در جنگ اسیر می گردد و در خانه اش به زنش غذا و خوراکی جات موجود است ؛ زنش با مرد دیگر می رود و خانه را ترک می گوید و حریم خانه را نا دیده می انگارد جزا و کیفرش مرگ است .

42. به اساس ماده 134 متن اصلی ؛ اگر مردی در جنگ اسیر می شود و در خانه اش نان و نفقه زن موجود نباشد و یا راه حصول آن مسدود باشد ؛ زن اگر خانه را ترک گوید گناهی بر زن نسبت داده نه می شود و بری الذمه می باشد .

43. به اساس ماده 136 متن اصلی ؛ اگر مردی خانه را ترک می گوید و فرار می کند در صورتیکه زنش نیز با مردی دیگری در خانه دیگر سکونت اختیار کند و بعد آن مرد فراری دوباره بیاید و زنش را بخواهد دوباره به خانه ببرد ؛ از زندگی با آن زن محروم می گردد چونکه اول شوهر ترک خانه و کاشانه کرده است .

44. اگر مردی می خواهد از زنش جدا شود ؛ آن زن می تواند جهیز خود را بردارد و هم چنان زن می تواند که بر حصه از جائیداد شوهرش تصرف نماید تا که بتواند اطفالش را به خوبی سر پرستی نماید و وقتیکه اطفال به سن بلوغ رسیدند تمام آن تصرفات در جائیداد به اولاد ها منتقل می گردد و به اندازه حق یک فرزند ؛ حق زن نیز محاسبه می گردد و بعد از آن به زن آزادی از قید عقد شوهر داده می شود تا طور دلخواهش ازدواج کند .

45. به اساس ماده 138 متن اصلی ؛ اگر مردی می خواهد از زنی که اولاد ندارد جدا شود می تواند جهیزی که از خانه پدر آورده بردارد و بعداً از قید عقد آزاد می شود .

46. اگر مردی باعث گردد که زن مردی دیگر در نتیجه آن مواجه به سقط جنین شود ؛ برای جبران کودک سقط شده شخصاً آن زن را باردار سازد .

شاید این 46 مورد از 282 ماده قانونی مجموعه قوانین حمورابی برای یک ارزیابی که محور بحث ما است کافی باشد ؛ بناً ما این ارزیابی را چنین شکل بندی میکنیم :

روح قانون ؛ روح اخلاقی است چون حق زیستن ؛ حق مالکیت ؛ فرق مالکیت و تصرف ؛ اصالت خانواده ؛ حقوق که بر اصالت خانواده ابتناء دارند چون میراث و حق ارث ؛ محکومیت و مذمومیت

فحشاء؛ حقوق زن؛ حقوق اطفال؛ آزادی تجارت و کسب و پیشه در آن وضاحت دارند و از جانب دیگر؛ در پارهٔ موارد ذهنیت مشرکانه در قضاوت های حقوقی که صورت ها و گونه های ثانوی اخلاق است متضاد و نا همگون اند و چنان به نظر می آید که وصله های مندرسی بر لباس زیبا و فاخر و ارزشمند انسان دست نادانی آنرا بخیه زده است؛ جهت روشن شدن مطلب به چند مورد توجه را جلب می دازیم

آلف: در مورد شماره 3 که در بالا ذکر کردیم محکومیت قتل به عنوان یک اصل اخلاقی تصریح شده و اما کیفر به کسی داده می شود که قاتل نیست یعنی کیفر گریبانگیر فردی است که مجرم نیست و در شکلی از محکومیت قتل نا حق ارتکاب به قتل ناحق.

ب: مورد شماره 46 با موارد 36؛ 38؛ 39؛ 40 در تضاد است چون این موارد فحشاء و زنا را محکوم می کنند در صورتیکه مورد شماره 46 برعلاوهٔ قانونی ساختن فحشاء و زنا در تضاد با مواردی است که حق ارث و میراث را تعیین میدارند.

ج: مورد شماره 17 با مورد شماره 21 در تضاد است زیرا میخانه از آن جهت جای بد است و ورود کاهنه به آنجا ممنوع است که جای باده گساری و می نوشی است و نشان میدهد که می نوشی کاری بد است در حالیکه در مورد شماره 21 تجارت می فروشی مجاز دانسته شده و یک امر اخلاقی و حقوقی یعنی نفی تقلب به آن پیوند خورده و یک کار نا شایسته را وجهه اخلاقی و حقوقی داده است.

د: مجموعهٔ قوانین حمورابی از تساوی قانونی افراد آزاد در برابر قانون بیدون امتیازات ملی و وطنی سخن دارد.

با یک تجزیه و تحلیل دقیق در می یابیم که تساوی قانونی افراد امری اخلاقی است که پیامبران الهی «ع» به ذریعهٔ وحی در اعصار متمادی آنرا عینیت داده اند و تنها جرایم و جنایت ها اند که این تساوی را از بین می برند و تعادل و تساوی انسان هارا در برابر قانون و قضاوت های قانونی به حالت ثانویه مبدل می سازند به گونهٔ مثال شهادت دروغگو قابل قبول و اعتناء نیست.

چون تساوی در برابر قانون یک امر اخلاقی است پس باید منطبق به مورد اخلاقی باشد.

راه یافتن این اصل اخلاقی زاده ذهنیت مشرکانه و نظام طبقاتی مشرکانه نیست چون می بینیم که نظام مشرکانه همگون نیست ؛ عطف توجه به موارد شماره های قانونی 6 و 7 از اشرافیتی سخن دارند که بر پایه های اقتصادی ابتناء دارند و در بافت نظام طبقاتی مشرکانه جایگاه خاص خود را دارد .

ر : طوریکه ذکر کردیم که سنگ استوانه ای شکل مکشوف شده در شوش که در بر دارنده قوانین حمورابی است در بالای اش تصویر تجسیم شده خدای آفتاب و حمورابی را در حالتی نشان می دهد که حمورابی قوانین را از معبودش می گیرد ؛ این به اثبات می رساند که اساس این قوانین که همان اخلاقیات است بشری نیست ؛ به این معنی که تفکر انسان و یا انسان های معدودی نیست که در نتیجه خیال ؛ چرت و یا تفکر به عرصه ظهور رسیده اند بلکه ماهیت تحت شعوری انسان است که انسانیت یا انسان بودن انسان را شکل می دهد و از ثبات دایمی برخوردار است و به ذریعه وحی از جانب الله تبارک و تعالی در عصر های متمادی جهت نهادینه شدن در کردار فردی ؛ اجتماعی ؛ حقوقی و قانونی پیامبران گرامی ماءموریت مقدس شانرا به انجام رسانیده اند .

درین سنگ استوانه ای رابطه الله «ج» ؛ وحی « هدایت ؛ کتاب ؛ دستور و حیانی » و وظیفه مقدس پیامبری به اساس ذهنیت مشرکانه به تصویر و تجسیم کشیده شده است و این نشان می دهد که حمورابی با مفاهیم نبوت و وحی آشنائی داشته و از این رو است که از تعلیمات ابراهیم خلیل الله « ع » بهره ها برده است .

ماهیت اخلاقی انسان در سرزمین هند

با هم سفری تاریخ جهت یافتن مفاهیم اخلاقی ثابت و سازنده ماهیت اصلی انسان ؛ فراتر از محدوده های جغرافیائی ؛ نژادی و فرهنگی ؛ روانه دیار هند میشویم و از آنجا زحمت سفر را همقدم و همگام با تاریخ به جانب چین هموار می سازیم تا در گفتگوی تحلیلگرانه مهمان خوان رنگارنگ تاریخ چین باشیم و در پی در یافت مفاهیم ثابت اخلاقی.

1 . مفاهیم اخلاقی در فلسفه یونان باستان بارز و برجسته اند ؛ چنانچه فیلسوف مشهور یونان باستان « ارسطو » به نام معلم اخلاق نیز شهرت جهانی دارد و هم روم باستان را می توان در طیف نظریات فلسفی یونان باستان مد نظر گرفت و حتی به جرئت می توان گفت که بسیاری از نظریات فلسفی امروزی غرب ماء خود از نظریات فلسفی یونان باستان اند.

2 . کوچیدن اقوام آریائی از مائمن و مائوای اصلی شان به طرف هند و ایران ؛ و در شاخصه های هند و اروپائی به طرف اروپا و غالب آمدن شان بر اقوام بومی چون هلاسی ها در یونان و دراویدیان

اسلام و آزادی

در هند و سکنا گزیدن آنها در سرزمین های گوناگون ؛ حد اقل در پرستش سه معبود اشتراک داشتند که عبارتند از :

1. پدر آسمانی:

در یونان باستان « زئوس پاتر » خوانده شد ؛ در روم او را « یوپیتر » نام دادند و در هند او را « دایوس پیتار » صدا زدند و همچنان ایرانی های باستان و حتیها او را به عنوان پدر آسمانی پرستش کردند .

2. خدای زمین:

هندی ها او را « پریتیوی ماتار » گفتند ؛ در نزد یونانی ها « گایا ماتار » نام گرفت .

3. خدای بخشاینده و جواد ؛ نماینده صدق و ایمان و مکارم اخلاق:

آنها « میترا » نام گرفتند و ایرانی ها آنها « مهر » یا خدای آفتاب خواندند .

چون معبودان جوامع شرکی یا تخلیق وهمی و خیالی ذهنیت جاهلانه انسان هستند و یا هم در رابطه های متضاد و متناقض اقتصادی و مبتنی بر طبقات شکل و صورت گرفته اند ؛ بناءً این جوامع در یک تجزیه و تحلیل دقیق مشابهت های زیادی را به نمایش می گذارند و از جانب دیگر باز تاب و انعکاس ذهنیت اخلاقی ثابت انسان در جامعه خدایان و معبودان جوامع شرکی که قبلاً به آن در نمای اخلاقی انسان در مصر پرداخته ایم ؛ امری است برملا و هویدا ؛ تا بر پایه های جهل و نادانی پرستش آن خدایان دروغین را مؤجه و اخلاقی جلوه دهد .

تنوع اعتقادی ؛ فرهنگی و تغییرات فکری جامعه مشرکانه هند با حفظ خصوصیت پرستش مظاهر طبیعت و طبیعت گزائی در بر دارنده مشابهت های اساسی با دیگر جوامع شرکی است .

یک نکته ظریف این است که اخلاق با توحید رابطه نا گسستنی دارد ؛ چون توحید باری تعالی و اخلاق در نهاد و فطرت آدمی جا دارد پس در هر جامعه شرکی همان طور که می توان به مفاهیم اخلاقی دست یافت ؛ نوعی تمایل توحیدی را نیز می توان در یافت و این اثبات کننده این است که عقیده توحیدی و اخلاق ماهیت اصلی انسان را شکل و صورت می بندند ؛

عقیده توحیدی مبتنی بر وحی اخلاق را سازمان یافته و قانونمند می سازد در حالیکه عقیده مشرکانه قضاوت اخلاقی را مختل می سازد و جامعه متضاد و متخاصم را شکل و صورت می بندد .

پس اکنون جای کاوش های ما جهت اثبات ماهیت اخلاقی انسان جامعه طبقاتی و شرکی هند است که با مطالعه تاریخ آن میتوان به چنین هدفی رسید .

با سکنا گزینی اقوام آریائی در هند همراه با تهاجمات و جنگجویی ها که در « رامایانا » و « مهابارتها » به تصویر کشیده شده است ؛ تفکر دینی و مذهبی این اقوام در سر زمین هند حاوی اوراد ؛ دعا ها و ترتیلات مذهبی و سروده های دینی ؛ سحر و جادو در قید و ثبت کتابت چهار کتاب مدون به نام های ریگ ودا ؛ یجور ودا ؛ سامه ودا ؛ اتروه ودا در آمدند و بدین وسیله تفکر دینی و منش انسانی این اقوام تاریخمند شدند .

با اهمیت ترین این کتاب ها در جهت شناخت اقوام آریائی در هند « ریگ ودا » است ؛ این کتاب ده جلدی زیاده از هزار سرود دینی و مذهبی را در خود جا داده که به صورت قطعات حمد و ستایش یا « منتره ها » نمایانگر ذهنیت دینی و مذهبی اقوام آریائی است که در حدود قرن هشتم ق م صورت کتابی را اختیار کرد .

دو ودای دیگر در ذیل ریگ ودا قرار دارند چون یجور ودا گونه منثور ؛ تکمله ریگ ودا است ؛ در حالیکه سامه ودا قطعات موزون در وصف قربانی و مواقع آن ؛ شراب سوما و نوشیدن آن دارد و بهتر است گفته شود که اکثر سرود های سامه ودا از ریگ ودا بر گرفته شده اند .

اتروه ودا حاوی قطعات یا منتره های سحری و جادویی یا افسون ها است که جهت دفع امراض و بلیات و رهایی از شر ارواح مؤذی و شریر و یا هم به منظور ضرر رساندن به دیگران خوانده می شد .

در سیر تاریخی تفکر اقوام آریائی در هند در یک شناخت جامعه شناسانه ؛ تاریخ از ماهیت ثابت اخلاقی انسان حکایت ها دارد که در گسست از شرک و نظام طبقاتی مبتنی بر شرک و تقرب به توحید و یا تمایل توحیدی در برهه های از زمان ؛ چون امانت گرانها آن را به نسل های آینده بشری به کمال اخلاص تقدیم می دارد .

راجه زاده و سالی « مهاویره ؛ به معنی مرد بزرگ » که نام اصلی آن مرد بزرگ « ناتاپوته واردمنه »

ذکر رفته برای خلاصی از رنج تناسخ و توالد پی در پی به ریاضیات و اخلاق متوسل میشود و تعالیم اخلاقی را تبلیغ می کند

شهزاده بنارس « سیدارته گوتمه » بانی مکتب بودائی برای بهتر زیستن و واصل شدن به « نیروانا » به اخلاق توجه می کند و تبلیغ اخلاقی را به راه می اندازد .

« رام چندر جی » به حیث معلم اخلاق از فضایل اخلاقی سخن ها دارد و بر وظیفه اخلاقی انسان ها تاءکید می ورزد .

« کرشن » نیز برای اصلاح اخلاقی جامعه تلاش اخلاقی دارد تا جامعه را از لوث رذایل پاک سازد .

همان طوریکه قبلاً متذکر شدیم ؛ اخلاق و عقیده توحیدی به الله « ج » با هم در یک رابطه ناگسستنی قرار دارند یعنی هر زمان که طاغوت و جبت و بت در اجتماع بشری عرض اندام می کنند اخلاق را از مؤثریت می اندازند و سازمان یافتگی قانونمند اخلاق یا عینیت اخلاقی را متلاشی می سازند چون شرک بر جهل ؛ زورگوئی ؛ تجاوز بر حقوق دیگران ابتناء دارد و عمده ترین خصوصیت جامعه شرکی اختلال قضاوت است ؛ شکل دهنده جامعه طبقاتی است و استثمار انسان لازمه آن ؛ بناء می بینیم که « مهاویره و بودا » در طرح و برنامه اخلاقی شان از بت ها فاصله می گیرند تا اخلاق را در متن جامعه و در مناسبات اجتماعی فروغ بخشند ؛ زیرا شرک و اخلاق با هم ساز گاری ندارند ؛ شرک جامعه را طبقاتی می سازد ؛ در حالیکه اخلاق جامعه را هم گون ؛ متوازن و متعادل می سازد ؛ از این جهت است که « مهاویره » اعتقاد به بقای ارواح و جاودانگی آنها ؛ به نام خدایان و عدم مؤثریت آنها در زندگی انسانها ؛ در حقیقت انکار از تاءثیر گذاری دستگاه شرکی جامعه است و این اولین قدم در راه اخلاقی ساختن جامعه است .

همچنان بودا شهزاده بنارس از برهنیت و دم و دستگاه شرکی آن فاصله گرفت ؛ بر جنبه های عملی اخلاق در زندگی انسان ها ترکیز کرد و مفاهیم اخلاقی را در بر نامه اخلاقی اش تا حدی زیادی برجسته ساخت .

رام چندر جی نیز در راه آشکار ساختن فضایل اخلاقی به توحید می گراید زیرا لازمه اخلاقی بودن را توحید می داند ؛ تقابل و تضاد شرک و اخلاق را به تمام معنی درک و فهم می کند .

« کرشن » هم بالنوبه ارتباط ناگسستنی توحید و اخلاق را درک و فهم کرد و گفتار های او در باره توحید باری تعالی به نام « گیتا » که با وجود تحریف های زیاد به او انتساب دارد هنوز هم قابل در یافت می باشند .

رابطه توحید و اخلاق در هند به عصر ودا ها بر می گردد ؛ با مطالعه و خواندن « ریگ ودا » ، و دیگر ودا ها به صورت واضح و آشکار قابل اثبات است که توجه را به آن معطوف می داریم :

« یکی از خدایان بزرگ و پر مخالفت در ودا ها که مقام معنوی او مافوق دیگر آلهه ها می باشد ؛ همانا خدایی موسوم به « وارونا » است که در آغاز ؛ رب گنبد آسمان بوده است و بعداً خدای نظم و ترتیب و ضبط و سامان امور شده و تمام قوا و نیرو های عالم در هر جا و در هر زمان تابع امر او قرار گرفته است و قوانین و نوامیس طبیعت در تحت اراده او واقع شده و او جهان مواد و جسمانیات را در برابر قوای مدهش و فانی کننده حفظ می کند و در همان حال انسان را بر اطاعت قواعد و قوانین اخلاقی الزام می فرماید .

وی گناهان را فاش ساخته و مابین حق و باطل قضاوت می نموده است و جواسیس و نگهبانان او در همه جا بوده ؛ ناظر و مراقب اعمال بنی آدمند ؛ از این رو هر وقت آدمیزاد مرتکب گناهی می شده می بایستی نزد « وارونا » به خضوع و خشوع دعا کند و استدعای عفو و غفران نماید .

این است که در ادعیه و نماز های خطاب به « وارونا » که در « ریگ ودا » مذکور است ؛ آمرزش افعال نا پسند و غفران گناهان استدعا شده است .

اگر نسبت به کسی که به ما مهر می ورزد مرتکب گناهی شدیم یا در حق برادر ؛ دوست یا رفیق یا همسایه و حتی بیگانه ای خطا کرده ایم ؛

ای « وارونا » بلای خطیئات ما را از ما بگردان .

اگر چون نیرنگ بازان خدعه و فریبی به کار بردیم یا نا بخردانه قصد گناهی کردیم ؛ تمام این معاصی را ؛ چون بندیان آزاد شده ؛ از ما دور ساز .

وارونا ! بگذار که ما مؤمن درگاه تو باشیم .

نقل از کتاب تاریخ جامع ادیان تاءلیف جان بایر ناس ؛ ترجمه علی اصغر حکمت «

در سروده های « ریگ ودا » عقیده اصالت وحدت خیلی واضح و آشکار است و در آن از ذات واحدی

گاهی به نام « پوروشه » که عظمت یافتگی روح انسانی است که به « جان جهان » تبدیل شده و وجود عالم در نتیجه افاضه او صورت هستی به خود گرفته است ؛ گاهی از خالق و پدید آورنده جهان به نام « وشوه کرمین » ذکر رفته و هم چنان در سروده های ریگ ودا ؛ سرود « پرجاپتی یا پادشاه مخلوقات و آفریدگان » با صدای بلند و رسا طنین انداز است و به همینگونه سرود 129 جلد دهم ریگ ودا ذات واحد و ازلی را مخاطب قرار داده است که آن سرود بدینگونه ترجمه شده است :

« آنگاه که نه هستی بود و نه نیستی

نه هوایی و نه افلاکی در ماوراء آن

آیا جنبشی پدید آمد ؟ کجا ؟ به زیر کدامین پو شش ؟

آیا در اعماق ؛ آبی عظیم و راکد بود ؟

آنجا نه مرگ بود و نه زندگی جاوید

نه هیچ نشانی که روز و شب را از یک دیگر جدا سازد .

آن « شیی واحد » در سکوت و سکون بآرامی دم می کشید

و چیزی دومین وجود نداشت .

ظلمات در اعماق تیرگی نهان بود

این همه بسان دریای بیکران بود

درین خلاء و سکون مطلق نیروی متمکن بود

تا آنکه قدرت گرما آن « یگانه مجرد » را به بار آورد

آنگاه ؛ در آن « یگانه » اراده به وجود آمدن پدید آمد

اراده ای که نخستین بذر روح بود

فرزانگان در سویدای دل خویش به هوشمندی
در یافتند که هستی و نیستی به یک دیگر وابسته اند .
آنان اندیشه را در خلاء به جولان در آوردند و به تاء مل پرداختند
آیا همه چیز بر زبر و در زیر « او » هیچ بود ؟
بخشندگان بذر هستی و نیرو ها وجود داشتند
نیروی آزاد و معلق ؛ و در مرتبه پایین حرکتی ناگهانی کرد .
براستی ؛ که میداند و که می تواند بیان کند ؟
کی او زاده شد و چگونه این جهان تجسم یافت ؟
خدایان دیرتر از آفرینش زمین به وجود آمدند
که می داند که جهان چگونه ساخته و پرداخته شد ؟
خواه او عالم را آفریده خواه نیافریده باشد
او می داند که این خلقت از کجا آمده و تنها او است که می داند
و در اعلا مقامات سماوات قرار دارد و جهان را مراقبت می کند
و او شاهد عالم و دانای کل باشد ؛ و شاید که نباشد .

نقل از کتاب تاریخ جامع ادیان تاءلیف جان بایر ناس ؛ ترجمه علی اصغر حکمت «

عده از مؤلفین و مفسرین ریگ ودا چنین اندشیده اند که رسیدن اقوام آریائی به اصالت وحدت
عبور از دهلیز های تاریک و باطلاق های گنبدیده شرک است ؛ در حالیکه با مطالعه تاریخمند
زندگی اقوام آریائی این گونه استنتاج غیر مؤجه و نا درست است و می توان به دلایل زیر آن را ثابت
کرد :

1. مؤخر بودن سروده های که از آن ها گونه عقیده به توحید در ریگ ودا درک و فهم می شود ؛ دلیل بر تاءخیری بودن عقیده توحیدی نزد اقوام آریائی نیست زیرا به شهادت تاریخ ؛ منتره ها یا قطعات سروده های ریگ ودا قبل از صورت کتابی آن به صورت شفاهی وجود داشته و در قرن هشتم ق م در قید کتاب در می آیند ؛ پس از روی کتاب ریگ ودا تعیین کردن عقیده اولی و آخری از اعتبار ساقط است .

از جانب دیگر ؛ اگر به ساختار جوامع شرکی در درازنای تاریخ دقت بیشتر به خرج دهیم به یک خصوصیت عمومی آنها پی می بریم که آن عبارت از « رب الارباب » پرستی است ؛ رب الارباب پرستی بر علاوه این که جهل و نادانی ؛ اختلال قضاوت را می نمایاند ؛ نشاندن معبودی در کرسی تفوق بر دیگر خدایان و مخلوقات بیانگر به انحراف کشیده شدن عقیده توحیدی است و از این زاویه نیز می توانیم که به مشاهده تاریخی اولی بودن عقیده توحیدی بشریت بنشینیم چون در رب الارباب پرستی یک خدا ما فوق دیگر خدایان پنداشته می شود ؛ در نتیجه تاریخ بر اصالت عقیده توحیدی بشریت و اصالت اخلاقی انسان شهادت می دهد .

2. با مطالعه تاریخ هند باستان ؛ نخست بودن و اصالت عقیده توحیدی و اصالت و ماهیت اخلاقی انسان را به وضوح درک و فهم کرده می توانیم زیرا ما از تاریخ می آموزیم که :

آریائی های هند آن ذات واحد ازلی « پرجاپتی ؛ وشوه کرمن ؛ پوروشه » را به نام های گونه گون چون « ایندرا ؛ میترا ؛ وارونا ؛ آگنی و گروتیمان یا پادشاه طیور » نامیده اند .

« میترا یا مهر » همان معبودی است که غیر از آریائی های هند در نزد تمام آریائی ها به بخشندگی ؛ جوادی ؛ صداقت ایمان و مکارم اخلاق ستوده شده است و هم چنان نام میترا در لست نام های موجود ازلی و خالق کل درج است .

عقیده به « وارونا » طوریکه قبلاً از آن ذکر کردیم نیز همرا با درک و فهم اخلاق است و هم چنان در بر گیرنده قضاوت اخلاقی . او همچنان معبودی است که نامش در لست نام های موجود ازلی و خالق کل وضاحت دارد .

با دقت ژرف و عمیق در می یابیم که اعتقاد اقوام آریائی به خالق کل در برگیرنده به رسمیت شناختن منش اخلاقی انسان نیز است .

اسلام و آزادی

در ریگ ودا در مورد شناسائی « وارونا » چنین می خوانیم که :

1. عالم در هر جا و هر زمان تابع فرمان او است.
2. قوانین و نوامیس طبیعت در تحت اراده او قرار دارد.
3. حفاظت و نگهداری مخلوقات و موجودات به عهده او است .
4. الزام کننده قواعد و قوانین اخلاقی او است .
5. قضاوت بین حق و باطل نیز از آن او است .
6. مراقب اعمال بندگان هم اوست .

با در نظر داشت این شش مورد در رابطه با شناخت « وارونا » بخصوص مورد دوم و چهارم می توانیم که اوصاف جباریت و قهاریت را در رابطه با « وارونا » درک و فهم نمایم ؛ با تاءسف در ریگ ودا این اوصاف در رابطه با « وارونا » صراحت ندارد ؛ در حالیکه ریگ ودا بیدون ارتباط منطقی معبودی ابدی دیگری به نام « رودره » را به اوصاف جباریت و قهاریت متصف می سازد ؛ چنانچه در دعا های مذکور در ریگ ودا به نام « رودره » آمده است که

« ای رودره !

خورد و کلان مارا ؛ مرد بالغ و نابالغ مارا ؛ پدر و مادر مارا مکش و عزیزان مارا گزندی نرسان .

به ما صدمه زن ؛ اما نه سوار بر اسب و در میان رمه به صورتی که گرفتار خشم و غضب تو شده باشیم .

ای رودره قهرمانان مارا مکش ؛ ما با تقدیم قربانیان همواره از تو مسئلت داریم.

نقل از کتاب تاریخ جامع ادیان ؛ ترجمه علی اصغر حکمت»

در این جا به این نتیجه می رسیم که اعتقاد اصلی نزد آریائی ها؛ چون دیگر کتله های بشری توحیدی بوده و به مرور زمان از توحید به شرک گرائیده اند و آغاز این حرکت تباه کن و خانه بر انداز از آن

اسلام و آزادی

جاست که صفات الله « ج » را بر اساس جهل و نادانی شان ؛ به عنوان خدایان مستقل پنداشتند و پرستش کردند .

در مرحله نخست ؛ اثرات زیانبار این حرکت ویرانگر بر انسجام و مؤثریت اخلاقی و قضاوت اخلاقی در جامعه هند مانند جوامع دیگر شرکی مشهود و معلوم است و از این جهت است که جامعه هند باستان آهسته ؛ آهسته جامعه طبقاتی شده میرفت که می توان از آن چنین یاد کرد :

1 . کشتریه یا طبقه امراء و شهزادگان .

2 . برهمنان یا طبقه روحانیون .

3 . ویسیه یا طبقه عامه { کشاورزان و صنعتگران } .

4 . شودره یا قوم مغلوب دراویدیان .

امتیازات هر طبقه مشخص و معلوم است و در انقطاب های طبقاتی رابطه اخلاق و توحید فشل و گسسته می شود و در رابطه های نا همگون امیال و اغراض انسانی و فرهنگ شرکی اصنام و بت ها به ظهور می رسند .

در یک نگاه ؛ باز هم در می یابیم که صدای ملکوتی اخلاق در پیوست با توحید و یا در گسست از شرک در سر تا سر هند در زمان های مختلف طنین انداز است و طنین این صدای رسا را از لابلای تاریخ هند به گونه که گفته آمدیم و مواردی از آن را ذکر کردیم ؛ شنیده می شود .

در نتیجه کشمکش طبقاتی بین روحانیون و امراء یا شهزادگان ؛ با پیروزی طبقاتی روحانیون بر شهزادگان ؛ تمایل توحیدی آمیخته با شرک بر گرفته شده از ودا ها ؛ در اواخر قرن هفتم ق م فلسفه « اوپانیشاد ها » شکل می گیرد .

فلسفه « اوپانیشادها » در شناخت ؛ فلسفه « وحدت الوجود » و با نمای اخلاقی ؛ بر مبنای قضاوت غلط و نادرست اخلاقی ؛ توجیه گر نظام طبقاتی است .

جا دارد که به قدر کفاف از اوپانیشادها بدانیم و ببینیم که چگونه فلسفه وحدت الوجود اش راه را به ظهور اصنام هرچه بیشتر و پرستش آنها هموار می سازد و با قضاوت نادرست اخلاقی و به بهانه

های اخلاقی؛ عدالت اجتماعی را بیرحمانه به قتل می‌رساند و سرانجام شالوده‌دستگاه برهنیت مشرک و توجیه‌گر نظام طبقاتی می‌شود.

«برهما» فرد ازلی و واحدی است که در اوپانیشادها از آن حرف زده می‌شود و تعاریف اوپانیشادها درین رابطه گنگ و مبهم است آن‌چه که واضح است این است که در باره آن چنین گفته شده است:

«اوست فنا ناپذیر و خداوند؛ جاویدی علیم و حاضر در همه جا و نگهبان عالم؛ اوست که فرمانفرمای هستی است...»

آن فرد فرد نامحدود عالم را از خواب بیدار کرد.

در واقع در آغاز برهما بود؛ فرد نامحدودی که در هیچ یک از جهات چهارگانه حد و پایانی ندارد و روح؛ ذاتی لایتناهی که زاینده زاینده نشده و قابل ادراک به قوه عقل نیست. او روح فضا و کیهان را تشکیل می‌دهد و در هنگام زوال و فنا جهان؛ او تنها باقی و برقرار می‌ماند. او عالم را در فضای لایتناهی بیدار کرد و آن انبوهی از خیالات متراکم است و آن خیال هموست و عاقبت در او ناپدید و فانی می‌گردد. و اوست که چون می‌درخشد در جرم آفتاب تابان مانند شعله ای فروزان و آتشی بی دخان نور افشان می‌شود؛ و از حرارت اوست که طعام در معده می‌گدازد و از این رو او را حاضر در آتشیها و حاضر در قلب‌ها و موجود در جرم آفتاب نامیده اند.

نقل از کتاب تاریخ جامع ادیان تالیف جان بایر ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت»

در تعریف کلی که از برهما در اوپانیشادها شده؛ رساننده این مطلب است که تمام عالم محسوس؛ ارواح و خدایان عین وجود او هستند یا به عبارت دیگر؛ عالم غرق دریای وحدت است.

اصطلاح سانسکریتی «تت توم اسی» که معنی آن «تو او پی» می‌باشد رساننده و بازگوکننده این است که از نفس انسانی به نام «آتمن» یاد شده و این نفس فردیت و استقلالیت اش را در هویت مشترک یا وحدت کامل با برهما از دست می‌دهد و تعبیر «برهمن - آتمن» را در ذهن به تصویر می‌کشد.

اوپا نیشادها از تعبیر «برهمن - آتمن» هم فراتر می‌رود و تمام انفاس و ارواح را چه انسانی؛

حیوانی ؛ نباتی را برهما می داند ؛ طوریکه در این جملات آنرا میخوانیم :

« آنکه او در زمین جا دارد در آبها در آتش در جو در نسیم در آسمان در آفتاب در چهار سوی افلاک در ماه و ستارگان در ظلمات ... در نور آنکه در همه چیز سریان دارد و با این همه غیر از همه چیز است . آنکه نا شناخته همه را انجام می دهد ؛ آنکه پیکر او همه چیز ها است ؛ آنکه از درون ؛ همه چیز را در ید اختیاردارد - او روان توست ؛ مراقب درونی و جاودانه .

آنکه او در نفس جا دارد در سخن گفتن در دیده در گوش در مغز در پوست در ادراک و با این همه خود غیر از ادراک است اوست بینای نادیده و شنوای ناشنیده و اندیشه مندی که اندیشه را به کنه او راهی نیست و فهمیده که فهم را بر او دستی نه . و با این همه غیر از نادیده ناشنیده ... ادراک نا شنونده است او روان توست ؛ مراقب درونی و جاودانه .

با و جودیکه او پانیشادها در جاهای گنگ و مبهم است و در آنها محسوسات یا سرابی بیش نیستند و یا هم مخلوق و صنعت آتمن - برهمن اند ؛ فلسفه وحدت الوجودی اش غالب و نمایان است به طوریکه همه اشیا محسوس دارای وجود واحد اند و مظاهر گوناگون برهما می باشند .

این جاست که در می یابیم فلسفه او پانیشادها بستر زایش اصنام و بت های فراوان و گوناگون می شود و زیر بنای فکری و عقیدتی جهت تقدیس دستگاه شرکی برهمنیت و تفوق طبقاتی برهمنیان در حد اعلی امتیازات بر طبقه کشتریه یا حکومت داران و افسران می شود.

تلاش می ورزد تا وجود طبقات را توجیه اخلاقی نماید و چنین است که با شمشیر عقیده به تناسخ یعنی قانون « سمساره » و قانون « کرمه » یا چگونگی و علت انتقال روح ؛ عدالت اجتماعی و تساوی حقوقی را در قربانگاه امپال و اغراض بی حد و حصر قربانی کرد .

بر طبق قانون « سمساره » یا تناسخ یا انتقال روح ؛ روح در سیر تجدید حیات در ابدان گوناگون بر اساس قانون « کرمه » انتقال می یابد به استثناء دو حالت که روح از قوانین سمساره و کرمه رهائی می یابد که یکی از آن دو حالت اتصال روح به « برهما » است که آنرا « نیروانا » هم می گویند و حالت دومی آن است که روح در اعماق تاریکترین تاریکیها سقوط می کند و به نتیجه مختوم و محتوم خود رسیده است .

اوپا نیشاد ها بیان می دارد که افرادی که کار های شایسته میکنند و رفتار و کردار شان نیک و پسندیده است ؛ بعد از مرگ ارواح آنها در ارحام و بطون پاک و پسندیده زنان برهمنی ؛ کشتریه ؛ ویسپه به اقتضاء حالت ارواح جا می گیرند و ارواح نابکاران ونا شایستگان آنانیکه نا شایسته رفتار و کردار کرده اند ؛ بعد از مرگ در زاهدان های زنانی از طبقات پائین اجتماع ؛ سگها ؛ گرگ ها و خوک ها جا می گیرند .

برطبق این اعتقاد پیامد برخی کار های ناشایست و گناهان چنین ذکر شده اند :

« آدمی در نتیجه گناهان بسیار ؛ در مرحله بازگشت ؛ تبدیل به موجود بی جان می شود . و در نتیجه گناهان ناشی از گفتار ؛ در کالبد پرنده ای ظهور جدید پیدا می کند و در نتیجه ارتکاب معاصی از مغز و اندیشه ؛ در طول سالیان دراز ؛ در طبقه پست تر تجدید حیات می کند مرتکب قتل یک برهمن هزار مرتبه در پیکر عنکبوتها و افیعهها و سوسمار ها و جانوران مؤذی ظهور میکند اشخاصی که از آزار دادن به دیگران لذت می برند تبدیل به درندگان گوشتخوار می شوند کسانی که لقمه حرام و غذای ممنوع خورده باشند تبدیل به کرم ها می شوند اما دزدان و اشرار ؛ که موجب اتلاف نوع هستند ؛ برای دزدیدن یک دانه ؛ تبدیل به موش صحرائی می شوند برای دزدیدن یک اسب تبدیل به ببری می شوند ؛ برای دزدیدن یک میوه یا ریشه گیاه به صورت میمون ظهور مجدد می کنند برای ربودن یک زن .

آشکار و مبرهن است که اخلاق اصل اساسی زندگی بشر از آغاز تا انتهای تاریخ انسانی است ؛ بناءً این انحراف اعتقادی ؛ در جامه و پوشش اخلاقی جامعه را در پست ترین نقاط پرتگاه هولناک و مخوف سقوط می دهد ؛ حرکت و سیر فرویازی است در جهت عدم مؤثریت اخلاق عینیت یافته که در حقیقت روح عدالت اجتماعی و تساوی حقوقی است زیرا در مؤثریت اخلاق عینیت یافته است که رخ زیبای عدالت اجتماعی و تساوی حقوقی نمایان میشود .

اگر به ارتکاب گناهان و نتیجه آنها و داستان تناسخ نظر دقیق باندازیم به مواردی بر می خوریم که هر یک از آن می تواند رفاه و امنیت جامعه را مختل سازد و سایه ظلمت بار ظلم و ستم را بر اجتماع بشری بگستراند ؛ این موارد حسب آتی اند :

1 . موقیعت های اجتماعی انسان دیگرگونی ناپذیر و ثابت اند .

2. هرگونه تلاش و سعی در جهت تغییرات اجتماعی مردود است؛ چون با قوانین « سمساره » و « کرمه » در تضاد قرار می گیرد.

3. حرص و آز افراد مرفه و آسوده اجتماع در سیستم کاست یا طبقات اقتصادی؛ آزادی منفی را در عرصه اجتماع به ظهور می رسانند؛ و این آزادی منفی سبب می گردد تا استثمار و بهره کشی را در اجتماع ترویج و توجیه کند.

4. از اینکه سیستم کاست یا طبقات اقتصادی بر قضاوت های نا درست اخلاقی اتکاء و ابتناء دارد از جانبی سبب می گردد تا عینیت اخلاقی در شکل قانون به ظهور نه رسد و از جانبی دیگر سلطه زور مندان و بهره کشان را اخلاقی جلوه دهد.

5. در دنیای امروزی که بشر جهت آرامش روحی و روانی خود در پی سعادت معنوی است و به شدت نوعی گرایش دینی از خود نشان می دهد و در راستای تلاش در جهت آرامش روحی و روانی توجه اش معطوف با اخلاق شده است؛ تعلیمات و فلسفه اوپانیشادها می تواند که سیکولاریزم ستیزه جو و سلطه گر را وادارد تا جهت بقا و دوام سلطه گری؛ بر تعلیمات فلسفه اوپانیشادها تمرکز کند و عرفان سیکولار را طرح ریزد و بر این مبنا است که استکبار سلطه گر در تلاش است تا با گسترش عرفان سیکولار هم عطش دینی را فرو نشاند و هم بر تداوم سلطه گری اش با بهانه اخلاقی پا فشاری نماید.

اوپانیشادها با طرح فلسفه وحدت الوجودی و انکار واقعیت مادی و دیگر موجودات و تصریح تفوق برهمنه ها که ادعا کردند که یگانه طبقه اند که بدون مزاحمت قوانین « سمساره » و « کرمه » یا به عبارتی دیگر؛ تناسخ و علت و چگونگی آن در « نیروانا » یا اتصال با برهما جا یگاه دارند و دیگر طبقات مشمول قوانین « سمساره » و « کر مه » اند؛ نشانی از یک دید اخلاقی است اما با قضاوت نادرست اخلاقی؛ چون اخلاق با اعتقادی در پیوند است که با اخلاق ضدیت دارد که عبارت از شرک است زیرا بر اساس اعتقاد وحدت الوجودی نام هر چیز را میتوان خدا گذاشت و آنرا پرستش کرد و از همین جهت است که فلسفه وحدت الوجودی بستر زایش خدایان بیشمار است و این از خاصیت های عمده شرک است که بشریت را بسوی قضاوت نادرست اخلاقی می کشاند و خود بخود مفاهیم اخلاقی؛ در محیط شرکی مؤثریت شانرا از دست می دهند.

در تضاد و تخاصمات طبقاتی بین طبقه برهمنی ها و امراء و دلهره و نگرانی عوام از قوانین « سمساره » و « کرمه » دیدگاه های اعتقادی برهمن ها مورد تشکیک و تردید قرار گرفت و جهت بی اثر سازی قوانین « سمساره » و « کرمه » باز هم می بینیم که توجه جامعه هند به اخلاق معطوف می شود که در گسست از فلسفه وحدت الوجودی است و حتی آمیخته بنوعی الحاد هم است .

درین راستا ؛ مهاویره بیست و چهارمین « تیر تنکره » فرقه جین ؛ از طبقه کشتریه که در وسالی زاده شد با عقاید برهمنی ها در می افتد و با اعتراف به واقعیت خارجی جهان و اعتقاد به استقلال ذاتی موجودات ؛ یک طریقه عملی برپایه جهان بینی تقریباً الحادی مخالفت با فلسفه وحدت الوجودی برهمنی هارا در پیش می گیرد .

با وجود مخالفت مهاویره با تعلیمات اوپانیشاد ها ؛ به تناسخ و علت و چگونگی آن یعنی قوانین « سمساره » و « کرمه » اعتقاد خود را از دست نه می دهد و با کمی تغییرات شناخت متفاوتی از آن ها ارائه می دهد .

ما در این مقام بر طریقه عملی مهاویره که دارای مفاهیم اخلاقی است ترکیز می کنیم ؛ نه بر فلسفه شناخت و جهان بینی مهاویره و فرقه جین .

رستگاری یا نجات روح که به آن « مکشه » می گویند در صورتی حاصل می شود که ریاضت کشیدن های زیاد که آنرا « تپس » می گویند ؛ در کار است و اهم تر این است که آزار نه رسانیدن به جانداران یا قاعده « اهیمسا » باید مراعات شود .

طریقه عملی فرقه جین یا جینیزم که داری عده مفاهیم معروف اخلاقی است ؛ به دو بخش تقسیم می شود که یک بخش آن خاص پیروان مهاویره است و بخش دیگر آن با تغییراتی برای عوام است که هردو بخش را به نقل از کتاب « تاریخ جامع ادیان تالیف جان بائر ناس ؛ ترجمه

علی اصغر حکمت اینجا می آوریم تا راه را به یک تجزیه و تحلیل و قضاوت همه جانبه گشوده باشیم :

عهد پنجگانه برای خواص با تفاسیر آن چنین روایت شده است :

اول - من از قتل و ایدای تمام موجودات زنده پرهیز خواهم کرد و با آن رضا نخواهم داد و مانع از آزار

آنان خواهیم شد و تا زنده ام این عمل را گناهی بزرگ دانسته ؛ جسماً و روحاً و در کردار و گفتار از آن اجتناب خواهیم نمود .

در این باب پنج مورد آمده است :

1 . نیر گرانته { سالک طریقت } به هنگام راه رفتن سخت دقیق و مواظب است ؛ نه لابلالی و بی توجه { تا جاننداری را زیر پا گیرد } .

2 . نیر گرانته همواره ذهن خود را می کاود . اگر در ذهن او گرایشی به گناه باشد و نیت آزدن و رنجاندن غیر در آن خطور کند ؛ نباید چنان ذهن و نیتی را بکار گیرد .

3 . نیر گرانته در گفتار خود از پیش نیک تاء مل کند . اگر دریافت گفتارش گنه آلود است و موجب آزدن و رنجاندن دیگران می گردد ؛ نباید آنرا اداء کند .

4 . نیر گرانته هنگام بر زمین نهادن وسایل در یوزگی خود نیک دقت می ورزد { که جاننداری را به زیر آنها صدمه نه رساند } .

5 . نیر گرانته پس از دقت و باز بینی ؛ غذا و نوشابه خود را می خورد یا می نوشد .

چه اگر بدون توجه چیزی بخورد یا بنوشد ؛ بسا باشد که به موجودیت جاننداری که درون ظرفش قرار گرفته آسیب رساند یا آن را آواره و سر گردان سازد یا بکشد { و این خلاف طریقت است } .

دوم . من از هر قول و فعلی که منجر به غضب یا حرص یا خوف یا فرح باشد پرهیز می کنم و دروغ نه می گویم و دیگران را از دروغ گوئی منع می کنم و به کذب رضا نه می دهم .

در این باب نیز پنج عبارت آمده است . از جمله آنکه نیر گرانته باید در گفتار خود نیک بنگرد ؛ و آنگاه که یقین حاصل کرد گفتارش راست و عین واقع است و فارغ از حب و بغض می باشد ؛ کام بگشاید و به علاوه از شوخی و طیبت و مزاح بپرهیزد .

سوم . من از تملک هر چیزی که به من عطا نشده ؛ در ده و در شهر و در جنگل ؛ خواه کم و خواه زیاد ؛ اجتناب می نمایم .

چهارم - من لذات و شهوات جنسی را بر خود حرام می دانم و این کردار را برای دیگران نیز رضا نه می دهم .

پنجم - من از هر علاقه اندک یا بسیار به اشیاء اعم از جاندار و بیجان ؛ خود داری خواهم کرد و برای دیگران نیز اینچنین علاقه مادی را نپسندیده رضایت نخواهم داد .

این عهد نیز پنج عبارت دارد :

اگر مخلوقی به گوش خود آهنگی دلپذیر یا گوشخراش یشنود ؛ نباید آن آهنگ او را خوش آید یا از شنیدن دیگری اکراه نماید . و اگر نشنیدن آن آهنگ ؛ خواه مطلوب یا نا مطبوع ؛ برایش میسر نیست ؛ به هر حال نباید در او اثر خوب یا بد بگذارد و به هیچ رو دلبستگی یا اکراه نشان دهد .

اگر نیر گرانته به چشم خویش چیزی را ببیند یا به بویائی استشمام کند یا به چشائی خود چیزی را مزه کند و یا با لامسه خود چیزی را لمس کند ؛ خواه زیبا یا زشت و خواه مطبوع ؛ با هیچ رو نباید از آن ها لذت برده یا احساس اکراه و نفرت نماید .

عهد دوازده گانه برای عوام:

1 . هیچ وقت عالماً و عامداً جانداری را بی جان نکنند { از این روست که هیچ وقت زمین را شخم و شیار نمی زنند } و باید از شغل قصابی ؛ طباحی یا هر حرفه دیگری که مستلزم کشتن جانوری است؛ احتراز کنند .

2 . هیچ وقت دروغ نگویند .

3 . هیچ وقت دزدی نکنند و در مالی که به آنها عطا نه شده تصرف ننمایند .

4 . از شهوت پرستی بپرهیزند و از این رو زن و مرد باید باهمدیگر وفادار مانده از کردار و گفتار و پندار نا پاک دوری جویند .

5 . از حرص و شره خود داری کنند و در مال دنیا به قلیلی قانع شده زیادی را رها کنند .

6 . از هر عملی که موجب فتنه و ابتلای نفس و ارتکاب گناه است ؛ مثلاً مسافرت تفریحی یا امثال

آن خویشتن را نگاه دارند .

7 . از اشیاء ولوازم روزانه زندگانی به حد اقل اکتفاورزند .

8 . همیشه مواظب باشند در دام شرور و خطا نیفتند .

9 . زمان معینی را مخصوص ترک نفس و زهد از جهان مادی کنند .

10 . همه روزه وقت معینی را به مراقبه و تفکر در باطن خود مصروف سازند .

11 . بعضی ایام را در زندگانی ترک دنیا کرده ؛ به روش راهبان و مرتاضان روزه بگذرانند.

12 . به همه کس ؛ خاصه به مرتاضان و تارکان دنیا ؛ صدقه و نیاز ؛ از روی صدق ؛ تقدیم دارند

با در نظر داشت عهود پنجگانه برای خواص در طریقه عملی مهاویره و پیروان آن اولین چیزی که به نظر می آید ؛ گسست اخلاق از دستگاه مشرک برهمنیت است که این خود نشان دهنده نا ساز گاری و نا هماهنگی اخلاق و شرک است زیرا هر دو باهم قابل جمع نیستند و در وهله دوم عدم تعادل اخلاقی در آن بوضاحت بمشاهده می رسد و این عدم تعادل اخلاقی سبب گردیده تا افراط و تفریط در آن برجسته و بارز باشد و این خود معلول دید نادرست و نا سالم از جهان است ؛ زیرا در جهان بینی و شناخت مهاویره بازهم تناسخ نقطه مرکزی را دارد و از این جاست که فرد و اجتماع نسبت به کل جهان در رابطه های همگون و معقول قرار نه دارند و در بسیاری موارد همدیگر را نقض می کنند مثلاً ترک دنیا و ترک علایق مادی برضد حقوق اساسی انسان که عبارت از حق ملکیت ؛ حق ازدواج و تشکیل خانواده اند ؛ می باشد و چنین است که باید لخت و عور ؛ بیکار و بی عار به در یوزگی روز و شب باید گذرانید و حیثیت و شرف انسانیت را با لقمه نانی به معاوضه گذاشت .

هر جا و هرگاه که حق و حقوق در نظر گرفته نه شود نتیجه همان است که سایه تیره و تار ظلم و ستم گسترده می شود که خود تعذیب و آزار و رنجاندن انسان در نوع خود است .

پرهیز از عمل و یا گفتاری که رنج و آزار دیگران را در پی دارد در حد و حدود خود عمل اخلاقی است اما آنگاه که پای ظلم و ستم در میان است ؛ خوش رفتاری توأم با سکوت در برابر ظالم ؛ صدای گفتن « نه » را در برابر ظالم در گلو خفه می کند که بازتاب آن تشدید ظلم و ستم است و تعذیب و آزار و

اسلام و آزادی

رنجش های بی شماری را برای انسان و انسانیت در پی دارد .

طریقه عملی مهاویره در برابر زشت ترین عمل یعنی ظلم راه مدارا و تحمل طاقت فرسا را آموزش می دهد و چه بسا

که به دروازه استعمارگران و بهره کشان نه ایستاده باشد و لقمه نانی را به در یوزگی نوش جان نه کرده باشد .

درین طریقه عهد سوم و چهارم و پنجم باهم اختلاف و تضاد عمیق را نشان می دهند زیرا در عهد سوم رد تملکی است که عطا نشده و تملکی را که عطا شده و اثبات کننده حق تملک است و آنرا اثبات می کند ؛ قابل قبول است ؛ در حالیکه در عهد چهارم ارضای غریزه جنسی در حد اخلاقی که حق مسلم انسان است و تشکل خانواده را در بر دارد ؛ نه تنها در حد فردی از رسمیت می افتد بلکه بد بینی از برخورداری از غریزه جنسی را در سطح کل اجتماع بشری نشان می دهد و عهد پنجم دست برداری از تمام حقوق مشروع انسانی را هم در بر دارد .

قانون اهیمنسا یا عدم خشونت به گونه عام که اصل اساسی این طریقه بشمار می آید که شامل خود داری از قتل و آزار دادن و رنجاندن جانوران و جانداران اند ؛ در چنان وسعت ؛ نمای اخلاقی اش را از دست می دهد و سبب می گردد تا اجتماع بشری را دچار معضلات و مخاطرات جدی نماید .

آیا رفتار بر قاعده اهیمنسا در برابر حیوانات درنده چون گرگ و ببر و پلنگ که قصد دریدن انسان را دارند ؛ ظلم بر انسان و انسانیت نیست ؟ و چگونه می توان قاعده اهیمنسا را درین مورد توجیه کرد ؟

اهیمنسا در رابطه با استعمال انتی بیوتیک ها در برابر بکتری ها و انتی ویروس ها در برابر ویروس ها و کشتن زنده جان دیگر جهت تطبیقات دوائی و یا استعمال دوائی به حکم ضرورت و حق انسانی از اعتبار ساقط می شود زیرا در برابر حق حیات و حق زندگی صحت مند انسان

قرار می گیرد و می توانیم که ابعاد گسترده زیانبار رفتار طبق قانون اهیمنسا را فکر کنیم و به دقت بسنجیم .

قانون اهیمنسا ؛ در باره آنانیکه چنگ و دندان شانرا حرص و آژ شان تیز و تیزتر ساخته و بر زندگی و

دارائی دیگران یورش می برند و به خاطر اشباع و ارضای نفس پلید و گندیده شان خون های بسیاری بر زمین می ریزند ؛ چه می گوید مسلم است که راه مدارا را در پیش می گیرد و به کار آنها کاری ندارد .

در عهود دوازده گانه برای عوام در طریقه عملی مهاویره ؛ عهد اول بر قانون اهیمنسا است ؛ برعلاوه آن چه که قبلاً در مورد آن تذکر دادیم ؛ از نقطه نظر تغذی حقوق انسانرا محدود می کند و بشریت را در تضیق و تنگنای حوصله شکن قرار می دهد و واضح است که محروم ساختن انسان از برخورداری از حقوقش در این رابطه است .

اجتناب ازقتل { به دور از وسعتی در قانون اهیمنسا } ؛ اجتناب از دزدی و دروغ و دست درازی به اموال و حقوق دیگران؛ نفی شهوت پرستی ؛ وفا داری زن و شوهر در تشکل خانواده نسبت به همدیگر ؛ داشتن نیت خوب در برابر دیگران اخلاقیاتی اند که بشریت در کل و مجموع در هر جا و هر زمان آنرا در وجدان خود دارد و بر آن ها صحه گذاشته است که تعریف انسانیت بر اساس همین اخلاقیات صورت گرفته است ؛ در طریقه عملی مهاویره از جهاتی مؤثریت شان را از دست می دهند چون از یکطرف قاعده اهیمنسا اثرات زیانبار بر مؤثریت آن ها وارد می کند و کار آئی آنها را در حدی ناچیز تقلیل میدهد زیرا افراد شرور و منفعت جو از یمن اهیمنسا معافیت حاصل می کنند و در راه تحقق اهداف شوم شان از هر وسیله استفاده می برند ؛ از طرف دیگر این اخلاقیات با عقیده خرافی تناسخ و کرمه و نوعی الحاد وصل شده اند بناً در نهایت کمرنگی عملی تنها اثبات کننده مفاهیم اخلاقی اند و چون جدا از عقیده توحید و معاد مطرح اند ؛ قوت و توانائی گسترش در اجتماع را فاقد اند زیرا در جدائی از عقیده توحیدی و اعتقاد به معاد هم عینیت شانرا از دست می دهند و هم شر مشربی اشرار با ایجاد راه های متضاد از مؤثریت آنها جداً می کاهد .

اخلاقیات جینیزم نیز مانند اخلاقیات هندوئییزم و اخلاقیات اوپانیشادها راه های تثبیت سلطه استکبار را هموار میکند و ازهمین جهت است که استکبار سلطه گر و هژمونیکست با تشویق و راه اندازی برنامه های Meditation گرایش دینی و اخلاقی انسان آواره ؛ خسته و سرگردان عصر امروزی را سد می شود تا توانسته باشد در رسیدن به اهداف نا پاک و مشمئزکننده اش دست باز داشته باشد.

به خودش ؛ جامعه هند را فر می گیرد ؛ این تلاش اخلاقی که بر دید و جهان بینی شهزاده بنارس « سیدارته گوتما » ابتناء یافت ؛ بخش وسیعی از جوامع بشری را در نوردید و اثرات خاصی از خود بر جا گذاشت.

درین بحث ؛ ما از سرگذشت این شهزاده ریاضت کشیده و خسته و کوفته در طلب اشراق ؛ به شیوه تاریخ نویسی ؛ مطول و مفصل صرف نظر می کنیم و تنها به بخش شناخت و بخش اخلاقیات آن ترکیز می کنیم .

بودا ؛ اعتقاد به « سمساره و کرمه » را ؛ یا تناسخ و علت و چگونگی انتقال روح را از اسلاف برهمنی خود به ارث برد و با ارائه متغیر و متفاوت آن در رابطه با طریقه عملی اش یا درک اخلاقی اش ؛ حرکت اخلاقی را سازمان داد که تقابل آشکار را در برابر دم و دستگاه بهره کش برهمنی ؛ نظام طبقاتی مشرک نشان می دهد .

بودا حین انتقال از قصری به قصری با ساز و برگ تشریفاتی که خدمه ها و خدام جوان خوش پیکر را در معیت خود داشت ؛ با دید مناظر مرض ؛ فقر ؛ پیری و مرگ ؛ در یافت که زندگی نا پایدار است و ثبات ندارد ؛ سؤال های زیادی ذهن اش را به خود مشغول داشتند ؛ جهت در

یافت جوابات سؤالات مطرح برایش در طلب نور اشراق ترک خانه و کاشانه گفت و راه جنگل را در پیش گرفت ؛ از آئین براهمه ها رو گردانید و از آن انکار کرد ؛ طریقه های ریاضت را پس از شش سال سیر در جنگل رها کرد و سر انجام به زیر درختی به تفکر پرداخت و راه و رسمی را بنام « درمه » که به « موکشه » یا نجات و رهنمائی منتهی می گردد ؛ انکشاف داد و بسوی آن مردم را فراخواند .

آموزه ها و تعلیمات بودا در پی اثبات رنج و گستردگی آن در همه ابعاد زندگی و در نهایت رهائی از رنج است .

بودا در سراسر هستی رنج را مشاهده می کند ؛ زایش را رنج می داند ؛ تعلق خاطر به چیز دلخواه و یا یا اشباع خواسته های نفسانی و زندگی در برخورداری از خواهش های دلخواه و هم چنان دور ماندن از خواهش های دلخواه و یا اشباع غرایز را رنج نامید .

بار بار زایش پس از مرگ ؛ که همان قانون « سمساره و کرمه » است ؛ را رنج مستمر می داند و تنها

انقطاع این رنج مستمر را رسیدن به موکشه یا رستگاری و نجات می داند و این همان مرحله از زندگی است که اتصال به « نیروانا » تحقق می پذیرد و در این مقام است که انسان از خواهش های نفسانی رهائی می یابد که در نهایت منتج به رهائی از رنج می گردد .

با کمی دقت در می یابیم که بودا در رابطه های زندگی انسانی در پی اثبات رنج است و علت وجودی رنج را تمایلات غریزی انسان می داند ؛ هم بر این اذعان دارد که رهائی از رنج ممکن است و هم سکونت را در مقام نیروانا جایکه آن جا دیگر از تمایلات نفسانی اثری نیست شایسته انسان است ؛ می داند .

در « وعظ باغ غزالان » در بنارس که مخاطب بودا پنج زاهد مرتاض برهمنی است دیدگاه های خود را در مورد رنج چنین بیان می دارد :

« ای بیکو ها ؛ اولین حقیقت اصلی ؛ همانا رنج و الم است . تولد رنج است و تحول حیات رنج ؛ و سر انجام ؛ مرگ نیز رنج . همه در زندگانی از وجود اشیاء ناپسند و نا ملایم رنج می بریم ؛ همان طور که از جدائی اشیاء ملایم و پسندیده رنج می بریم ؛ هم جنین از عدم نیل به مطلوب گرفتار رنج می شویم . خلاصه اتصال و ارتباط با وجود به وسیله سکنده همه رنج و درد است .

ای بیکو ها ؛ دومین حقیقت اصلی ؛ علت رنجها و آلام است ؛ آرزو منتهی به تجدید حیات و تولد ثانوی است . عیشی که با نوش آمیخته باشد یعنی اندوهی توأم با لذت رانی و شوق به خوشگذرانی و عشق به ادامه حیات و میل به کامیابی همه این ها باعث و سبب آلام و متاعب می باشند.

ای بیکو ها ؛ سومین حقیقت اصلی ؛ خلاصی از رنج و الم است و آن جز در ترک آمال و امیال میسر نیست ؛ دوری از هوا و هوس ؛ رهائی از آرزوها و مشتتهیات نفس ؛ ترک شهوت و میل ؛ در نفس سبب خلاصی می شود .

ای بیکو ها ؛ چهارمین حقیقت اصلی ؛ یافتن طریق است ؛ یعنی راهی که آدمی را به سر منزل خلاص از الم و رنج رهبری کند و آن طریق به هشت روش مقدس تقسیم می شود که عبارتند از : ایمان درست ؛ نیت درست ؛ گفتار درست ؛ رفتار درست ؛ معاش درست ؛ سعی درست ؛ توجه درست و مراقبت درست «

تعلیمات بودا بر شناخت تقریباً الحادی ابتناء دارد زیرا به نفی و اثبات خدا و یا خدایان نه می پردازد ؛
طوریکه دراین مورد چنین ذکر به عمل آمده است :

بودا از موجوداتی یا موجودی ازلی او ابدی خالق و صانع عالم ؛ قاهر و قادر ؛ جبار و حکیم و آنها و
آن که دعا ها بر او برند و نیاز از آنها خواهند حرفی بمیان نیاورده است و از همین جهت است که «
وداها» را نیز نادیده گرفته و برهمنیت را نفی نموده است و برهمنیت را راه رستگاری و نجات نه می
داند .

چون کانون توجه بودا تنها انسان است و با وجودیکه در برنامه اخلاقی خود بر پاره اخلاقیات ثابت که
ریشه در وجدان انسان دارد ترکیز کرده ؛ با آن هم ؛ مسلکی است که جنبه انکار و الحاد در آن
برجسته و بارز است ؛ چنانچه این گفتار به بودا منسوب است :

« من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی نداده ؛ و هم چنین در باب محدودیت و تناهی
وجود تفسیری نکرده ام و در باب وحدت روح و جسم سخنی نه گفته ام و از بقای روح بعد از وصول
به درجه کمال ؛ ارهت بیانی ننموده ام . من نگفته ام که ارهت را پس از مرگ بقایی نیست . من
نگفته ام که ارهت پس از مرگ هم وجود دارد و هم معدوم است و نیز نگفته ام که ارهت پس از
مرگ نه معدوم است نه موجود . چرا درین مقوله بحثی نکرده ام و شرح و تفصیلی نداده ام ؟ زیرا
بحث در این امور فایدتی را متضمن نیست و این مسائل پایه و بنیاد دین نه می باشند . از این رو از
بحث در باره آنها در گذشتیم . » و هم چنان بودا می گوید :

« من از چه چیز سخن گفته ام ؟ من در باره بدبختی و نیازسخن گفته ام ؛ مبدأ بدبختی را توضیح داده
ام ؛ در باره فرجام نکبت گفتگو کرده ام و نیز درباب ایمانی که به فقر و نکبت و بدبختی بشر پایان
خواهد داد توضیح داده ام . اما چرا این مباحث را پیش کشیده ام ؟ زیرا فقط از این سودی حاصل
می شود که به مبانی و اساس دیانت مربوط است و آدمی را به رهایی از آلام و رنجها و به معرفت
عقل کل و نیروانه هدایت می کند . »

بلند ترین مرتبه اخلاقی در تعلیمات عملی بودا « عدالت » یا احتراز از افراط و تفریط است و این
همان معروفی است که ملاک رفتار و کردار انسان به درازنای تاریخ انسان است که می توان در ذیل
آن جزئیات اخلاقی زندگی انسانی را ترتیب و به عنوان روش عملی و قانونی در رابطه یک شناخت

وسیع ارائه داد و از همین جهت است که در تعلیمات عملی بودا پاره‌ای از اخلاقیاتی وجود دارند که در هماهنگی با اصیل‌ترین اصل اخلاقی یعنی عدالت قرار دارند؛ بناءً درین جا لازم می‌دانیم که مروری بر اخلاقیات بودا داشته باشیم و بعداً برنامه اخلاقی بودا را در رابطه به اصل عدالت مورد ارزیابی قرار دهیم.

تعلیمات اخلاقی بودا به هشت روش مقدس که عبارتند از: 1- ایمان درست؛ 2- نیت درست؛ 3- گفتار درست؛ 4- رفتار درست؛ 5- معاش درست؛ 6- سعی درست؛ 7- توجه درست؛ 8- مراقبت درست؛ استوار است یعنی اینکه عمل به تعلیمات اخلاقی بودا مقتضی در نظر داشت هشت روش مقدس فوق است که به ترتیب شماره تعلیمات اخلاقی بودا حسب زیر به ده می‌رسند:

1. اجتناب از بیجان کردن جانوران { اهیمنسا }.

2. احتراز از تصرف در مالی که به شخص عطا نه شده است.

3. پرهیز از بی عصمتی و نا پاکدامنی.

4. احتراز از مکر و فریب.

5. خود داری از مستی و شراب خواری.

6. خود داری از پر خواری و شکم پروری؛ خاصه به هنگام بعد از ظهر.

7. چشم پوشیدن از تماشای رقص و آواز طربناک. تماشای لهو و لعب.

8. اجتناب از استعمال زیور ها و عطریات و آرایشها.

9. نخفتن در بستر های نرم.

10. احتراز از قبول زر و سیم.

طوریکه دیده می‌شود تعلیمات اخلاقی بودا در موارد 2- 7 با اصل عدالت کاملاً منطبق است و این همان اخلاقیاتی اند که همیشه به صورت مؤثر در رابطه با توحید از طرف پیامبران راستین الهی در ساحة فردی و در گستره اجتماعی و در ساختار دولتی و حکومتی؛ هم به عنوان روش و هم به

عنوان قانون مطرح بوده است و در جهان بینی توحیدی و هم به صورت عملی ثبات دایمی دارند و از طرف دیگر آنچه اصل عام عدالت را در تعلیمات اخلاقی بودا صدمه جبران نا پذیر می رساند به صورت اخص می توان مورد اول یا قانون « اهیمنسا » را ذکر کرد ؛ در مورد قانون اهیمنسا قبلاً تذکراتی داده ایم که تکرار مجدد آن ملال انگیز است ؛ به صورت تاءکید همین قدر کافی است که بگوئیم که قانون اهیمنسا یا اجتناب از بیجان کردن جانداران عادلانه نیست زیرا در آن حقوق اساسی انسان نادیده گرفته می شود و جائیکه حقوق تلف می شود ؛ ظلم و ستم چهره زشت و نامیمون اش را ظاهر می سازد و اجتماع بشری را بسوی نا بسامانی های جدی می کشاند.

یک نقطه مثبت در دیدگاه و تعلیمات اخلاقی بودا این است که اصل عام عدالت و اخلاقیات منطبق به این اصل را که ثبات دایمی دارند از چنگال تیز استثمار و چنگ و دندان خونین نظام شرکی و طبقاتی می رهند که خود یک قدم اخلاقی است و این از آن جهت است که بارها گفته ایم که شرک شناخت درست و صحیح نیست ؛ جامعه را طبقاتی می سازد تاریکی های جهل و اوهام را گسترش می دهد بنأ هیچگاه با اخلاق ساز گاری ندارد؛ اما با تأ سف ؛ اخلاق در تعلیمات اخلاقی بودا انسان محور باقی ماند و توحید محور نه شد و از همین جهت است که باز هم با شناخت و جهان بینی بودا تناسب و توازن ندارد .

اخلاقیاتی که در انطباق با اصل عام عدالت معروف و مشهور اند ؛ در هر جامعه شناخته شده اند وقتی مؤثر و باز اند که توحید محور باشند ؛ و زمانیکه شناخت و جهان بینی درست و صحیح نه باشد ؛ به صورت مرسوم ثبات شانرا حفظ می کنند اما مؤثر و نا فذ نیستند زیرا شناخت نادرست سبب می گردد تا قاعده را به رسمیت بشناسد که در تضاد و تناقض با اصل عام عدالت باشد ؛ چون قانون اهیمنسا در رابطه با اصل عام عدالت و اخلاقیات در ذیل آن .

از طرف دیگر ؛ اگر به « وعظ باغ غزالان » در بنارس کمی دقت کنیم در می یابیم که در شناخت و جهان بینی بودا و برنامه اخلاقی بودا هماهنگی و تناسب و توازن وجود ندارد زیرا این وعظ در حقیقت توصیه به ترک دنیا است و طبیعی است که در ترک دنیا ؛ غرایز سرکوب می گردند و با سرکوبی غرایز زندگی فردی و اجتماعی مختل می شوند و شیرازه اجتماع ازهم می پاشد و هم چنان بودا نیروانا را مقام رستگاری معرفی می کند ؛ جائیکه در آن رنجها به پایان می رسند ؛ در حقیقت چنین نیست زیرا نیروانا جایی است که در آنجا دیگر طلبی وجود ندارد یعنی سرکوبی کامل غرایز

است ؛ پس گفته می توانیم که نیروانای بودا نه تنها پایان رنجها نیست بلکه زاینده رنجها است چون سرکوبی غرایز منشئه بسیاری از امراض روانی است که نه تنها خالی از درد ورنج نیست بلکه رنج ها و آلام بیشماری را در پی دارد . و باز هم از یک دید دیگر و متفاوت ؛ و آن اینکه اصل عام عدالت و اخلاقیات در ذیل آن ؛ به صورت ممتد ثابت می سازد که در زندگی انسان خواست وطلب غریزی جزء اساسی شخصیت انسانی است یعنی اینکه خواست وطلب دایمی است و با اصل عام عدالت و اخلاقیات در ذیل آن میتوان آنرا هدایت کرد و به خوشبختی دست یافت ؛ پس باید بدانیم که نیروانای بودا تخیلی است و با تعریف انسان انطباق ندارد .

اخلاق در چین

طوریکه مبرهن و آشکار است؛ ما در پی اثبات ثبات اخلاقی در زندگی عملی انسان ها در درازنای تاریخ بشری هستیم؛ جامعه چین نیز در گستره تاریخی اش چون دیگر جوامع بشری این ثبات را به وضاحت تام و تمام نشان میدهد؛ پس از این جهت شایان توجه و اهمیت است که باید توجه را به آن مبذول داریم.

در این بحث ترکیز بیشتر ما بر تعلیمات و اصول اخلاقی ارائه شده که به کنفوسیوس انتساب دارد؛ است؛ اما ناگزیر به نظر می رسد تا جهت فهم درست نمای اخلاقی جامعه چینی؛ مکئی و اهتمامی بر برخی موارد مهم و نیز فرعی حول این بحث؛ بورزیم که در بر گیرنده اعتقادات کلی مردم چین است و هم چنان لازمه این بحث است تا از «تائویزم» و رابطه آن با اخلاق نظری باندازیم.

قبل از آنکه به بحث اخلاقی در جامعه چین بپردازیم لازم به تذکر است؛ بدانیم که «لائوتزو» و «کنفوسیوس» در شخصیت؛ تفکر و تعلیمات شان تبارز دهنده فرهنگ و تمدن چینی اند که زیاده از دو هزار سال از عمر آن گذشته بود و این بدان معنی است که با وجود تحول و تغییرات اعتقادی و تنوع جهان بینی جامعه چینی در امتداد تاریخ؛ ثبات اخلاقی را در جامعه چین بخصوص در تعلیمات «کنفوسیوس» بوضاحت مشاهده کرده می توانیم؛ پس لازم است تا در وهله نخست قدری از اعتقادات چینائی ها نیز صحبتی داشته باشیم.

نیروها و قوه های طبیعی « یانگ » و « بین » در اعتقادات چینائی ها هسته مرکزی اعتقادات شانرا از زمانه های دور و درازی تشکیل دادند و برین اندیشیدند که تمام اشیاء طبیعی دارای دو نیروی محرک « یانگ » و « بین » میباشند که دم بدم آنها را متغیر می سازند و در نتیجه این تغییرات اشیاء از صورتی به صورتی دیگر در می آیند .

بناءً هر شیء طبیعی آمیختگی و امتزاج این دو نیرو را در تغییرات و تبدلات از صورتی به صورتی از خود نشان می دهد و وجود پدیده ها در تعریف هستی و چیستی کاملاً مرتبط به ظهور این نیروها و عمل متقابل آن ها می باشد .

یکی ازین قوه ها که همان « یانگ » است در مرتبت فاعلیت جا دارد و ازین جهت آنرا نیروی « مذکر » نیز نامیده اند همچنان به آن نیروی مثبت هم می گویند و حرارت و نور را تجلی آن می دانند .

به صورت اخص تجلی نیروی « یانگ » در موارد آتی عقیده چینائیان را بازگو می کند :

1 . هر شیء نورانی و منور و تابان ؛ همچنان آتش.

2 . جهت یا سمت جنوبی کوهها.

3 . ضلع شمالی دره ها.

4 . تنوع و گونه گونی موجودات با تخصیص رجولیت و مردانگی.

قوه و نیروی دیگری که عبارت از « بین » که نشان دهنده جهت منفی طبیعت است ؛ چینائی ها آنرا مبداء زندگی و حیات ؛ باروری ؛ تولد و تناسل ؛ وفور و فراوانی می دانستند .

تجلی گاه این نیرو بنا به اعتقاد چینائی ها موارد زیر ذکر گردیده اند:

1. سایه های روز.

2 . تاریکی های شب.

3 . اشیاء بیحرکت ؛ ساکن و ساکت.

4. جا های نمناک ؛ مرطوب و سرد.

5. ضلع شمالی کوها و سواحل نمناک و سرد.

6. جهت شمالی رود خانه‌ها.

این دو نیرو ؛ بنا برین که در هر پدیده طبیعی وجود دارند می توانند که در حالتی و یا شرایط خاص خود شان ؛ تجلی نمایند مثلاً یک جسم ساکن مظهر نیروی « بین » است ؛ اما همینکه جسم ساکن متحرک شد ؛ نیروی « یانگ » را ظاهر می سازد ؛ پس ظهور « بین » و « یانگ » در اشیاء مادی و طبیعی به این مفهوم است که هستی مادی ماهیت جوهری خود را از دست می دهد و تنها صفات و اعراض اند که مورد مشاهده و اتقان قرار می گیرند .

چینائی ها تغییرات و تبدلات جهان مادی را بر حسب ظهور نیرو های « یانگ » و « بین » تفسیر کردند و بلاخره نظمی که در جهان مادی حاکم است ؛ این مشاهده و آگاهی از نظم جهان شمول را در طبیعت متغیر و متحول بر اساس موارد تجلی های نیروی های « یانگ » و « بین » تأویل نمودند و مجموع این فهم و درک شان راه و رسم تفکر و اندیشه را بنام « تائو » یا « طریق و صراط » بوجود آورد و تائو را قانون مندی ازلی خواندند .

با در نظر داشت اعتقادات چینائی ها در باره نیرو های « یانگ » و « بین » و « تائو » نتایج زیر حاصل آن است :

1. جهان مادی متغیر و متحول است ؛ ثبات ندارد

2. تائو قانون مندی ازلی و ابدی است

3. جهت « تائو » سیر به طرف خوبی ها و کمال است

4. توانمندی های اشرار و شیاطین و ارواح خبیثه در اختلال قانون مندی های تائو که همانا حرکت برخلاف جهت تائو است ؛ سبب می گردند تا حرکت منظم تائو در جهت خوبی ها و درستی ها را به تعویق و تأخیر اندازند .

5. گونه های متضاد طبیعت ناشی از ظهور نیرو های « یانگ و بین » در عرصه وجود موجود هستند.

6. تضاد « یانگ و یین » در وحدت تائو حل می شوند و دیگر تضادی وجود ندارد .

فلاسفه چینائی در یافته بودند که قانون مندی های طبیعت بر انسان و سرنوشت او تأثیر گذار اند ؛ بناءً قرن ها قبل شخصی بنام « فوتسی » با مشاهده طبیعت و نظم موجود در آن طرح تعلیم نامه را بنام « یی چنگ » ریخت و در حدود دونیم هزار سال بعد همین تعلیم نامه شالوده های تائویزم را توسط « لائوتزو » پی ریزی کرد .

چون ما در بحث های خود همیشه بر اخلاقیات ثابت تمرکز کرده ایم که بر علاوه ثبات منطقی و فلسفی در بحث نظری ؛ ثبات تاریخی و عملی نیز دارند ؛ در تائویزم ما بر علاوه جهان بینی طبیعت گرا ؛ با نظریه اخلاقی مبتنی بر طبیعت مواجه می شویم که این نظریه اخلاقی در کنار دید و نظری که بر طبیعت ابتناء دارد نوعی آئین مذهبی را سرو سامان داده و از درون گرائی تا نگرش بیرونی و درک قانون مندی های طبیعت و توجیه اخلاق بر اساسات طبیعت گرائی عرفانی را پایه ریزی کرده که گونه از اعتقاد و ایمان را مطرح می کند ؛ و ازین جاست که این مورد نیز برای ما اهمیت نظری و تاریخی دارد .

دید دقیق تاریخی در هر جامعه نشان می دهد که اعتقاد توحیدی و اخلاق در رابطه منطقی و موزون نسبت به همدیگر قرار دارند پس می توان نتیجه گرفت که اخلاق فرمان ذات واحد و لایزال است ؛ که منزل گاهی در فطرت انسانی دارد و چنین اعتقاد توحیدی است که اخلاق را مؤجه و مؤثر می سازد و تشکیلات قانونی را بر اساسات اخلاقی شکل و سامان می دهد ؛ پس آن چه در پی آن هستیم باید به تاریخ چین مراجعه کنیم تا در یابیم که نیاز فطری انسان به اخلاق در سر تاسر تاریخ طنین انداز است .

تاریخ چین همانگونه که در گنجینه های پر بها و با ارزشش از زندگی اخلاقی انسان های آن سامان حکایت دارد ؛ به همین گونه تبیین کننده تمایلات توحیدی است ؛ گرچه اعتقاد توحیدی که تاریخ چین نمایاننده آن است شکل تحریف شده ایست که انبیاء الهی « ع » مبلغ آن بودند و تنها به عنوان تمایلات توحیدی می توان از آن ذکر به عمل آورد با وجودیکه ریشه و منشئه در طبیعت داشته باشند و این خود حاکی از آن است که عدم شناخت درست و صحیح در طی طریق تاریخی انسان ها ، عقیده توحیدی اصیل به انحراف کشانیده شده است . پس بهتر است به تاریخ گوش دهیم تا

توانسته باشیم ادعای خود را به اثبات برسانیم .

باوجودیکه چینائی ها ارواح ؛ اجداد و زمین را پرستش می کردند ؛ پرستش معبود برین به نام آسمان یا « تی » نیز رواج روز افزون داشت بخصوص در زمان سلطنت شانگها بنام « تی شانگ » مورد عبادت اکثریت مردم قرارداداشت و از او طلب استعانت و کمک می کردند و رضایت او را خواستار بودند .

گرچه بعد ها پرستش ارواح نیک نیز به اوج خود رسید و با پرستش آسمان همزمان مورد پرستش قرار گرفتند حتی اینکه آسمان را منزل گاه ارواح نیکان یا « شن » دانستند ؛ در مناجات سلطانی از سلاله « چو » آسمان هم به صورت یا صیغه مفرد مورد خطاب قرار گرفته وهم به ارواح ساکن آن توسل صورت گرفته است ؛ پس میتوان از صیغه مفرد درین مناجات تمایل توحیدی را استنباط کرد ؛ این مناجات در تاریخ چین اینگونه ذکر شده است :

« ای کهکشان عظیم که بر فراز مایی ؛

با خورشید درخشان در پهنه آسمان؛

بی آنکه نوید بارندگی به ما دهی

خاقان سؤن لونگ با چشمانی اندوهبار و دلی شکسته ؛

با آوایی پر هراس و خاطری نگران چنین عرضه می دارد

ای آسمان ! ما چه گناهی مرتکب شده ایم

که مرگ و نابودی را همچنان بر ما فرو می باری ؟

قحطی هستی ما را بیرحمانه از بین می برد

رحم کن ! به شهریاری که ملتمسانه دست نیاز بر آورده است .

این خشکسالی است که مارا نابود می کند ؛ نه من .

چرا این خشکسال مهیب بر سر من فرود می آید ؟

بیهوده می کوشم که این بلا را از خود بگردانم ؛

بیهوده با کوششی بی حد و مرز .

خداوندا ! در آسمان پهناور ؛ انصاف ورز و مهربان باش .

من به درد می گریم ؛ آیا شما ای ارواح بصیر دانا ! می شنوید !

چرا من باید چنین درد گرانی را تحمل کنم ؟ «

با دقت و توجه درین مناجات دریافت های خود را میتوان اینگونه رقم زد :

1 . صیغه های بکار گرفته شده مفرد ؛ فردیت آسمان را اثبات می کند .

2 . طرف خطاب که آسمان است ؛ موجود زنده است .

3 . زندگی و مرگ در ید قدرت اوست ؛ اوست که آباد و یا نا بود و ویران می سازد؛ آب و باران و رویانیدن غله جات و نباتات و هم چنان قحطی و خشکسالی از جانب اوست یعنی اینکه ابر و باران را هم او بوجود می آورد و بر آنها حکم می راند .

4 . بر گناه و امر ناصواب ؛ نا راضی ؛ خشمناک و غضبناک می شود ؛ ازین جهت است که شهریار بر خود می لرزد در مناجات می خواهد از ارتکاب گناهش آگاه شود که آن را نمی داند .

برعکس ؛ رضایت و خوشنودی او در تحقق امر صواب است و این رساننده این مفهوم است که حکم و دستور امر و نهی متعلق به اوست .

5 . از ذکر گناه درین مناجات فهمیده می شود که صواب و گناه و یا خیر و شر وضاحت مفهومی و عملی دارند .

6 . چون آسمان دارای قدرت عظیم است پس رحم ؛ مهربانی ؛ عدالت و انصاف او مشکل گشا اند و در نتیجه آن ها کار ها و امور زندگی مردم به سامان می آید .

درین جا باز هم شاهد واژه های اخلاقی هستیم چون رحم ؛ مهربانی و بخصوص واژه عدالت که اصل برین اخلاقی است و بدون آن بنای رفیع انسانیت فرو می ریزد و کرامت انسانی در زیر پای ظالمان لگد مال می شود ؛ به ویژه انتساب آن به آسمان یا « تی » ؛ بیانگر آن است که جامعه از آن آگاهی دارد وهم چنان به حیث یک حکم و دستور خلل نا پذیر در جامعه پذیرفته شده و مورد توافق عام قرار دارد .

7 . شهریار کاملاً به این اعتقاد دارد که بدون استعانت آسمان یا « تی » تلاش هایش بیهوده اند و باید خواستار استعانت از او باشد تا مشکل قحطی رفع گردد و از رنج و الم جانکاه رهایی یابد .

8 . در مورد توسل شهریار به ارواح نیک ؛ اگر نوعی شفاعت تأویل گردد انحراف خیلی خفیفی را از عقیده و تمایل فطری به توحید نشان می دهد و اگر توسل به ارواح نیک به عنوان شرکاء تأویل گردد ؛ شرک آشکار و معلوم دار است که با هفت مورد دیگر در تضاد و نا همگونی قرار دارد .

جز مورد شماره هشتم ؛ موارد فوق از آن به صورت خیلی واضح تمایل توحیدی فطری را در رابطه اخلاق نشان می دهند که غیر قابل انکار اند .

به بحث در باره تأویزم دوباره بر می گردیم و با تجزیه و تحلیل این طرز بینش و تفکر ؛ نتایج حاصله را خدمت خواننده گان گرامی تقدیم می داریم.

آنگاه که تعلیمات انبیاء «ع» توسط انسانها به انحراف کشانیده شدند و دساتیر وحیانی را فراموش کردند و جای باورمندی واضح و شفاف به الله «ج» را وهمیات و موهومات گرفتند ؛ درینگونه جوامع جهت زیست اخلاق مآبانه و زیست قانون مند و فرو نشانیدن عطش عرفانی ؛ طبیعت و قانون مندی هایش که مؤثر بر زندگی انسان است ؛ چنان مورد توجه قرار می گیرد که آئین و مذهب و عرفان طبیعت محور را پی ریزی می کند ؛ درین راستا می توانیم شامانیزم و تائویسم را ذکر کرد ؛ با تفاوت های واقع بینانه و وهم صفتانه و هم از لحاظ تاریخی ؛ شامانیزم و تائویسم از همدیگر قابل تفکیک اند .

در باره شامانیزم به همینقدر اکتفاء می کنیم که باید ذکر کنیم ؛ روش و آئین طبیعت گرایانه ایست که در آن اعتقاد به خدای برتر واضح و آشکار است و اما هر پدیده طبیعی را دارای روح می دانند و این ارواح حائز مرتبه پرستش اند ؛ ریشه های تاریخی اینگونه اعتقاد به دور حجر بر می گردد و شکل

اسلام و آزادی

ابتدائی آن آنیمیزم است .

با نگاه تاریخی ؛ تسلسل تاریخی نشان می دهد که شامانیزم انحراف اعتقادی است و دور شدن از اصل توحیدی است .

اعتقاد طبیعت محور بر اساس واقع نگری تائویسم است ؛ پس بهتر است که تائویسم را از کتاب « تائو ته چینگ » که بر گردان آن در فارسی « تائو و خاصیت آن » است و به « لائوتزو » منسوب می باشد ؛ بشناسیم .

در آغاز این کتاب راجع به شناخت و تعریف « تائو » چنین ذکر گردیده است :

« تائوی که بتوان آن را بر زبان آورد ؛ تائوی جاودان نخواهد بود هر نامی که بتوان آن را ذکر کرد نامی ماندگار نخواهد بود » .

پس در باره تائو می توان در قید شماره مطالبی را چنین ذکر کرد :

1 . تائو حقیقتی مطلق و جاودان است

2 . تائو یکی است و این همان نیروی سرتاسری و گسترده و فراگیر است ؛ همگون است و تضاد را در آن راهی نیست

3 . به یک نام محدود نه می شود و هر نام بر بخشی از این حقیقت مطلق اشاره دارد

4 . بی شکل و بی صورت است ؛ آرام ؛ ساکت و خموش است

5 . اشیاء جلوه های گوناگون تائو اند

6 . هستی پدیده ها که سازنده طبیعت و جهان اند از نیروی یگانه و واحد تائو که در جریان و سیلان است ؛ هست شده اند یعنی اینکه نیروی تائو جهان را از عدم و نیستی « وو » به هستی و پدیداری « یو » می آورد .

در عدم یا نیستی « وو » تائو شکل و صورت ندارد اما در حالت هستی یا « یو » اشکال و صور گوناگون را اختیار نموده است . پس « وو » حالت بی شکل و بی صورت تائو است در حالیکه « یو »

تائو را در اشکال و صور متنوع و گوناگون جلوه گر می سازد . پس « وو » و « یو » در هر دو حالت همان یک تائو است .

7 . نیرو های متضاد « یانگ و یین » از نیروی واحد تائو بوجود می آیند .

8 . اصطلاح « ته » که در عنوان کتاب « تائو و خاصیت آن » آمده ؛ بیان گر اندازه نیروی تائو در پدیده ها است .

9 . تائو در پرده اسرار مستور می باشد .

حال می پردازیم به دریافت های خود از کتاب « تائو ته چینگ » یا « تائو و خاصیت آن » و هم رابطه تائویسم را با اخلاق مورد دقت و مذاقه قرار می دهیم که بدین شرح است :

ذکر این نکته بی جا نخواهد بود بیان شود که ایمان و اعتقادی را که تائویسم از پیروان می خواهد عرفانی است که هدف نهائی آن رسیدن به بالاترین مرتبه کمال است و این یعنی همان کشف حقیقت تائو و متناسب بودن با تائو است .

از اینکه تائو یکتا است ؛ حقیقت مطلق و جاودان است ؛ ازلی و ابدی است ؛ پدید آورنده جهان و عالم است ؛ در نیستی بی شکل و بی صورت است در حالیکه در هستی تنوع شکل و صورت دارد و ازاینکه جهت تائو سیر به طرف خوبی ها و کمال است پس ماهیت اخلاقی دارد و اقتضای ماهیت اخلاقی او این است که خوب و بد رفتار و کردار را نیز باید او تعریف کند و هم اینکه توانمندی اشرار و شیاطین از نیروی تائو است و خلاصه اینکه هر پدیده سهم و بهره خود را از تائو دارد ؛ به دو دریافت اساسی می رسیم که عبارتند از :

اولاً تمایل فطری به توحید درین آئین یا مذهب فلسفی کاملاً آشکار به نظر می آید که غیر قابل انکار است .

ثانیاً ؛ وقتی تنوع اشیاء و گونه گونی آنها و یا هستی با تمام مظاهرش اشکال و صور تائو اند ؛ مانند فلسفه « اوپانیشاد ها » عقیده وحدت الوجودی را نشان می دهد .

از جانب دیگر یک نکته اساسی این است که تائو ماهیت اخلاقی دارد و این مورد جای بحث و گفتگوی

زیادی را اقتضاء دارد که ما به صورت اختصار این قدر می گویم که تائو در سیر حرکت و جریان اش به سوی کمال خوب و بد را معرفی می دارد و به آن امر می کند؛ پس گفته می توانیم که نسبت اخلاق به تائو؛ اعتراف و به رسمیت شناختن امر و نهی از جانب تائو در رفتار و کردار است که خود در مراحل بعدی تشکیلات قانونی را سر و سامان می دهد.

در یک نگاه کلی و دقیق به این نتیجه می رسیم که تائویسم با وجود دارا بودن برخی اجزاء اعتقاد توحیدی فطری که پیامبران عظام «ع» به ذریعه وحی از جانب الله «ج» به بشریت آورده اند به انحراف کشانیده شده است و در اثر جهل و نادانی انسان ها به تخیلات و توهمات آمیخته گشته است.

و از جانب دیگر عقیده وحدت الوجودی در تائویسم عقل بشری را محصور طبیعت می سازد و توجه به طبیعت را چنان بارز و برجسته می سازد که در هر پدیده به کشف و مشاهده و نظاره تائو زانو می زند و از این جاست که عرفان طبیعت گرا به گونه «گنوستی سیزم» یا شناخت و معرفت باطنی که گستره طبیعت را فرا میگیرد؛ شکل می گیرد؛ سجدگاه و مسجود و ساجد این عرفان؛ طبیعت است و بمانند سکه تقلبی که از جهل و نادانی مردم؛ به خود ارزش کسب می کند؛ عرفان طبیعت گرا نیز به تخیلات و توهمات خود ارزش های اخلاقی را یکجا ساخته و با استفاده از جهل و نادانی عوام خود را به صورت یک دین و آئین عرضه کرده است و جای تأمل است که امروز استکبار ستیزه گر در هر فورم و شکل؛ با ترویج برخی سلوک عرفانی این نوع عرفان در صدد رویا رویی با مفاهیم و ارزش های اصیل است تا توانسته باشد که با چنگ و دندان خونین آرام بخوابد.

حال می پردازیم به پاسخ این پرسش که رابطه تائو و اخلاق در «تائو ته چینگ» چگونه بیان شده و یا اساساً نظریه اخلاقی تائو چیست؟

تائویسم در نظریه اخلاقی اش با در نظر داشت اساسات و بنیاد های فکری اش تناسب و همگونی ندارد؛ زیرا با اساسات و بنیاد های فکری تائویسم؛ رفتار و کردار جبری تناسب و همگونی دارد نه رفتار و کردار اخلاقی که بر پایه های تشریح و آزادی شکل گرفته باشد.

گرچه تائویسم حیثیت آزادانه انسان را اعتراف می کند و می گوید که انسان در انتخاب روش زندگی آزاد است و در ساختن سنن و آداب اجتماعی آزادی دارد و حتی می تواند که راه و رسم خلاف تائو را

اسلام و آزادی

درپیش گیرد .

و باز تائویسم برین نکته تأکید دارد که حاصل گزینش راه و رسم خلاف تائو رنج و الم است و هم چنان این مطلب نیز در تائویسم صراحت دارد که تائو مخالفان راه و رسم خود را با بی رحمی و بی تفاوتی هلاک می سازد و آنگونه آزادی برای تائو قابل قبول است که با راه و رسم تائو در تضاد نباشد .

آزادی ؛ در تائویسم نوعی بازی با کلمات است ؛ آنچه است جبر طبیعی است ؛ نه جبر و آزادی تشریحی که زمینه ساز ماهیت اخلاقی انسان است .

به سرنوشت مقدر و مجبور انسان از دید رفتار و کردار در تائویسم وقتی بخوبی پی می بریم که دو اصل مثبت و منفی را قایده اخلاقی معرفی می کند و بدین گونه است که :

اصل مثبت آن است که انسان رفتار و کردار خود را با تائو هماهنگ سازد و اصل منفی آن است که با راه و رسم تائو مخالفت نه ورزد .

درین دو قاعده اخلاقی که تائویسم معرفی می دارد ؛ برای آزادی جانی وجود ندارد ؛ چیزی که قابل درک است همان جبر طبیعی است .

از طرف دیگر همان گونه که سیر تاریخی زندگی انسانی مراتب مختلف کمال و خوبی ها را نشان می دهد ؛ برعکس مراتب مختلف سافل را در تجربه زندگی خود دارد و قرار گرفتن انسان ها در مراتب مختلف کمال و یا سافل مبین آزادی انسان است و این را تشریح تعیین می کند که حالت های کمالی و سافلی کدام اند ؛ نه جبر های طبیعی .

درین تجربه تاریخی می آموزیم که خوب و بد همیشه وجود دارند و فطرت انسانی به آنها آشنا است و همینکه در تعلیمات مبتنی بر وحی تصریح شده باشند فطرت سالم در پذیرفتن آنها درنگ و تأخیر روا نه می دارد و این اثبات کننده این مطلب است که حیثیت آزادانه انسان و جبر های تشریحی زمینه تبارز انسان اخلاقی را فراهم می سازند و این تجربه تاریخی در چین که جایگاه مفاهیم اخلاقی در فطرت انسانی است و در زندگی انسان ها برجسته گی دارند ؛ در تعلیمات « کنفوسیوس » خیلی واضح اند که در بحث جداگانه به آن می پردازیم . و دیگر اینکه آزادی انسان خللی در جبر های تکوینی و طبیعی وارد نه می سازد ؛ آنچه را آزادی مطلق انسان برهم می زند جبر های

تشریحی است و بس .

تأویسم نظریه سیاسی خود را اینطور بیان می دارد که مردم را باید آزاد گذاشت و حکومت نباید در آن مداخلاتی داشته باشد . این طرز تلقی از سیاست و حکومت سؤال بر انگیز است و وجود نهاد دولتی و حکومتی را زیر سؤال می برد .

میدانیم که دولت و حکومت مشروعیت شان را از جبر های تشریحی کسب می کنند نه از جبر ها و قانون مندی های طبیعی ؛ و در صورتیکه طبیعتی با مجموعه از قانون مندی های جبار و قهار حاکم بلا منازع ؛ گسترده و فراگیر باشد ؛ توجیه برای نهاد های قانونی بنام دولت و حکومت باقی نه می ماند و وجود آنها را ضرب در صفر می سازد .

در نهایت ؛ حاصل این نظریه سیاسی با وجود عنوان کردن قانون مندی ازلی تائو ؛ به طور ضمنی به رسمیت شناختن انارشیزم و دیموکراسی افسار گسیخته است و این از آن جهت است که انسان طبیعت گرا و مؤمن به تائو در انتظار این است که شلاق طبیعت امور را به سامان می آورد و به سوی کمال راهبر می شود ؛ در حالیکه این نوع تلقی و طرز فکر خلاف حقایق و واقعیت های تجربه زندگی تاریخ مند انسان ها است ؛ به طور مثال آزادی مطلق انسان را در رابطه با ظلم در نظر می گیریم که انسان ظالم هرگو نه وسائل طبیعی چون آلات جارحه و آلات کشتن را در اختیار دارد و هم توان مندی استفاده از آنها را صاحب است ؛ طبیعت و قانون مندی های آن جلوگیری از تحقق ظلم نه می کند ؛ آن چه که از ظلم جلوگیری می کند تشریح و قانون است و این تجربه در سرتا سر زندگی تاریخ مند انسان ها صادق است .

اگر فرو گذاشت نه کنیم باید ذکر کرد که « چوانگ - تزو » مبلغ تأویسم بعد از « لائوتزو » از فیلسوفان چینائی است که در قرن چهارم ق.م زیست می کرد به اخلاق نگاه نسبی دارد و از نظر او خیر و شر مطلق وجود ندارد .

درین زمینه ما در بحث های قبلی این سلسله نوشتار به اندازه کافی نظریه نسبیت اخلاقی را مورد قضاوت قرار داده ایم که ضرورت به تکرار آن نیست .

قبلاً متذکر شدیم که تائو در سیر کمالی خود در جهت کمال ؛ ماهیت اخلاقی را تبارز می دهد و این سیر کمالی بدون در نظر داشت اخلاق قابل توجیه و تفسیر نیست و از طرف دیگر متذکر شدیم که

نظریه اخلاقی تائویسم و اساسات فکری آن با هم تناسب و همگونی ندارند و هم چنان تائویسم در اخلاق برخلاف تجربه زندگی تاریخمند انسان ها است ؛ بناءً بخوبی در می یابیم که تائویسم صورت تحریف شده تعلیمات انبیاء « ع » است که با دوری و جدائی از منبع وحی و تشریح شکل و صورت گرفته است و از اینکه انحراف از اعتقاد اصیل توحیدی است و از منبع وحی بریده هم در اعتقاد و هم در اخلاق نا همگون ؛ نا موزون و متضاد است .

2 - کنفوسیائیزم :

کنفوسیائیزم یک مکتب اخلاقی در چین و غاور دور در اوراق تاریخ به ثبت رسیده است و ترویج کننده آن حکیمی چینی بنام کنفوسیوس است ، نیز بر اخلاقیات ثابت در ساحة فردی و هم اجتماعی ترکیز و تأکید دارد.

دو اصل اساسی اخلاق که زیربنای تمدن انسانی و زیر بنای قوانین بشری در هر عصر و زمان بوده اند ، چشمگیر و نافذ اند و وضاحت بیشتر دارند که عبارتند از :

1. کرامت بشری.

2. مهرورزی به نوع انسانی.

قبل از اینکه به تشریح بیشتر اخلاقیات در کنفوسیائیزم بپردازیم لازم است تا قدری از کنفوسیوس گفته شود و آن را بشناسیم.

یگانه کتاب مؤثق « انالکت » است که شاگردان کنفوسیوس آنرا از گردآوری کلمات استاد شان ترتیب داده اند ، اطلاع دقیق از کنفوسیوس در اختیار محققین و تاریخ نگاران ادیان قرار میدهد ، گرچه این کتاب کم و قلیل به زندگی شخصی کنفوسیوس پرداخته است باز هم درخور توجه و دقت است.

به هر ترتیب ، بناء بر روایات تاریخی ، کنفوسیوس مولود سال 551 قبل از میلاد در خانواده محترم ، با وقار ، اشرافی اما تهیدست و فقیر ساکن در ایالت قدیمی « لو » که بخشی از جزیره « شانتونگ » محسوب می گردد، بود.

اسلاف اشرافی کنفوسیوس از اثر انقلاب و ناآرامی ها بسوی ایالتی بنام « سونگ » راه مهاجرت در

پیش گرفتند و ساکن ایالت « لو » شدند که از لحاظ تاریخی ثابت است.

کنفوسیوس در خوردسالی پدرش را از دست داد و در مشکلات روزگار تحت سرپرستی و تربیه مادر جوانش به رشد و جوانی و علم و معرفت رسید.

پس از فراگیری خواندن و نوشتن در محضر استاد ، به مطالعه شعر و ادب و تاریخ چین برآمد که مشغله بی وقفه او تا واپسین لحظات زندگی اش بود ، در فراگیری موسیقی نیز تلاش های داشت و نواختن عود از او حکایت شده است.

کنفوسیوس برخی اوقات به شکار و ماهی گیری اشتغال داشت و به نقل از شاگردانش در شکار و ماهی گیری نیز اصول اخلاقی را مراعات میکرد که دو مورد آتی را میتوان بصراحت ذکر کرد:

1. لغو دام گستری (بوسیله دام شکار نمی کرد).

2. لغو تیر اندازی بر پرنده نشسته (پرنده نشسته را به ذریعه تیر اندازی شکار نمی کرد).

رفتار شخصی و اجتماعی اش حاکی از احترام زیاد به والدین بود و پس از آنکه مادرش از جهان چشم بست ، غصه و ماتم زیاد نشان داد و از کار های دیوانی ایالت « لو » کناره گیری کرد و مردم با این عمل کرد او بر حقوق والدین بیشتر آگاه شدند ، بعد از مدت زمانی مشغول تدریس ، تعلیم و تعلم شد که تدریس اش را درچوکات تاریخ ، شعر و ادب ، سیاست ، علوم الهی و رفتار های فردی و اجتماعی (اخلاق و حقوق) و موسیقی برنامه ریزی کرد ، شاگردانش از هرطرف گرد او جمع شدند و هم چنان جوانان اشراف ایالت « لو » در محضر تدریس کنفوسیوس حاضر شدند و آهنگ آموختن از او کردند و حکیم شهره آفاق شد.

مشخص ترین خصیصه مکتب اخلاقی کنفوسیوس این است که او اخلاق را در رابطه با قدرت مدنظر داشت یعنی اینکه میخواست ترکیب اخلاق و قدرت را در عرصه فردی و اجتماعی به ظهور برساند و یا به عباره دیگر قدرت مورالیزه شده ا درسیاست مطرح می کرد و از این جهت بود که شاگردانش را بمنظور اصلاح اجتماع به اشتغال در مناصب دولتی تشویق می کرد.

بر اساس روایات از منصب وزارت تا وزارت عظمی در ایالت « لو » ارتقاء کرد و بلاخره با توطئه چینی حسد حاسدان از کار کناره گیری کرد و با وجود آنهم تلاش اش برای یافتن منصب عالی دولتی

سالها را دربر گرفت و به این منظور به اسفاری پرداخت که برای رسیدن به هدف حاصلی نداشت.

او بنزد شهزادگان و حکام از احترام زیاد برخوردار بود اما اینکه او بر قدرت مورالیزه شده یا قدرت اخلاقی شده باور و اعتقاد داشت و نظریه اخلاقی اش مورد پسند شهزادگان و حکام چینی نیفتاد و افراد شرور برضد او دسیسه ها براه انداختند که سرانجام این دسیسه به زندانی شدن او در شهر « کوانگ » منجر شد و در شهر « سونگ » مؤمن اجداد و نیاکانش بر اثر شورش مردم علیه او ، پای پیاده مجبور بفرار شد.

پس از این همه تلاش و مبارزه به جمع آوری و تصنیف باور ها و اعتقاداتش پرداخت که کتاب های آتی الذکر به کنفوسیوس انتصاب دارند :

1 . شوچینگ (کتاب تاریخ)

2 . شی چینگ (متاب شعر)

3 . لی چی (متاب شعائر)

4 . ای چینگ (متاب تغییرات و تبدلات)

5 . چون چیو (تقویم بهار و خزان)

کتاب های شوچینگ و لی چی و ای چینگ اقوال منتخب پیشینیان را نیز دربر دارند ، در حالیکه کتاب چون چیو همه از آن به شخص کنفوسیوس انتساب دارد.

و حال بهتر است که بر اصول اخلاقی کنفوسیانیسم دقت و ترکیز کنیم تا فهم و درک ما از ثبات اخلاقی که فراتر از زمان و مکان است ارتقاء یابد و بهتر شود و حد و مرز آزادی بشری با در نظر داشت ثبات اخلاقی و جبر های موجود در سیستم اخلاقی ثابت مشخص گردد.

اصطلاح « لی » :

اولین اصل اخلاقی در کنفوسیانیسم که چشمگیر و برجسته است اصطلاح « لی » است.

از دیدگاه کنفوسیوس این اصطلاح معرف معانی است که میتوان آن ها را چنین به بیان آورد :

1. طهارت و پاکی (تزکیه روح ، جسم و لباس)
2. ادب و انسانیت (رعایت حقوق بشری و مهرورزی به انسانیت)
3. رسوم و تشریفات (اعمال یکسان تاریخمند بشر که با حقوق انسانی در تضاد نباشند.)
4. وضع هر چیز در موضع خود (عدالت)

باید دانست که اصل اخلاقی « لی » متضمن اخلاق فردی ، اجتماعی است که بصورت قانون هم مطرح شده می‌تواند و صلاحیت شمول و تحریم را دارا است، یعنی « لی » اصطلاحی است که در عرصه فردی و اجتماعی ، حقوقی و سیاسی چشمگیر و نافذ است و در مجموع پایه و اساس نظریه قدرت اخلاقی شده یا قدرت مورالیزه شده را می‌سازد زیرا در تحت اصل اخلاقی « لی » می‌توان روابط ذیل را در نظر گرفت و یا عرصه ظهور آن دانست که عبارتند از :

1. رابطه حکام با رعیت.
2. رابطه حکام و سیاستمداران با همدیگر.
3. رابطه والدین با اولاد ها.
4. رابطه شوهر با زن.
5. رابطه برادر بزرگ‌تر با برادر کوچکتر (هم چنان رابطه خواهران و برادران با همدیگر)
6. رابطه اقراد انسانی با همدیگر. (دوستان ، همسایگان)

آنچه از اصل اخلاقی « لی » برمی‌آید این است که کرامت بشری در آن صراحت دارد که باید حفظ شود و برقرار ماند تا عدالت که بر آن ابتناء دارد خدشه دار نشود.

اصل اخلاقی شو :

اصل اخلاقی « شو » اصل کلی ایست که ساحة عمل کرد های انسانی را فرا می‌گیرد و بوسعت تاریخ وسیع و گسترده و فرازمانی است و فرمان عمومی است که با تعالیم دین مبین اسلام منطبق

اسلام و آزادی

است و هم چنان در مماثلت با « امر مطلق » در فلسفه اخلاقی ایمانوئل کانت قرار دارد و آن عبارت است از:

« آنچه را بر خود روا نمی داری بر دیگران روا مدار. »

از تعلیمات اخلاقی کنفوسیوس به طور کامل هویدا است که احسان در برابر احسان عمل اخلاقی است در حالیکه در برابر بدی‌ها عدالت را مجری دانست.

اصطلاح « جین » :

اصطلاح « جین » نیز در اخلاقیات کنفوسیوس اصل اخلاقی است که از اهمیت فراوان برخوردار است. این اصطلاح به معنی بروز احساسات قلبی است که مشتمل بر دوجز است و آن‌ها عبارتند از:

1. شناخت حقوقی

2. سلوک و رفتار نیک و مهربانانه در برابر افراد بشر.

کتاب « تاریخ ادیان » که « جان بایر ناس » آنرا برشته‌تحریر درآورده و علی اصغر حکمت مترجم آن است بطور خلاصه تکالیف اخلاقی را که کنفوسیوس به آن‌ها باورمند بود و اعتقاد داشت چنین ذکر می‌کند:

{ در زندگانی اخلاقی انسان چهار تکلیف موجود است که من نتوانستم آن‌ها را بدرستی انجام دهم: نخست آنکه با پدرم آنچنان رفتار کنم که خود می‌خواهم فرزندم با من رفتار کند، دوم آنکه به پادشاه خود چنان خدمت کنم که می‌خواهم وزیر من مرا خدمت کند، سوم آنکه با برادر مهتر خود آنچنان سلوک کنم که می‌خواهم برادران کهتر با من سلوک کنند. و چهارم اینکه در باره دوستان خویش عملی را عملی پیش گیرم که توقع دارم آن‌ها با من پیش گیرند. }

کنفوسیوس سیاست را بر پایه شناخت حقوقی و عدالت طرح می‌ریزد که خود از تقوی و فضیلت ناشی می‌شود و در فلسفه اخلاقی اش بر فطرت سالم انسانی، همان فطرتی که بر خوب و بد آگاهی دارد، باور خلل ناپذیر دارد.

گرچه کتاب تاریخ ادیان در مبحث معرفی مکتب اخلاقی کنفوسیوس و عدم علاقه و توجه کنفوسیوس را به قوانین و شرایع تذکر میدهد ، در حالیکه مشکل است که این را باور کرد ، زیرا سیستم اخلاقی کنفوسیوس اجزای ثابت اخلاقی را برجسته و نمایان نشان میدهد که این اخلاق در استمرار تجربه‌های تاریخمند از زندگی انسان‌ها (شمول و تحریم) را به نمایش گذاشته است و قانون ساز بوده است و برنامه زندگی انسان‌ها محسوب گردیده است و در تجارب زندگی قابل اثبات است.

در سیستم اخلاقی کنفوسیوس « انسان کامل یا چون - تزو » شخصیت اخلاقی است که هم در عرصه فردی و هم در عرصه اجتماعی به تمام معنی نمای اخلاقی دارد و انسان کامل یا « چون - تزو » را دارای این اوصاف معرفی می کند:

1 . عزت نفس .

2 . بلند همتی .

3 . اخلاص در قصد و نیت .

4 . شوق در اجرای عمل .

5 . نیکی در سلوک و رفتار .

کنفوسیوس این همه اوصاف را بر اساس تزکیه و صفای باطن عملی و محقق می‌داند ، یعنی تقوی زیربنای عمل‌کرد نیک فردی و اجتماعی است. باید توجه داشت که کنفوسیوس عملگر اخلاقی را « مشئیت آسمان » می‌داند و این خود بیانگر این نکته است که کنفوسیوس به توحید نیز معتقد بوده است با آنکه چندان واضح و صریح نیست و آنچه واضح . آشکار است این است که رابطه اخلاق با مشئیت آسمان نمایان و چشمگیر است. پس سیستم اخلاقی کنفوسیوس صلاحیت قانون‌گذاری را بر اساس جبر های اخلاقی که در اخلاق وجود دارند ، دارا می‌باشد و هم چنان با صلاحیت های (شمول و تحریم) قدرت را اخلاقی می‌سازد و این جاست که ساحة آزادی منفی بشر سلب می‌شود و آزادی مثبت بشری قانونی اعلام می‌گردد ، یا به عباره دیگر این سیستم اخلاقی نیز یک حرکت سالیه است که آزادی منفی را به آزادی مثبت متحول می‌سازد و آنرا در جامعه تثبیت می کند.

اسلام و آزادی

مأخذ و منابع :

1. تفهیم القرآن
2. بیان القرآن (درس‌های ویدیویی) از داکتر اسرار احمد.
3. سیرت سرور عالم (برگزیده های از تفهیم القرآن) مرتب کننده نعیم صدیقی.
4. هرمنوتیک کتاب و سنت از محمد شبستری.
5. ویکی پدیا.
6. اخلاق و عدالت از محمد رفیع محمودیان.
7. اخلاق در فلسفه کانت از راجرسالیوان ، ترجمه فارسیب از عزت الله فولادوند.
8. تاریخ ادیان از جان بائر ناس ، ترجمه فارسی از علی اصغر حکمت.
9. قدرت و مورال (مجموعه مقالات) از متیاس یونگه.
10. عناصر فلسفه حق از هگل ، ترجمه فارسی ایرانی طلب.